

O MUNDO INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA

Olhares e Perspectivas

BEATRIZ PAREDES

(coordenação)

**Gerson Damiani
Wagner P. Pereira
María A. G. Nocetti**
(organização)

Cátedra José Bonifácio 5

ed^{usp}

O livro *O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas* reúne trabalhos desenvolvidos na Cátedra José Bonifácio, ao longo de 2017, sob coordenação de Beatriz Paredes, socióloga, diplomata e política mexicana. São artigos sobre os povos originários da América Latina, escritos pela catedrática, por especialistas convidados e professores de diferentes instituições de ensino e pesquisa – nacionais e internacionais –, além de jovens pesquisadores dos cursos de pós-graduação da Universidade de São Paulo (USP). Durante o período como titular da cátedra, Beatriz conduziu as atividades do grupo de pesquisa, discutindo em cada encontro assuntos específicos do programa por ela elaborado. Incrementou a divulgação das atividades da cátedra com o uso efetivo dos meios de comunicação social, estimulou a participação do grupo em eventos públicos da universidade ou externos a ela, ajudou na organização de alguns desses eventos e marcou presença nessas ocasiões, realizando conferências. Essa intensa interação da catedrática com a comunidade mostra sua preocupação em divulgar o conhecimento para um público mais amplo, o que se comprova com esta publicação, que estende e perpetua o alcance dos estudos da Cátedra José Bonifácio por ela coordenados.



ISBN 978-85-314-1695-8



9 788531 416958

O MUNDO INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor Vahan Agopyan
Vice-reitor Antonio Carlos Hernandes



EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Diretora-presidente Valeria De Marco

COMISSÃO EDITORIAL

Presidente Rubens Ricupero
Vice-presidente Carlos Alberto Barbosa Dantas
Carlos Alberto Ferreira Martins
José Roberto Castilho Piqueira
Maria Angela Faggin Pereira Leite
Marta Maria Geraldtes Teixeira
Mayana Zatz
Sandra Reimão
Tânia Tomé Martins de Castro
Valeria De Marco

Editora-assistente Carla Fernanda Fontana
Chefe Téc. Div. Editorial Cristiane Silvestrin



CENTRO
IBERO-AMERICANO

CENTRO IBERO-AMERICANO – CÁTEDRA JOSÉ BONIFÁCIO

Comité Científico Maria Hermínia Tavares de Almeida (IRI)
Pedro Bohomoletz de Abreu Dallari (IRI)
Rudinei Toneto Junior (Fearp)
Valeria De Marco (FELCH)
Hernan Chaimovich (IQ)

Coordenador Pedro Bohomoletz de Abreu Dallari
Secretário executivo Gerson Damiani

BEATRIZ PAREDES (COORDENAÇÃO)

O MUNDO INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA: OLHARES E PERSPECTIVAS

Organização

Gerson Damiani

Wagner Pinheiro Pereira

María Antonieta Gallart Nocetti

edusp

Copyright © 2018 by Centro Ibero-americano da Universidade de São Paulo

A responsabilidade pelo conteúdo dos textos publicados nesta obra é exclusiva dos autores; sua publicação não significa a concordância dos organizadores e das instituições com as ideias neles contidas.

Esta edição está disponível no portal de livros abertos da Edusp (www.livrosabertos.edusp.usp.br). É uma versão eletrônica da obra impressa. É permitida sua reprodução parcial ou total, desde que citadas a fonte e a autoria. É proibido qualquer uso para fins comerciais.

Ficha catalográfica elaborada pela
Associação Brasileira de Editoras Universitárias (Abeu).

O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas / Beatriz Paredes (coordenação); organização Gerson Damiani, Wagner Pinheiro Pereira e Maria Antonieta Gallart Nocetti. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

540 p.: il.; 15 × 22 cm. (Cátedra José Bonifácio, 5).

Inclui: fotografias, mapas, ilustrações, quadros e anexo.

ISBN 978-85-314-1695-8

1. Indígenas. 2. Ciências sociais. 3. Antropologia. 4. Direitos humanos. 5. Identidade cultural. 6. América Latina. I. Paredes, Beatriz. II. Damiani, Gerson. III. Pereira, Wagner Pinheiro. IV. Gallart Nocetti, Maria Antonieta. V. Título.

CDD-306

Direitos reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Rua da Praça do Relógio, 109-A, Cidade Universitária
05508-050 – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150
www.edusp.com.br – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2018

Foi feito o depósito legal

Sumário

<i>Prefácio</i>	11
Marco Antonio Zago	
<i>Beatriz Paredes na Cátedra José Bonifácio</i>	15
Pedro Dallari	
<i>Palavras de recepção à embaixadora Beatriz Elena Paredes Rangel como titular da Cátedra José Bonifácio no auditório da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin</i>	25
Raul Machado Neto	
<i>Apresentação</i>	29
Beatriz Paredes ▪ Gerson Damiani ▪ Wagner Pinheiro Pereira ▪ Maria Antonieta Gallart Nocetti	

Primeira Parte

Una mirada a los otros, reconociéndolos nosotros.....	43
Beatriz Paredes	
História da América indígena: as representações das civilizações ameríndias pré-colombianas e da conquista europeia do continente americano na historiografia e no cinema	49
Wagner Pinheiro Pereira	
Los incas	97
Vicente Rojas Escalante	
El indio reconocido	111
Guillermo Bonfil Batalla	

Introdução a uma história indígena	139
Manuela Carneiro da Cunha	
José Bonifácio e a questão indígena no projeto de construção do Estado nacional brasileiro: uma apresentação de “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil” (1823)	161
Wagner Pinheiro Pereira	
Bolivia: mundo indígena y autonomías regionales	219
Carlos Diego Mesa Gisbert	
Política indigenista en México (1910-2012): un repaso de objetivos y acciones	237
María Antonieta Gallart Nocetti	
Lendas e mitos huni kuin: a jiboia branca, Duá Busen e o nascimento do <i>nixi pae</i>	275
Gerson Damiani ▪ Yawa Banê Kaxinawá	
Ocupação territorial e produção de alimentos dos povos originários da América Latina: maias, astecas, incas e indígenas do Brasil no contexto de sua expansão e decadência.....	287
Volker Minks	

Segunda Parte

O Cristo-Índio: as alegorias dos povos indígenas das Américas no filme <i>A Idade da Terra</i> (1980), de Glauber Rocha.....	307
Quezia Brandão	
Entre mitos e livros: identidade cultural da América Latina na literatura.....	335
Edson Capoano	
Oralidade, escrita e cosmovisão em culturas indígenas na América Latina.....	353
Douglas Gregorio Miguel	
José de Anchieta: um missionário singular do contexto ibero-americano no alvorecer do século XVI	367
Sônia Maria de Araújo Cintra	

Tradições orais e visuais dos povos originários da América Latina: experiências da comunidade Cabari (AM)	395
Antônio Fernandes Góes Neto	
De Moema a Gisele: imagens do corpo e da paisagem no Brasil	415
Alessandro Sbampato	
Reconhecimento dos povos latino-americanos entre suas próprias nações: uma questão de identidade ou de interesse?.....	441
Rita de Cássia Marques Lima de Castro ▪ Paulo Sérgio de Castro	
Um ano da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas: contribuições efetivas ao Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos	465
Ayrton Ribeiro de Souza	
O panorama atual dos direitos humanos da criança indígena brasileira	479
Marco José Domenici Maida	
O indígena no contexto urbano: o caso da cidade de São Paulo	493
Kelly Komatsu Agopyan	

Anexo

Beatriz Paredes: presença mexicana em Brasil	519
Pedro Dallari	

Prefácio

MARCO ANTONIO ZAGO

Reitor da Universidade de São Paulo (2014-2017)

Provavelmente, a característica mais relevante do México é sua riqueza humana, reveladora, em toda a sua magnitude, da capacidade de integração ibero-americana. Destaca-se, sobretudo, pela proeminência e pelo protagonismo dos povos originários que há milênios habitam seu território – como náuatles e maias, entre outros congêneres –, espelhando seu passado pré-colombiano com extraordinária vivacidade acadêmica e cultural.

A Universidade de São Paulo (USP) intensificou fortemente, nos últimos anos, a cooperação com parceiros científicos e instituições de pesquisa mexicanos. Esta coletânea ilustra esse ímpeto, fruto do contínuo trabalho da Cátedra José Bonifácio, engrandecida, em 2017, pela brilhante coordenação de Beatriz Paredes.

Ressalto a atuação do Centro Ibero-americano (Ciba) – núcleo de apoio à pesquisa, gestor da Cátedra José Bonifácio, coordenado pelo diretor do Instituto de Relações Internacionais (IRI), Pedro Dallari, sob a secretaria executiva e coordenação científica de Gerson Damiani –, que contribui, desde 2013, para a aproximação entre os países integrantes da Ibero-América nas mais diversas formas do conhecimento.

Ao concluir seu quinto ano de funcionamento, com intensa produção acadêmica, a Cátedra José Bonifácio consolida-se como um instrumento essencial da política de internacionalização da USP. Suas atividades tiveram início com o jurista e economista Ricardo Lagos, ex-presidente do Chile, a quem seguiu Enrique Iglesias em 2014, ex-presidente do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e da Secretaria-geral Ibero-americana (Segib), e chanceler do Uruguai, cujas contribuições congregaram mais

de cem pesquisadores de pós-graduação da usg, além de docentes, acadêmicos e membros da sociedade civil.

Em sequência aos dois primeiros catedráticos, Nélida Piñon, escritora de proeminência global, primeira mulher presidente da Academia Brasileira de Letras (ABL), iluminou o ano de 2015, sob a perspectiva da cultura e da literatura ibero-americana, ambiente em que logra reverenciada distinção. Subsequentemente, em sua quarta edição, Felipe González – homem público, estadista e personalidade de louvável reconhecimento internacional – liderou estudos sobre governança e democracia representativa, em momento singular da conjuntura espanhola e mundial, atinentes à temática que então abrangeu.

Por fim, a socióloga mexicana Beatriz Paredes, eminente personalidade da diplomacia, da política e da cultura ibero-americana – incontestemente contribuidora à igualdade social e de gênero –, fortaleceu, com seu brilhantismo e sua firmeza, a cooperação científica entre o México, o Brasil e as nações ibero-americanas. Ela tomou posse em março de 2017 como titular da Cátedra José Bonifácio, passando a coordenar cinquenta pesquisadores e acadêmicos de excelência, provenientes dos mais diversos programas de pós-graduação da usg, motivados pela temática referente aos povos originários da América Latina.

Nascida em Tlaxcala, México, Beatriz Paredes foi estudante de sociologia na Universidad Nacional Autónoma de México (Unam) e, aos 21 anos, iniciou sua carreira política como deputada estadual por seu estado de origem. Em 1982, foi eleita subsecretária da Reforma Agrária pelo governo mexicano. Entre 1987 e 1992, foi governadora do estado de Tlaxcala, tendo sido a primeira mulher a exercer tal função e a segunda na história mexicana a ocupar esse cargo. De 1993 a 1994, serviu o governo mexicano como embaixadora em Cuba, e, em 1996, liderou a Confederación Nacional Campesina (CNC). Em 1997, elegeu-se senadora pelo Partido Revolucionario Institucional (PRI), e, em 2000, foi designada, pela Câmara dos Deputados mexicana, líder do PRI na Câmara.

De 2001 a 2002, foi eleita presidente da Câmara. Em 2009, foi escolhida, mais uma vez, para ocupar uma cadeira na Câmara dos Deputados. Entre outros cargos, Beatriz Paredes destacou-se na presidência do Par-

lamento Latino-americano (Parlatino) – formado pelos parlamentos nacionais da América Latina, cuja função essencial é promover a integração entre os países latino-americanos. É membro do Fórum Internacional de Mulheres (IWF; do inglês, International Women’s Forum) e, antes de assumir a Cátedra José Bonifácio, foi embaixadora do México no Brasil, de janeiro de 2013 a janeiro de 2017.

Mais do que uma listagem de cargos e posições, a enumeração anterior procura revelar uma personalidade atuante, inquieta e extremamente engajada no cenário político de seu país; entretanto, o que precisa ainda ser ressaltado é que Beatriz Paredes sempre se destacou pela defesa da população indígena e das mulheres. Além da política, dedicou-se à escrita – criando obras como *Acaso, la Palabra*¹ e *Con la Cabeza Descubierta*², nas quais retrata os desafios enfrentados pelas mulheres na vida política. Tal contribuição lhe conferiu inúmeras condecorações, entre elas, o Prêmio Interamericano à Participação da Mulher no Desenvolvimento Rural, do Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (IICA), assim como a Medalha Mulheres que Fazem a Diferença (em inglês, Women Who Make a Difference), concedida pelo IWF.

A catedrática – apoiada pelos professores María Antonieta Gallart Nocetti, antropóloga social; Gerson Damiani, jurista e internacionalista; e Wagner Pinheiro Pereira, historiador – coordenou esta coletânea, que reúne artigos de professores e intelectuais por ela convidados, bem como de pesquisadores que trabalharam sob sua supervisão ao longo de 2017. Intitulada *O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas*, a obra traz à luz ensinamentos e reflexões sobre os povos originários do território latino-americano, resultado de sua atuação à frente da Cátedra José Bonifácio e concretizada na forma de conferências, diálogos e reuniões com o grupo de pesquisa que orientou.

Ressalto, particularmente, o ímpeto louvável de Beatriz Paredes na intensificação da cooperação acadêmica internacional entre a USP e instituições mexicanas, como a Unam, a Universidad de Guadalajara (udeg),

1. Beatriz Paredes, *Acaso, la Palabra*, Cidade do México, MAPorrúa, 2004.

2. *Idem*, *Con la Cabeza Descubierta*, Cidade do México, MAPorrúa, 2008.

El Colegio de México (Colmex) e a Cineteca Nacional México. Além disso, enalteceu a presença da Edusp na Feria Internacional del Libro de Guadalajara e coordenou a visita de gestores, professores e pesquisadores da USP ao México, aprofundando acordos presentes e lançando oportunidades de intercâmbio vindouras.

Por fim, integrando-se à vida da universidade, contribuiu ativamente para os esforços e iniciativas de grande relevância. Trouxe, pioneiramente, à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), a exposição *Códices Mexicanos: Imagens, Escritura e Debate*, viabilizou o festival de cinema sobre a temática indígena no *campus* da Cidade Universitária, cooperou com diversos museus da USP, particularmente com o Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), ministrou palestras no Instituto de Estudos Avançados (IEA) e no Programa de Pós-graduação Interunidades em Integração da América Latina (Prolam), e moderou, na sala do Conselho Universitário (CO), a conferência do Global Center for Peace Studies (Glip) sobre a paz mundial e a resolução de conflitos, focando, na ocasião, a América Latina. O evento foi realizado em cooperação com a Corte Permanente de Arbitragem (PCA; do inglês, Permanent Court of Arbitration), de Haia.

Em nome da USP, resta-nos agradecer e homenagear Beatriz Paredes e, em sua pessoa, enaltecer a nação mexicana pela dedicação à Cátedra José Bonifácio, ao Brasil e à Ibero-América.

Beatriz Paredes na Cátedra José Bonifácio

PEDRO DALLARI¹

Cada personalidade que assume a titularidade da Cátedra José Bonifácio, para além da relevância de sua presença na Universidade de São Paulo (USP), significa um marco importante na consolidação dessa iniciativa acadêmica. Com Beatriz Paredes isso não foi diferente. Por várias razões, principiando pelo fato de que, em 2017, a Cátedra José Bonifácio chegou ao simbólico quinto ano de existência, mantendo uma dinâmica cuja intensidade indica sua consolidação e permanência. A vinda de Beatriz também ensejou a ampliação da cobertura geográfica da cátedra no espaço a ela correspondente, o ibero-americano, pois incorporou o México a um rol que já contempla personalidades de três países sul-americanos – o chileno Ricardo Lagos (2013), o uruguaio Enrique Iglesias (2014) e a brasileira Nélida Piñon (2015) – e um representante do mundo ibérico – o espanhol Felipe González (2016).

A Cátedra José Bonifácio foi criada em 2013 por meio de um ato do então reitor da USP, João Grandino Rodas, estando abrigada desde sua criação no Centro Ibero-americano (Ciba), núcleo de apoio à pesquisa constituído em 2011 por iniciativa do pró-reitor de Pesquisa à época, Marco Antonio Zago, que em 2014 veio a se tornar reitor². Administrativamente

1. Diretor e professor titular de direito internacional do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo (IRI-USP), é também coordenador do Centro Ibero-americano (Ciba) da USP, núcleo de apoio à pesquisa responsável pela gestão da Cátedra José Bonifácio.
2. Integrado no plano administrativo ao IRI-USP, o Ciba é dirigido por um comitê científico formado por professores de diferentes unidades da USP que lhe deram origem: Hernan Chaimovich, do Instituto de Química (IQ); Maria Hermínia Tavares de Almeida, da Fa-

te integrado ao Instituto de Relações Internacionais (IRI), ao Ciba cabe a responsabilidade pela gestão operacional da cátedra, que conta a cada ano com o comando de uma figura pública de destaque na cena ibero-americana. Ao catedrático que a dirige compete, por sua vez, conduzir atividades acadêmicas relacionadas a um assunto de sua livre escolha, no contexto do caráter multidisciplinar e pluritemático do programa.

Conforme ficou estabelecido desde sua instituição, a Cátedra José Bonifácio é um programa de apoio à pesquisa, com a finalidade pedagógica de propiciar a pesquisadores científicos a possibilidade de se beneficiarem, de forma intensa e prolongada, do convívio com lideranças políticas, sociais e culturais da Ibero-América, possibilitando agregar ao conhecimento teórico o que se pode extrair da experiência dessas personalidades. Objetiva-se, assim, o incremento da qualidade da produção acadêmica tanto dos pesquisadores que trabalham de forma contínua e integrada em grupo coordenado pelo catedrático como daqueles que venham a usufruir das atividades públicas conduzidas no âmbito da cátedra.

O convite a Beatriz Paredes para ocupar a Cátedra José Bonifácio em 2017, formulado com o apoio dos catedráticos anteriores, decorreu da convicção de que, à semelhança dos que a antecederam, sua excepcional trajetória asseguraria plenamente as condições para atingir as finalidades do programa. Líder social dedicada, entre outras, às causas indígenas e das mulheres, dirigente política com forte atuação no México e no exterior – governou seu estado natal, Tlaxcala, e presidiu, em diferentes momentos, o Congresso da União, a Câmara dos Deputados e o Senado do México, além do Parlamento Latino-americano e Caribenho (Parlatino), à época sediado no Memorial da América Latina, em São Paulo –, bem como diplomata em postos de relevo – foi embaixadora de seu país em Cuba e no Brasil –, Beatriz espelha em sua visão de mundo o aprendizado advindo de

culdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) e do IRI; Valeria de Marco, da FFLCH; Rudinei Toneto Júnior, da Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade de Ribeirão Preto (FEA-RP); e Pedro Dallari, coordenador do IRI. A Secretaria-executiva do Ciba está a cargo de Gerson Damiani, doutor pelo IRI e assessor da reitoria da USP.

múltiplos planos de vivência: o social e o institucional, o local e o global, o da ação concreta e o da reflexão intelectual.

No exercício da liberdade conferida a cada catedrático, Beatriz Paredes escolheu os povos originários da América Latina como tema de estudo para a Cátedra José Bonifácio, acatando sugestão que, transmitida por meu intermédio, havia sido formulada por seu amigo Enrique Iglesias, catedrático em 2014. O início da atuação de Beatriz na direção da cátedra se deu em 16 de março, em cerimônia solene presidida pelo reitor Marco Antonio Zago, que teve a presença de dirigentes universitários e de Felipe González, o qual concluía seu período como catedrático. Por ocasião da posse, a nova catedrática discorreu sobre o tema por ela selecionado e sobre as atividades previstas para seu tempo à frente da cátedra, tendo sido saudada pelo professor Raul Machado Neto, da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (Esalq) e presidente da Agência usp de Cooperação Acadêmica Nacional e Internacional (Aucani).

Como registra em artigo de sua própria autoria, integrante desta coletânea, a relação de Beatriz Paredes com a usp antecede sua chegada à Cátedra José Bonifácio. Embaixadora do México no Brasil entre 2013 e 2016, contribuiu nesse período com diversas iniciativas voltadas ao fortalecimento do intercâmbio acadêmico da usp com instituições de seu país, em especial com a Universidad Nacional Autónoma de México (Unam), de que é originária. Também foi intensa sua presença na Cidade Universitária de São Paulo. Entre outras atividades na usp, participou, em outubro de 2016, da conferência de celebração do 28º aniversário da Magna Charta Universitatum, que reuniu dirigentes universitários de todo o mundo para a conferência Reduzindo as Desigualdades Sociais: O Papel das Universidades. No evento, Beatriz proferiu palestra sobre a crise do paradigma da educação na América Latina. Cabe destaque também à sua contribuição no *workshop* sobre igualdade de gênero, promovido naquele mesmo ano pelo Escritório usp Mulheres e pelo grupo Mulheres do Brasil.

Assim, em março de 2017, quando teve início sua titularidade na Cátedra José Bonifácio, o convívio anterior de Beatriz Paredes com a usp impulsionou significativamente seu plano de trabalho. Nos mesmos moldes dos anos anteriores, o funcionamento da cátedra sob o comando de Beatriz

teve por centro um grupo de pesquisa especialmente constituído com a finalidade de atuar com a catedrática, composto de alunos de programas de pós-graduação da USP que a ele puderam se candidatar. Estiveram em atividade 50 alunos de 25 programas diferentes, e o processo de seleção considerou a afinidade dos projetos acadêmicos dos candidatos com o tema de estudo escolhido pela catedrática. Esses pesquisadores realizaram reuniões de trabalho com Beatriz em períodos de permanência dela na USP, ocorridos em abril, maio, agosto, setembro e outubro, e cada reunião foi dedicada à discussão de um tópico específico do programa definido pela catedrática, inclusive com o apoio de bibliografia por ela selecionada.

Adicionalmente a esses encontros presenciais com a catedrática, o grupo manteve contato com os dois assistentes que apoiaram diretamente Beatriz Paredes nas atividades acadêmicas da cátedra – o historiador Wagner Pinheiro Pereira, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e atualmente pós-doutorando no IRI; e a antropóloga mexicana María Antonieta Gallart Nocetti, pesquisadora do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), no México. Na supervisão da produção dos textos elaborados pelos pesquisadores, somou-se a esses assistentes o internacionalista Gerson Damiani, assessor da reitoria da USP e secretário executivo do Ciba.

Simultaneamente a esse trabalho com seu grupo de pesquisa, Beatriz Paredes, em suas vindas à USP, desenvolveu um intenso rol de atividades públicas, marcadas pela presença constante de grande número de jovens estudantes e pesquisadores. Ainda em março de 2017, na semana em que se deu a cerimônia de sua posse na direção da cátedra, juntou-se aos também catedráticos Enrique Iglesias, Felipe González e Nélida Piñon no Instituto de Estudos Avançados (IEA) da USP, tendo dialogado com os dois últimos em um painel que tratou de forma aberta sobre as perspectivas para a América Latina e o mundo diante das grandes transformações contemporâneas.

A continuidade das atividades abertas ao público se desdobrou em diversos eventos de relevância. Em maio, Beatriz Paredes proferiu na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP a conferência de abertura da exposição *Códices Mexicanos: Imagens, Escritura e Deba-*

te, que ajudou a organizar e que contou com réplicas desses manuscritos pré-coloniais produzidos por povos originários do continente americano. Em agosto, estive na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (FAU) da USP, onde proferiu palestra e debateu com a professora Maria Cecília Loschiaro dos Santos uma abordagem feminista sobre os saberes tradicionais, no painel intitulado *Vozes Feministas: Design e Política na América Latina*. Em outubro, pronunciou-se em dois eventos internacionais ocorridos na USP: inicialmente, na sessão dedicada ao tema da resolução de conflitos na América Latina, em seminário promovido pelo Centro de Resolução e Conflitos (CRC) da USP em parceria com a Miami University e a Corte Permanente de Arbitragem (CPA), organização internacional sediada na Holanda; na sequência, em encontro promovido pelo Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina (Prolam), da USP, quando presidiu a sessão em que o ex-presidente boliviano Carlos Diego Mesa Gisbert realizou conferência sobre o protagonismo indígena no Estado Plurinacional da Bolívia.

A vinda de Carlos Mesa à USP decorreu de convite de Beatriz Paredes, reproduzindo-se iniciativa adotada por seus antecessores, que, durante as respectivas titularidades, também atuaram para agregar às atividades da Cátedra José Bonifácio o concurso de personalidades de grande destaque. Embora breve, a passagem do ex-mandatário da Bolívia pela universidade foi marcante. Além da conferência em que abordou as peculiaridades da presença indígena na estrutura institucional de seu país, também teve participação no já mencionado seminário dedicado ao tema da resolução de conflitos, oportunidade em que foi saudado pelo reitor Marco Antonio Zago. No fim de sua estadia, Carlos Mesa se reuniu com professores e pesquisadores para tratar da controvérsia em torno da reivindicação boliviana de um território com acesso ao oceano Pacífico, tendo enfocado sua atual experiência como representante da Bolívia perante a Corte Internacional de Justiça (CIJ), em Haia (Holanda), em processo que se encontra em curso e no qual o Chile figura como parte contrária.

A par dos eventos públicos, foi igualmente marcante a presença de Beatriz Paredes nos diversos ambientes da Cidade Universitária, em constante interação com a comunidade da USP. Em muitas oportunidades, dia-

logou com dirigentes, docentes e pesquisadores das unidades de ensino e pesquisa e, também, da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin (BBM), da Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) e do Museu de Arte Contemporânea (MAC). No MAE, em agosto de 2017, debateu com a diretora e com professores vinculados ao museu sobre a relevância histórica e contemporânea das civilizações pré-colombianas, justamente o tema de seu trabalho de pesquisa à frente da Cátedra José Bonifácio. Já no MAC, em setembro do mesmo ano, participou do lançamento da exposição Di Cavalcanti: Papel em Destaque, organizada pelo museu em celebração à obra desse grande modernista brasileiro, que foi estudante na Faculdade de Direito (FD) da universidade. Antes, em maio, esteve na reitoria para o lançamento da exposição Terra Papagalli, promovida pelo Museu de Zoologia (MZ), que reuniu um significativo conjunto de ilustrações de aves brasileiras.

Como catedrática e representante da USP, Beatriz Paredes esteve ainda presente em eventos externos à universidade. Em abril de 2017, acompanhou o reitor Marco Antonio Zago no 1º Fórum Espanha-Brasil, que reuniu em São Paulo lideranças e representações de governos, empresas e sociedade civil dos dois países, para promoção do relacionamento entre as respectivas sociedades. Em maio, visitou o Instituto Tomie Ohtake, sendo recebida pelo artista e arquiteto Ricardo Ohtake, dirigente da instituição e titular da Cátedra Olavo Setúbal da USP, instalada no IEA. No fim de outubro do mesmo ano, de volta ao México, acolheu o reitor Marco Antonio Zago e o professor Guilherme Ary Plonski, do IEA, em viagem que realizaram para o desenvolvimento de atividades em instituições mexicanas. Em novembro, por ocasião da tradicional Feria Internacional del Libro de Guadalajara, proferiu a palestra “La Diplomacia Cultural, Una Manera de Proyectar a México en el Mundo”³, em que pôde discorrer sobre seu trabalho na direção da Cátedra José Bonifácio.

Um aspecto inovador do período de Beatriz Paredes como catedrática foi o incremento das iniciativas destinadas a disseminar o conhecimento

3. Beatriz Paredes, “La Diplomacia Cultural, una Manera de Proyectar a México en el Mundo”, em Feria Internacional del Libro de Guadalajara, Guadalajara, 26 nov. 2017.

sobre as atividades da Cátedra José Bonifácio para um público mais amplo, com uso dos meios de comunicação social. Essa perspectiva já se fazia presente nos períodos anteriores, principalmente com a utilização da imprensa universitária, mas, dessa feita, materializou-se de forma mais programada. Em sua estadia do mês de maio, Beatriz me concedeu uma longa entrevista, em que se expressou tanto sobre suas atividades à frente da cátedra como sobre sua visão acerca de uma variedade de temas. A transcrição integral desse diálogo foi veiculada em outubro na *Revista de Estudios Brasileños*, publicação em formato eletrônico do Centro de Estudios Brasileños (CEB) da Universidad de Salamanca (Usal), de acesso público e por meio da qual também se disponibilizou o vídeo da entrevista⁴. Ainda com a finalidade de maior propagação do trabalho da cátedra, em agosto de 2017, Beatriz foi entrevistada pelo jornalista Marco Piva, no programa *Brasil Latino*, da Rádio USP, emissora FM com importante audiência nas cidades de São Paulo e Ribeirão Preto.

Esta coletânea que agora vem à luz – e carrega no título o tema escolhido para orientar as atividades da Cátedra José Bonifácio em 2017: *O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas* – expressa a densidade e a abrangência de todo o trabalho realizado por Beatriz Paredes. Coordenada por ela, com o apoio dedicado dos pesquisadores que a assistiram e com o cuidadoso tratamento editorial da Edusp, a obra reúne a contribuição de autores convidados, de integrantes do grupo de pesquisa que esteve sob sua orientação e dela própria, seja por meio de artigos, seja por meio da reprodução da entrevista publicada pela Usal.

Com esta publicação, mantém-se o padrão metodológico estabelecido para a cátedra, que fixa esse objetivo para o término do período correspondente a cada catedrático. A coleção, agora em seu quinto volume, teve início com a coletânea coordenada por Ricardo Lagos, *A América Latina no*

4. Pedro Bohomoletz de Abreu Dallari, “Beatriz Paredes: Presencia Mexicana en Brasil”, *Revista de Estudios Brasileños*, vol. 4, n. 8, pp. 190-200, 2017, disponível em: <https://reb.universia.net/article/view/3076/beatriz-paredes-presencia-mexicana-brasil>, acesso em: 10 jan. 2018. A transcrição da entrevista também está reproduzida no fim desta coletânea e o vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ptruxmF5aSE>.

*Mundo: Desenvolvimento Regional e Governança Internacional*⁵. Seguiram-se as coletâneas coordenadas por Enrique Iglesias, *Os Desafios da América Latina no Século XXI*⁶; Nélide Piñon, *As Matrizes do Fabulário Ibero-americano*⁷; e Felipe González, *Governança e Democracia Representativa*⁸. Cada obra constitui uma inestimável contribuição do respectivo catedrático não só para os pesquisadores da usp que usufruíram de seu convívio como também para as comunidades acadêmicas brasileira e ibero-americana.

Como já se assinalou na apresentação das coletâneas anteriores, com a publicação desta obra coordenada por Beatriz Paredes criam-se condições para a ampliação e a perpetuação do alcance dos resultados por ela obtidos na Cátedra José Bonifácio. No âmbito da usp, preservando-se igualmente o padrão estabelecido desde a instalação da cátedra, esta mais nova coletânea se configurará como material de referência para o programa de 2018 da disciplina Temas Contemporâneos da Ibero-América, com previsão para ser ministrada no IRI no segundo semestre, possibilitando a estudantes de graduação e de pós-graduação de diferentes cursos da usp aprofundar-se no estudo do tema eleito pela catedrática. Uma vez mais, cabe registrar que, para a viabilização da publicação da coletânea, bem como do conjunto das atividades da cátedra em 2017, o Ciba seguiu contando com a colaboração de órgãos e unidades da usp, sob a liderança do reitor Marco Antonio Zago, com o respaldo da Edusp e com a contribuição significativa do Banco Santander no suporte financeiro conferido ao programa. A esses parceiros engajados, o sucesso obtido por esse empreendimento acadêmico impõe que lhes sejam rendidos os melhores agradecimentos.

Beatriz Elena Paredes Rangel é dona de uma trajetória admirável, iniciada nos bancos universitários da prestigiosa Unam. Em meio à longa e

5. Ricardo Lagos (coord.), *A América Latina no Mundo: Desenvolvimento Regional e Governança Internacional*, orgs. Mireya Dávila e Fabíola Wüst Zibetti, São Paulo, Edusp, 2013.
6. Enrique Iglesias (coord.), *Os Desafios da América Latina no Século XXI*, orgs. Gerson Damiani, Adolfo Garcé e Fabíola Wüst Zibetti, São Paulo, Edusp, 2015.
7. Nélide Piñon (coord.), *As Matrizes do Fabulário Ibero-americano*, orgs. Gerson Damiani e Maria Inês Marreco, São Paulo, Edusp, 2016.
8. Felipe González (coord.), *Governança e Democracia Representativa*, orgs. Gerson Damiani e José Fernández-Albertos, São Paulo, Edusp, 2017.

exitosa jornada, aceitou voltar à universidade para colaborar, com o farol de sua experiência, na formação de jovens estudantes e pesquisadores. Que tenha adotado a Cátedra José Bonifácio como veículo para o desempenho dessa tarefa é decisão que representa motivo de orgulho e satisfação para toda a comunidade uspiana. E, da mesma forma que sua colaboração com a USP antecedeu a titularidade na cátedra, o fim de seu período como catedrática não interromperá essa profícua e prazerosa relação. Na USP, Beatriz será sempre catedrática.

Palavras de recepção à embaixadora Beatriz Elena Paredes Rangel como titular da Cátedra José Bonifácio no auditório da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin

RAUL MACHADO NETO¹

Beatriz Elena Paredes Rangel nasceu em 18 de agosto de 1953 em Tlaxcala, México. Estudou sociologia na Universidad Nacional Autónoma de México (Unam) e aos 21 anos deu início à sua brilhante carreira política como deputada estadual pelo estado de Tlaxcala, cargo que exerceu de 1974 a 1977.

No ano de 1982, Beatriz Paredes foi escolhida pelo governo mexicano como subsecretária da Reforma Agrária. De 1987 a 1992, foi governadora do estado de Tlaxcala, tornando-se a primeira mulher a governar o estado e a segunda na história mexicana a ocupar tal cargo. De 1993 a 1994, serviu a seu país como embaixadora em Cuba, designada pelo presidente Carlos Salinas de Gortari, que governou o México de 1988 a 1994. Em 1996, foi líder da Confederación Nacional Campesina (CNC). Em 1997, elegeu-se senadora pelo Partido Revolucionario Institucional (PRI) e, em 2000, foi eleita para a Câmara dos Deputados mexicana, sendo indicada como líder do PRI na casa, a qual chegou a presidir de 2001 a 2002. Em 2009, ocupou novamente uma cadeira na Câmara dos Deputados.

Entre outros cargos, Beatriz Paredes destacou-se na presidência do Parlamento Latino-americano (Parlatino) – instância integrada pelos Parlatinos nacionais da América Latina, cuja função primordial é incenti-

1. Professor titular da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (Esalq-USP) e presidente da Agência USP de Cooperação Acadêmica Nacional e Internacional (Aucani), ambas da Universidade de São Paulo (USP). Desenvolve pesquisas na área de ciência animal com ênfase em histofisiologia e em formação e transferência de imunidade passiva em animais domésticos. Condecorado com a Medalha Paulista do Mérito Científico e Tecnológico.

var a integração dos países da região –, como membro do Fórum Internacional de Mulheres (IWF; do inglês, International Women's Forum) e embaixadora do México no Brasil, cargo que ocupou de janeiro de 2013 até janeiro de 2017.

Em sua atuação no PRI, Beatriz Paredes ocupou diferentes posições, tendo se destacado pela defesa da população indígena e das mulheres dentro do partido, o que a fez altamente reconhecida no México e tornou seu nome uma referência na luta pelos direitos indígenas e das mulheres.

Além da política, Paredes dedicou-se à escrita, publicando livros como *Acaso, la Palabra*² e *Con la Cabeza Descubierta*³, nos quais discute os desafios que as mulheres enfrentam ao dedicarem-se à política. Recebeu inúmeras condecorações em reconhecimento a sua dedicação à luta pelos direitos das mulheres, como o Prêmio Interamericano à Participação da Mulher no Desenvolvimento Rural, concedido pelo Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (IICA), e a Medalha Mulheres que Fazem a Diferença (em inglês, Women Who Make a Difference), outorgada pelo IWF.

* * *

Senhora embaixadora, sua ligação com a Unam – com quem temos especial relação, pois formamos em 2016, com a Universidad de Buenos Aires (UBA), a Universitat de Barcelona (UB) e a Universidad Complutense de Madrid (UCM), uma rede acadêmica histórica, denominada União Ibero-americana de Universidades (UIU), que faz parte de uma ação estratégica da atual administração: aumentar a presença da USP no cenário latino e ibero-americano – e seu envolvimento com os problemas do campo me aproximam particularmente da senhora, pois também sou professor da Esalq-USP.

Essas condições deixam ainda mais especial minha honra em apresentá-la na posse da Cátedra José Bonifácio. Tenho certeza de que sua presença na USP será determinante para o aumento das relações acadêmicas e cultu-

2. Beatriz Paredes, *Acaso, la Palabra*, Cidade do México, MAPorrúa, 2004.

3. *Idem*, *Con la Cabeza Descubierta*, Cidade do México, MAPorrúa, 2008.

rais entre Brasil e México, que, aliás, já ocorreu no passado por sua intervenção. Também sei de seu interesse em aumentar as publicações conjuntas em português e espanhol, promover ações nas áreas de museus e de seu desejo, quase secreto, de juntar duas paixões – o *mariachi* e a bossa nova.

Professor Pedro Dallari, gostaria de ressaltar seu empenho bem-sucedido em fazer nossa constelação de catedráticos aumentar. A presença das estrelas Ricardo Lagos, Enrique Iglesias, Nélide Piñon, Felipe González e agora Beatriz Paredes na USP muito se deve a seu incansável esforço.

Ao ser destacado para apresentá-la, tive a oportunidade de conhecê-la melhor e admirá-la ainda mais. Seja bem-vinda, professora Beatriz Paredes, à Cátedra José Bonifácio da USP.

Apresentação

BEATRIZ PAREDES¹ ■ GERSON DAMIANI² ■ WAGNER PINHEIRO PEREIRA³ ■ MARÍA ANTONIETA GALLART NOCETTI⁴

A Cátedra José Bonifácio, coordenada pela socióloga, política e diplomata mexicana Beatriz Paredes Rangel, teve como enfoque privilegiado de seus estudos e discussões, durante o ano de 2017, o tema dos povos originários da América Latina. Esse tema se mostrou, desde o início, uma escolha acertada e necessária para aprimorar os conhecimentos dos estudantes

1. Mexicana, socióloga pela Universidad Nacional Autónoma de México (Unam). Mestre em literatura hispano-americana pela Universidad de Barcelona (UB). Autora de vários livros e diversos ensaios para revistas e periódicos. Editorialista de imprensa no México. Política, diplomata e parlamentar. Democrata de centro-esquerda e feminista.
2. Jurista e internacionalista; secretário executivo do Centro Ibero-americano (Ciba) e assessor internacional da Universidade de São Paulo (USP). Atua nas seguintes áreas: governança e cooperação, comércio exterior, resolução de conflitos e arbitragem internacional. Bacharel pela Hamilton College de Nova York, com especialização na Fondation Nationale des Sciences Politiques e na Université Paris-Sorbonne; mestre pela Humboldt-Universität zu Berlin e Freie Universität Berlin; doutor e pós-doutor pela USP, com capacitação em direito internacional privado pela King's College London.
3. Professor no Instituto de História (IH) e no Instituto de Relações Internacionais e Defesa (Irid), ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pós-doutorando em relações internacionais no Instituto de Relações Internacionais (IRI) e coordenador acadêmico-científico da Cátedra José Bonifácio, ambos da USP. Coordenador do Laboratório de História, Cinema e Audiovisualidades (LHISCA) e editor-chefe da *Revista Poder & Cultura*.
4. Antropóloga social pela Universidad Iberoamericana de México (UIA), com mais de quarenta anos de exercício profissional na pesquisa básica e aplicada, assim como na formulação, operação e avaliação de políticas e programas públicos que incidam no desenvolvimento cultural e social dos indígenas e camponeses. Foi funcionária pública em diversas instituições governamentais. Desde 2012 coordena o Programa de Becas de Posgrado para Indígenas do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) e do Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

brasileiros sobre a pouco conhecida história e o legado dos povos indígenas no espaço latino-americano.

O programa de estudos idealizado por Beatriz Paredes possibilitou principalmente aos pesquisadores da cátedra que:

- adquirissem conhecimentos históricos e contemporâneos dos povos originários da América Latina;
- identificassem os principais grupos de populações existentes nas Américas, em áreas que se transformaram, posteriormente, em colônias espanholas e portuguesas, assim como seu respectivo grau de organização social, política e econômica;
- analisassem as características dos processos de conquista e colonização dos espanhóis e portugueses na América, em relação às populações originárias;
- se familiarizassem com as políticas do Império Espanhol e do Império Português, em relação às populações indígenas, nos períodos coloniais, antes da independência dos países da região;
- conhecessem as rebeliões pós-coloniais indígenas e as políticas direcionadas às populações indígenas dos Estados nacionais “modernos”, apontando as diferenças de tratamento em diversas regiões da América Latina;
- compreendessem a situação socioeconômica atual dos principais povos indígenas nos países latino-americanos;
- identificassem o papel dos organismos internacionais, as políticas afirmativas e as lutas reivindicatórias dos indígenas nos dias atuais.

Para a realização dessa importante tarefa, a catedrática Beatriz Paredes destinou a coordenação acadêmica do programa de estudos ao historiador brasileiro Wagner Pinheiro Pereira e à antropóloga mexicana María Antonieta Gallart Nocetti. As atividades da catedrática foram, ainda, estruturadas pelo internacionalista e jurista brasileiro Gerson Damiani, secretário executivo do Centro Ibero-americano da Universidade de São Paulo (Ciba-USP).

Com o título *O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas*, esta coletânea reúne reflexões de professores, pesquisadores e intelectuais de importantes universidades latino-americanas, assim como de jovens pesquisadores e estudantes de pós-graduação, sobre a questão indígena no âmbito latino-americano, analisando assuntos relacionados às temáticas que nortearam os estudos produzidos durante as atividades da cátedra em 2017.

A temática desafiadora proposta pela catedrática marcou os diversos artigos que compõem esta coletânea, a qual se estrutura em duas partes: na primeira, Beatriz Paredes, concomitantemente com professores, intelectuais, pesquisadores da USP e de outras instituições latino-americanas contribuem com suas reflexões e perspectivas analíticas acerca da importância histórica da presença e da contribuição dos povos indígenas na América Latina; na segunda, incorporam-se as contribuições de estudantes de pós-graduação da USP que integraram o grupo de pesquisa da cátedra durante o ano de 2017, com seus estudos em distintos aspectos da temática principal.

Inaugurando o debate, Beatriz Paredes realiza, em “Una Mirada a los Otros, Reconociéndolos Nosotros”, um relato pessoal sobre sua trajetória e suas atividades como titular da Cátedra José Bonifácio ao longo de 2017. Em seu texto, a catedrática nos apresenta sua visão particular sobre a importância da escolha do tema dos povos indígenas na América Latina, assim como sua percepção acerca das dificuldades, ausências e lacunas da temática indígena nas universidades brasileiras; aponta, outrossim, diretrizes para que a USP possa desenvolver, ampliar e instigar nos estudantes brasileiros o interesse pelo conhecimento sobre os indígenas que habitam o continente.

Em “História da América Indígena: As Representações das Civilizações Ameríndias Pré-colombianas e da Conquista Europeia do Continente Americano na Historiografia e no Cinema”, o historiador Wagner Pinheiro Pereira realiza um estudo da forma como as produções cinematográficas hollywoodianas, especificamente por meio dos filmes de reconstituição histórica, representaram a história das civilizações ameríndias no período pré-colombiano. Tomando como ponto de partida a discussão historiográfica

fica sobre as questões, os problemas e as perspectivas de interpretação da história da América indígena e tendo como referências as fontes históricas (escritas e pictóricas) de época, o artigo analisa como as representações discursivas e visuais sobre os povos indígenas produzidas no séculos xv-xvi foram reapropriadas pelo cinema hollywoodiano contemporâneo com o objetivo de construir um discurso histórico e memorialístico que, durante muitos anos, monumentalizou o “heroísmo” dos conquistadores e evangelizadores europeus e transformou os ameríndios em povos “selvagens”, “bárbaros” e “atrasados”, que precisavam ser cristianizados ou até mesmo exterminados para dar lugar ao domínio dos europeus (espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses) sobre o continente americano, legitimando e justificando, assim, uma visão eurocêntrica da história da conquista e colonização da América.

No artigo “Los Incas”, Vicente Rojas Escalante, embaixador do Peru no Brasil, apresenta um panorama histórico sobre a importância da civilização inca antes da conquista espanhola, permitindo ao leitor conhecer alguns dos mais representativos aspectos políticos, sociais, econômicos, religiosos e culturais desses povos indígenas que habitaram a região andina na América do Sul.

O artigo “El Indio Reconocido” foi escrito pelo renomado etnólogo e antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) entre os anos de 1985 e 1987, tendo sido incorporado como um dos capítulos de sua obra *México Profundo: Una Civilización Negada*, publicada originalmente pela editora Grijalbo e pelo Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, em 1990. Nesse livro, o autor apontou a permanência de uma civilização indígena que o colonialismo espanhol tentou, sem êxito, erradicar do continente americano. Além disso, Bonfil Batalla constatou a existência de dois Méxicos: um “profundo”, que tem suas raízes nas civilizações indígenas milenares, responsável por dar um rosto próprio e um coração verdadeiro ao povo mexicano; e outro “imaginário”, inspirando-se em terras distantes, com culturas diferentes, todas estranhas à mexicana. Portanto, segundo destaca o autor, a história dos últimos cinco séculos do México pode ser interpretada como um confronto contínuo entre aqueles que almejam inserir a nação mexicana no projeto da civilização ocidental e aqueles que

resistem bravamente, buscando manter a herança e o legado dos modos de vida das civilizações indígenas mesoamericanas.

A decisão de Beatriz Paredes de incluir esse texto clássico da literatura hispano-americana sobre a questão indígena em nossa coletânea, possível graças à autorização para publicação concedida por Paloma Bonfil Sánchez, filha do falecido autor, deve-se ao fato de o ilustre escritor mexicano destacar a presença das culturas indígenas no dia a dia das sociedades latino-americanas. Afinal, conforme conclui o autor, os mexicanos – e por extensão os latino-americanos – são, no fundo de sua existência, indígenas.

Finalizando o conjunto de textos que contemplam os povos indígenas durante o período pré-colombiano e colonial, agora com abordagem específica para o caso do Brasil, encontra-se “Introdução a uma História Indígena”, da antropóloga luso-brasileira Manuela Carneiro da Cunha. Originalmente publicado como capítulo introdutório do livro *História dos Índios no Brasil*, organizado pela autora e editado pela Companhia das Letras, em 1992, transformou-se rapidamente em obra de referência aos estudos da história e da historiografia indígena no Brasil.

Os cinco artigos seguintes abordam questões relacionadas a políticas estatais, identidades, representações e manifestações artístico-culturais que envolveram os povos indígenas da América Latina no período contemporâneo (séculos XIX-XXI).

No artigo “José Bonifácio e a Questão Indígena no Projeto de Construção do Estado Nacional Brasileiro: Uma Apresentação de ‘Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil’ (1823)”, o historiador Wagner Pinheiro Pereira discute como a questão indígena foi tratada no projeto político de José Bonifácio de Andrada e Silva, uma das personalidades políticas e intelectuais mais ilustres do Brasil durante o Primeiro Reinado (1822-1831), que dedicou atenção especial à análise dos povos indígenas do país, como se pode observar pela quantidade de escritos que o autor destinou ao estudo desse tema em particular. Para isso, o historiador apresenta aspectos importantes da biografia do Patriarca da Independência, identificando o pensamento político-ideológico do autor, e descreve, em linhas gerais, como a questão indígena ganhou destaque na elaboração de seus principais projetos políticos que almeja-

vam a construção e a consolidação do Brasil como uma nação moderna e civilizada.

Na sequência, o leitor tem a oportunidade de ler, em versão integral e original de época, o valioso documento histórico “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Imperio do Brazil” (1823), que Bonifácio escreveu originalmente para as Cortes de Lisboa e, depois da Independência do Brasil, reapresentou à Assembleia Constituinte de 1823 com o intuito de desenvolver uma política efetiva de integração do indígena à sociedade brasileira. A presença desse importante documento na coletânea deve-se ao fato de sua relevância histórica, já que pode ser considerado o primeiro grande estudo a apresentar e discutir uma agenda política que visava desenvolver formas de pacificação, “civilização”, proteção e integração das nações indígenas ao nascente Estado-nação brasileiro. Além de sua temática, ousada para a época, o documento histórico ganha ainda maior relevância pelo fato de ter sido idealizado por Bonifácio, ilustre estadista brasileiro, que pregava o fim da escravidão e a integração dos indígenas do Brasil como aspectos fundamentais para a verdadeira união e o progresso da sociedade brasileira.

O artigo seguinte, “Bolívia: Mundo Indígena y Autonomías Regionales”, do historiador e ex-presidente da Bolívia Carlos Diego Mesa Gisbert, apresenta um panorama histórico instigante sobre a forma como a questão indígena foi tratada na Bolívia, desde o momento da formação do Estado nacional boliviano no século XIX até as perspectivas contemporâneas em relação ao papel dos indígenas na sociedade boliviana do século XXI. Desarte, o texto se destaca tanto pela visão histórica acurada pelo olhar do historiador como pelas questões políticas delineadas ao longo dos séculos e discutidas pela visão de um líder político que foi presidente da Bolívia de 2003 a 2005.

Em “Política Indigenista en México (1910-2012): Un Repaso de Objetivos y Acciones”, a antropóloga mexicana María Antonieta Gallart Nocetti realiza um importante mapeamento dos antecedentes e dos contextos que na história mexicana deram lugar a políticas estatais que foram aplicadas a populações indígenas. Descreve os objetivos dessas políticas e seleciona as principais ações da luta armada revolucionária, o estabelecimento do

primeiro modelo institucional especializado para a atenção dos indígenas do México e a institucionalização do próprio indigenismo. Essa política é mantida com suas nuances, para abordar a necessidade de coexistência entre diferentes povos, considerar o respeito pela identidade e o respeito pelos direitos de povos e comunidades indígenas.

Subsequentemente, o ensaio “Lendas e Mitos Huni Kuin: A Jiboia Branca, Duá Busen e o Nascimento do *Nixi Pae*”, do internacionalista e cineasta documentarista Gerson Damiani em coautoria com o antropólogo e líder *huni kuin* Yawa Banê Kaxinawá, retrata uma passagem da lenda mencionada no título, com base na realização cinematográfica documental conduzida desde 2006 em meio à nação Huni Kuin Kaxinawá – território que se estende ao longo do rio Jordão, entre o Peru e o estado brasileiro do Acre – pelos autores. O artigo, além de apresentar um breve olhar acerca das lendas originárias de indígenas brasileiros, aborda a temática linguística, com base no idioma *hãtxa kuin*, ainda não codificado na forma escrita. O objetivo adjacente é demonstrar sua complexidade e relevância para pesquisas vindouras.

O capítulo de encerramento dessa primeira parte da coletânea, “Ocupação Territorial e Produção de Alimentos dos Povos Originários da América Latina: Maias, Astecas, Incas e Indígenas do Brasil no Contexto de Sua Expansão e Decadência”, do cientista agrônomo e urbanista Volker Minks, apresenta uma visão histórica e panorâmica sobre o modo de vida dos povos originários da América Latina, elucidando os fatores ecológicos e antropofísicos que levaram ao florescimento de suas sociedades e ao seu posterior declínio. Trata-se de uma abordagem relevante e inovadora do *modus vivendi* das civilizações referidas.

A segunda parte da obra destina-se aos artigos elaborados pelos estudantes de pós-graduação da USP, que integraram o grupo de pesquisa da Cátedra José Bonifácio em 2017. Os temas abordados nos artigos refletem o esforço realizado pelos pesquisadores na análise e reflexão sobre temas relacionados às várias dimensões da presença indígena no continente americano, que foram instigados nos debates conduzidos pela titular da cátedra, Beatriz Paredes, durante os encontros com os pesquisadores. Como já ocorrido nas quatro coletâneas anteriores, a iniciativa

de incorporar os trabalhos resultantes de pesquisa dos estudantes nesta obra é consoante com a visão do professor Pedro Dallari, coordenador-geral da Cátedra José Bonifácio e do Ciba, de incorporar a experiência universitária multidisciplinar à produção acadêmico-científica da cátedra, aspecto que tem gerado excelentes resultados por meio do desenvolvimento de trabalhos com enfoque original. Os primeiros artigos realizam análises sobre identidades e representações culturais dos povos indígenas na América Latina.

O artigo que abre a segunda parte da coletânea, “O Cristo-Índio: As Alegorias dos Povos Indígenas das Américas no Filme *A Idade da Terra* (1980), de Glauber Rocha”, de autoria de Quezia Brandão, apresenta uma das representações e alegorias do indígena na produção artístico-cultural brasileira contemporânea, por meio da análise do personagem Cristo-Índio do último filme de Glauber Rocha, o mais importante cineasta brasileiro. O texto tem o mérito tanto de discutir o tema do viés das representações e alegorias históricas do indígena na América (contemplando todos os principais períodos históricos desde a América pré-colombiana até a década de 1980) como de apresentar uma imagem do indígena no período contemporâneo que rompe com os imaginários concebidos ao longo dos séculos, mostrando, a partir daquele momento, o indígena assumindo um papel importante na luta revolucionária latino-americana contra o imperialismo dos Estados Unidos e da Europa.

Em “Entre Mitos e Livros: Identidade Cultural da América Latina na Literatura”, Edson Capoano procura recuperar de forma instigante – por meio do trabalho de uma rede de jornalistas do Programa Balboa/Curso Iberis – os mitos mais representativos das lendas dos povos indígenas presentes nas obras literárias de alguns países da América Latina, que simbolizam a identidade nacional coletiva desses povos. Por meio de um enfoque que privilegia uma metodologia qualitativa, o autor emprega referenciais teóricos provenientes da mitologia, identidade e cultura para empreender os estudos de casos das obras literárias selecionadas e, a partir de então, identificar as imagens estabelecidas sobre os povos latino-americanos e os espaços das representações indígenas nesses contextos.

Os dois próximos artigos dedicam-se à análise dos povos indígenas durante o processo de conquista, colonização e evangelização da América no século XVI.

O artigo “Oralidade, Escrita e Cosmovisão em Culturas Indígenas na América Latina”, de Douglas Gregorio Miguel, realiza uma análise da passagem da cultura oral dos povos indígenas da América Latina para a cultura escrita dos conquistadores europeus, com base na compreensão do significado dos códices do Novo Mundo. Nesse aspecto, o autor apresenta uma discussão acurada sobre as relações de contato entre as culturas europeia e indígena e a representação cosmológica.

Em “José de Anchieta: Um Missionário Singular do Contexto Ibero-americano no Alvorecer do Século XVI”, Sônia Maria de Araújo Cintra aborda, dentro do processo de conquista, colonização e evangelização da América portuguesa, mais especificamente a ocorrida no território que abrange as capitanias de São Vicente e do Espírito Santo nos primórdios do século XVI, a relação entre indígenas e portugueses por meio do estudo aprofundado da produção literária jesuítica e do trabalho de evangelização do padre José de Anchieta, cognominado o Apóstolo do Brasil.

Os três artigos seguintes discorrem sobre as tradições orais e visuais atinentes aos indígenas e à reflexão dos artistas e intelectuais sobre o lugar dos indígenas na América Latina.

Em “Tradições Orais e Visuais dos Povos Originários da América Latina: Experiências da Comunidade Cabari (AM)”, Antônio Fernandes Góes Neto apresenta, por meio de um enfoque antropológico, a questão da língua e das formas de expressão cultural da comunidade indígena Cabari. Em seu estudo, o autor relata o histórico da região e da formação e preservação da comunidade indígena do Alto do Rio Negro, situado entre Brasil, Colômbia e Venezuela, onde são falados mais de vinte idiomas; apresenta, outrossim, o trabalho de desenvolvimento local que tem o intuito de valorizar as línguas e culturas desses povos. Desse modo, o artigo procura mostrar como as tradições orais e visuais são, atualmente, práticas norteadoras de experimentos potenciais para o fortalecimento da diversidade cultural e da aproximação de temas de pesquisa, por meio de trabalhos colaborativos.

No artigo “De Moema a Gisele: Imagens do Corpo e da Paisagem no Brasil”, Alessandro Sbampato realiza um estudo da relação entre a paisagem natural-cultural e os habitantes indígenas na configuração de uma imagem e representação do Brasil e do índio ao longo da história. Por meio de uma análise que contempla momentos históricos marcantes – da chegada dos portugueses ao continente americano aos dias de hoje – que são mapeados por intermédio de um rico *corpus* documental (literário e visual), o artigo revela as várias metamorfoses sofridas nas representações dos indígenas e do Brasil e como elas transformaram nossas visões sobre o país e seus primeiros habitantes.

Em “Reconhecimento dos Povos Latino-americanos entre Suas Próprias Nações: Uma Questão de Identidade ou de Interesse?”, os autores Rita de Cássia Marques Lima de Castro e Paulo Sérgio de Castro realizam uma discussão a respeito do reconhecimento dos povos latino-americanos entre suas próprias nações, isto é, a identificação das distintas etnias em seus próprios territórios por seus pares, vista como questão secular na América Latina. Depois da realização de leituras de artigos e jornais acadêmicos sobre o tema, os autores identificam e dissecam uma série de elementos tidos como fatores que impactam no reconhecimento do outro como parte da comunidade onde habitam, tais como: o parasitismo metropolitano; a coexistência de dois mundos históricos; a etnia como um demarcador de categorias sociais; a forma federativa do Estado e as relações sociais dela advindas – entre outros elementos, a língua, a cultura e o racismo. Com base nesses aspectos, os autores procuram investigar o papel atribuído aos povos autóctones na configuração das identidades nacionais latino-americanas.

Os três últimos artigos tratam da luta pelos direitos indígenas e das dificuldades da inserção cidadã dos índios nas sociedades contemporâneas.

No artigo “Um Ano da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas: Contribuições Efetivas ao Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos”, Ayrton Ribeiro de Souza analisa a efetividade e os elementos inovadores trazidos pelo documento de 2016 no âmbito da proteção jurídica dos povos indígenas no Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos (SIPDH):

Levando em consideração a prévia existência da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (1989), da Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas (2007) e da jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) em casos envolvendo populações nativas no continente americano – com o apoio da Relatoria sobre Direitos dos Povos Indígenas da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) –, indaga-se que contribuições a declaração aprovada pela Organização dos Estados Americanos (OEA) traz para o SIPDH, na defesa dos povos indígenas.

Já o artigo “O Panorama Atual dos Direitos Humanos da Criança Indígena Brasileira”, de Marco José Domenici Maida, pretende agregar elementos reflexivos ao campo do indigenismo contemporâneo na medida em que analisa a pertinência de tratados internacionais para comunidades tradicionais indígenas. Com base no conhecimento acumulado no Brasil sobre as infâncias indígenas e considerando suas particularidades, discute-se a legitimidade de fazer valer as três maiores normativas internacionais relacionadas ao tema em questão: a Convenção sobre os Direitos da Criança (1989), a Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais (1989) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007). Analisando marcos regulatórios, políticas públicas produzidas no Brasil e os tratados internacionais mencionados, o autor verifica a complexidade da questão e a necessidade de uma reflexão interdisciplinar a fim de se obter uma visão mais próxima possível da realidade de cada povo indígena, o que poderá contribuir para desenhos de políticas descentralizadas, descolonizantes e culturalmente negociadas no futuro.

O último artigo, “O Indígena no Contexto Urbano: O Caso da Cidade de São Paulo”, de Kelly Komatsu Agopyan, coloca em foco o atual contexto de urbanização que também impacta a vida de etnias indígenas tanto no Brasil como no resto do mundo. Em alguns países, a maior parte da população indígena já vive em centros urbanos, segundo relatório do Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (ONU-Habitat). Muitas vezes, a urbanização dos povos indígenas é forçada, causada pelo crescimento desenfreado e mal planejado das cidades, baseado em

uma lógica de privatizações e desregulamentação do uso do solo urbano que invade terras indígenas (TIs). Por vezes, parte dessa população tem de migrar para as cidades, fugindo de desastres naturais, da desapropriação, ou quando se vê privada de suas fontes de subsistência, tendo de buscar melhores condições de vida. No entanto, essa situação frequentemente permanece à sombra do debate da gestão pública urbana.

Ao final da coletânea encontra-se anexo o texto “Beatriz Paredes: Presencia Mexicana en Brasil”, que brinda o leitor com uma entrevista que a catedrática concedeu ao professor Pedro Dallari em 2017 para a *REB: Revista de Estudios Brasileños*, publicada pelo Centro de Estudios Brasileños da Universidad de Salamanca (Usal), Espanha. Com essa entrevista, é possível conhecer, de forma mais aprofundada, o pensamento e as propostas de Beatriz Paredes em relação a diversas questões que permearam suas reflexões e mobilizaram seus trabalhos durante o tempo em que atuou como titular da Cátedra José Bonifácio.

A inestimável e significativa contribuição dos autores para a composição desta coletânea recebe nossos agradecimentos, que também são estendidos, com o devido reconhecimento, a todos os estudantes que integram o grupo de pesquisa da Cátedra José Bonifácio, pelo aporte científico ao debate sobre as temáticas que embasam o trabalho coletivo por meio de sua participação nas atividades desenvolvidas.

Agradecemos à Edusp, representada particularmente pela professora doutora Valeria De Marco, assim como a todos os membros da equipe responsável pelo esmerado trabalho de produção editorial desta coletânea.

Finalmente, agradecemos ao Banco Santander e à USP, representada, durante a produção do conteúdo deste livro, pelo então reitor, professor doutor Marco Antonio Zago, pelo contínuo apoio à iniciativa no âmbito do Ciba-USP.

PRIMEIRA PARTE

Una mirada a los otros, reconociéndolos nosotros

BEATRIZ PAREDES¹

Mi primer contacto con la Universidad de São Paulo (usp) fue a través de grandes maestros de esa institución. Llegaba a Brasil como representante diplomática de México, y, aunque mi relación de conocimiento y aprecio por ese gran país era mucha, todavía existían muchos secretos a develar para que pudiera afirmar que conocía las claves para comprender al coloso de América del Sur. Como resulta evidente, yo admiraba al país de mi adscripción y tenía un verdadero gusto por sus ciudadanos.

Pues bien, resulta que en São Paulo el Consulado de México estaba encabezado por un compatriota que era todo un personaje. Conocedor de la realidad paulista, con varios años de desempeño en esa plaza, poseía un marco de relaciones muy representativo y una mirada aguda sobre el acontecer de esa gran urbe, a no dudarlo, la gran metrópoli de Brasil. José Gerardo Traslosheros Hernández era, además, un individuo amable e hiperactivo, características que yo valoraba y me llevaron a identificarme rápidamente con él.

Yo había visitado São Paulo desde el año 2000, cuando, como presidenta del Parlamento Latinoamericano (Parlatino), tuve mi oficina en un espléndido edificio diseñado por Oscar Niemeyer, el Memorial de América Latina. Durante tres años consecutivos viajé periódicamente a

1. Mexicana, socióloga por la Universidad Nacional Autónoma de México (Unam). Máster en literatura hispanoamericana por la Universidad de Barcelona (ub). Autora de varios libros y diversos ensayos para revistas y periódicos. Editorialista de prensa en México. Política, diplomática y parlamentaria. Demócrata de centroizquierda y feminista.

esa ciudad para presidir las sesiones del órgano parlamentario regional, y llegaba al aeropuerto de Guarulhos dispuesta a enfrentar heroicamente el tráfico para llegar a mi oficina, en el traslado de la terminal aérea a la zona urbana. Aunque mi condición de mexicana, residente de la Ciudad de México, me tenía familiarizada con embotellamientos permanentes y tráfico a vuelta de rueda, vivenciar el tráfico paulista me provocaba siempre una reflexión sobre la necesidad de repensar las grandes metrópolis de América Latina, en varios de sus vectores principales, de manera muy significada, el de la movilidad urbana.

Como ya afirmé, yo había visitado São Paulo desde el año 2000, pero no me atrevería a decir que la conocí. São Paulo no es una ciudad fácil de conocer, requiere de un traductor, precisa de un introductor que ya haya invertido tiempo de su vida y talento para develar sus secretos y descubrir su perfil, su verdadero rostro de ciudad pluricultural, con una intensa vocación por el arte y la cultura. En dos intensas semanas, gracias a la guía de Gerardo Traslosheros y su equipo de trabajo, descifré más la ciudad y a los paulistas que en tres años de periódicas visitas.

Comprender São Paulo es aproximarse necesariamente a su alma: la USP. Fue así que llegué a ella, en mi afán de acercarme a la ciudad, de interpretar correctamente los elementos constitutivos de la dinámica de la urbe, característicos y caracterizantes de su sociedad. Tuve la suerte, además, de que una de mis primeras presencias como embajadora coincidiera con un episodio extraordinario: la inauguración de la Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin (BBM), cuyo acervo fue donado por la familia Mindlin a la USP. Soy una amante de los libros. Se encuentran entre mis pasiones principales. Y descubrir el hecho extraordinario de cómo un bibliófilo de la calidad de José Mindlin donaba a la universidad el patrimonio constituido a lo largo de décadas de esmerado coleccionista era, para mí, toda una revelación: la de la confianza y amor que importantes personalidades tenían por la universidad y la disposición de esta institución para establecer grandes y trascendentes proyectos culturales, como la BBM. Quizá fue ese día cuando decidí que era esencial aproximarme más a la universidad, y lograr que dos grandes universidades de América Latina, la USP y la Universidad Nacional Autónoma

de México (Unam), mi *alma mater*, estrecharan lazos, impulsar que realmente se vincularan.

Afortunadamente, a través de la profesora Maria Arminda do Nascimento Arruda, había tenido la oportunidad de conocer al rector Marco Antonio Zago, quien, coincidentemente, es doctor en medicina, profesión que ejerce también el rector de la Unam, el doctor José Ramón Narro Robles, con quien me unen lazos de entrañable amistad. Esa feliz coincidencia y, desde luego, la voluntad política de ambos, facilitaron el acercamiento entre los titulares académicos de las comunidades universitarias más grandes de nuestra región, contactos que fructificaron en la suscripción de un convenio fundamental entre grandes universidades de América Latina y Europa: la USP (Brasil), la Unam (México), la Universidad Federal de Rio de Janeiro – UFRJ (Brasil), la Universidad de Buenos Aires – UBA (Argentina), la Universidad Complutense de Madrid – UCM (España) y la Universidad de Barcelona – UB (España). Ese instrumento y esa gran asociación marcan una pauta en la cooperación universitaria iberoamericana.

Dicen que, cuando una cosa va a suceder, los astros conspiran a través del acomodo propiciatorio. Es así que se alinearon los astros para que recibiese yo la invitación de la USP para participar en la Cátedra José Bonifácio. Uno de los elementos fue, ya mencionado, mi participación en el acercamiento de dos grandes universidades. Otro, la disposición y el apoyo del catedrático Felipe González, mi antecesor en la cátedra, político relevante de Iberoamérica, cuya biografía, consistencia y profesionalismo son una inspiración para mí, desde hace muchos años, así como de los demás catedráticos que habían participado con anterioridad. Sin embargo, debo confesar que la magia de la escritora brasileña Nélida Piñon y su habilidad para hacer artilugios constructivos fueron determinantes para que las autoridades universitarias pensaran en mí para ocupar la honrosa encomienda de titular de la cátedra. Agradezco a todos ellos, y, desde luego, a los profesores del Instituto de Relaciones Internacionales (IRI) de la universidad, su invitación y acompañamiento a lo largo de estos doce meses que he participado en la cátedra.

Cuando recibí la invitación, más que una distinción personal, entendí que estaban convocando a una mexicana que, además, tenía el alto honor

de representar a su país en Brasil. Estaban invitando, también, a una universitaria, egresada de la Unam, la universidad pública con mayor población estudiantil en América y una de las mayores del mundo. La selección del tema que constituiría la materia de la cátedra debía, desde mi perspectiva, considerar estos dos aspectos: mi condición de mexicana y mi condición de egresada de una universidad que ha sido fundamental en la movilidad social de mi país, y con impacto en otros países de Centroamérica. Quería que mi tema constituyese una aportación original, que enriqueciese la oferta de conocimientos que transmite la USP a sus alumnos y que representara una temática poco abordada en esa universidad. Mi pretensión también era llamar la atención al alumnado de la universidad sobre la problemática que afecta a miles de compatriotas suyos y otros tantos de América Latina en ese papel que también tiene la universidad de profundizar el conocimiento y la toma de posición de sus educandos sobre temas cruciales para la región. Reconozco que me afectaba un prejuicio: la presunción de que, a la mayoría de los estudiantes de la universidad y, desde luego, a la mayoría de los paulistas, el tema indígena no les interesaba en lo más mínimo, era una cuestión distante y exótica, vista como algo que afectaba a otros países o, cuando más cerca, a otras regiones de Brasil, y que los aborígenes brasileños aún se encontraban en estadios muy atrasados en relación al conjunto de la sociedad brasileña. Eso pensaban. Algo más ligado al folclore que a la realidad sociodemográfica nacional.

Vino después un comentario de Pedro Dallari, director del IRI, que me transmitió una opinión de don Enrique Iglesias, y ¡ya!, todo listo, la cátedra sería sobre los pueblos originarios de América Latina. A partir de esa decisión nos embarcamos en una aventura intelectual y de recreación, pues nos propusimos ampliar los alcances de la cátedra a otras áreas de la universidad que pudieran interesarse en el tema. Evidentemente, para mí representaba, también, la oportunidad de profundizar en la problemática de los diversos pueblos indígenas que se encuentran en distintas regiones de Brasil. El grupo de investigadores que se inscribieron al curso fue de lo más interesante y alentador, significándose porque varios de ellos habían trabajado, o permanecido por un tiempo, en poblaciones indígenas,

lo cual implicaba que era un grupo conocedor, exigente académicamente, pero enterado y decidido a aprender más.

Como mexicana, me sentí muy orgullosa al constatar el conocimiento acerca de los antecedentes de las civilizaciones mesoamericanas que tiene un destacado grupo de profesores de la USP, encabezados por el profesor Eduardo Natalino dos Santos, erudito en la descripción del sentido de los códices prehispánicos y convencido estudioso en la materia. Ello y la colaboración de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) de la universidad nos permitieron, con el apoyo del Consulado de México en São Paulo, llevar a cabo una exposición de códices mesoamericanos, que constituyó una actividad sin precedente en la universidad de divulgación de los antecedentes de las culturas originales.

El programa del curso fue intenso e intensivo. Espero que haya dejado en los estudiantes el propósito de profundizar más sobre los pueblos originarios de América Latina y, especialmente, sobre los pueblos originarios que habitan en distintas regiones de Brasil. Si ese objetivo se logró, me daré por satisfecha. Seguramente, el libro del que forman parte estas notas y que recoge los ensayos de los investigadores que tomaron el curso, y algunos textos de especialistas en la materia, coadyuvará también a despertar o acrecentar el interés que por los pueblos originarios tenga el lector. Así deseo que suceda. Así espero que pase.

Para concluir esta breve introducción, voy a lanzar un desafío a la USP, con la convicción de que dispone de los recursos, tanto por la calidad de su profesorado como por los recursos materiales existentes, para llevar a cabo los planteamientos que sugiero:

- Armar un concurso docente y encargar un programa de estudios sobre las poblaciones indígenas en Brasil: antecedentes, desarrollo y realidad contemporánea. Estoy convencida de que será algo de la mayor relevancia para la comprensión integral del país y para que los alumnos de la USP tengan una visión más completa de su realidad nacional. La materia Pueblos Originarios de Brasil podrá impartirse en las carreras de ciencias sociales (antropología) y historia. Ese programa puede ser del mayor interés de las universidades del área amazónica y de otras regiones del país.

- Solicitar a la BBM que integre en una sola sección todos los libros de su acervo que se relacionan con los pueblos indígenas de Brasil, para que sea de fácil acceso a los estudiosos que realizan consultas en la materia. La biblioteca dispone de un valiosísimo arsenal de libros sobre las poblaciones indígenas, lo cual merece ser consultado.
- Siendo São Paulo una ciudad con tantas avenidas y sitios de interés denominados con vocablos en tupí-guaraní, se sugiere ampliar la divulgación de las clases de enseñanza del idioma tupí para los alumnos que se interesen en ello y patrocinar una investigación sobre la historia de esa lengua y su vigencia en cuántos y cuáles grupos poblacionales.

Finalmente, quiero agradecer la sustantiva colaboración para la realización de las aulas que integraron la Cátedra José Bonifácio, en 2017, de la profesora María Antonieta Gallart Nocetti, de México; de los profesores Gerson Damiani, Wagner Pinheiro Pereira y Gustavo Gallegos, de Brasil, todos ellos, desde distintos ángulos, fueron claves para los resultados de los trabajos. A las autoridades universitarias y a las del IRI, mi gratitud imprecadera. Es un honor, que atesoro en mi memoria, haber fungido como catedrática de esa gran universidad. Quise sacudir la conciencia universitaria, preocupándoles por una problemática y una temática por las cuales yo tengo un enorme compromiso.

Con nosotros o sin nosotros, algo sucederá.

História da América indígena: as representações das civilizações ameríndias pré-colombianas e da conquista europeia do continente americano na historiografia e no cinema

WAGNER PINHEIRO PEREIRA¹

A América sempre soube, desde os seus primórdios, onde se situa a arte. A sua arte que, originária de expressões sincréticas, guarda o desassossego inicial imposto pelos invasores às civilizações autóctones, as quais, contudo, souberam resguardar ao longo dos séculos o destino narrativo do continente. Foram elas que, junto às demais etnias que se instalaram mais tarde nas Américas, liberaram a criação de urdiduras narrativas consoantes com enredos carnosos, côncavos, carnavalescos. [...] Graças assim a tantos instigantes escribas, auscultamos as vísceras da História, reinventamos a linguagem dos mortos e os devolvemos à vida.

NÉLIDA PIÑÓN²

A hora do livro — ou melhor, o milênio do livro, observou Gore Vidal — já era. Se a palavra impressa superou a tradição oral, o cinema e a televisão eclipsaram a suprema invenção de Gutemberg. Vidal sugere que cedamos ao inevitável, que descartemos o sistema educacional vigente e que apresentemos o passado aos jovens através do cinema. A ideia não é tão radical assim, nem sequer tão profética. Muitos professores de História, tendo como alunos telespectadores inveterados, vêm dedicado bom tempo de aula a filmes como 1492: A Conquista do Paraíso, Gandhi e Malcolm X³. As distribuidoras de vídeo têm nos colégios um mercado

1. Professor de História da América e História da Cultura Audiovisual no Instituto de História (IH) e no Instituto de Relações Internacionais e Defesa (Irid), ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenador acadêmico-científico da Cátedra José Bonifácio da Universidade de São Paulo (USP), coordenador do Laboratório de História, Cinema e Audiovisualidades (LHISCA) e editor-chefe da *Revista Poder & Cultura*.
2. Nélda Pinõn, *Filhos da América*, Rio de Janeiro, Record, 2016, pp. 388 e 398.
3. *1492: A Conquista do Paraíso* (título original: *1492: Conquest of Paradise*), direção: Ridley Scott, França/Espanha, Gaumont/Légende Films/France 3 Cinéma/Due West/Cyrkfilms/Mi-

importante. E filmes antigos continuamente reprisados na televisão funcionam como uma escola noturna, um grande repositório de consciência histórica em nossos Estados Unidos da Amnésia. Para muita gente, a História hollywoodiana é a única história que existe.

MARK C. CARNES⁴

O presente estudo pretende realizar uma análise da forma como as produções cinematográficas hollywoodianas, especificamente os filmes de reconstituição histórica, representaram a história dos povos indígenas no período da América pré-colombiana. Tomando como ponto de partida a discussão historiográfica sobre as questões, os problemas e as perspectivas de interpretação da história da América indígena e tendo como referência as fontes históricas (escritas e pictóricas) de época, este artigo analisa como as representações discursivas e visuais sobre os povos indígenas produzidas nos séculos xv-xvi foram reapropriadas pelo cinema hollywoodiano com o objetivo de construir um discurso histórico e memorialístico que, durante muitos anos, monumentalizou o “heroísmo” dos conquistadores e evangelizadores europeus e transformou os ameríndios em povos “selvagens”, “bárbaros” e “atrasados”, que precisavam ser cristianizados ou até exterminados para dar lugar ao domínio dos europeus (espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses) sobre o continente americano, legitimando e justificando, assim, uma visão eurocêntrica da história da conquista e colonização da América.

Por sua vez, cabe destacar também que nos últimos anos têm surgido produções cinematográficas latino-americanas que buscam recuperar a importância e o legado históricos dos ameríndios e de sua rica identidade

nistère de la Culture/Ministerio de Cultura, 1992 (154 min, son., color.); *Gandhi*, direção: Richard Attenborough, Reino Unido/Índia/Estados Unidos, International Film Investors/National Film Development Corporation of India (NFDC)/Goldcrest Films International/Indo-British Films, 1982 (191 min, son., color.); *Malcom X*, direção: Spike Lee, Estados Unidos/Japão, Largo International/Jvs Entertainment Networks/40 Acres & A Mule Filmworks, 1992 (202 min, son., color.).

4. Mark C. Carnes (org.), *Passado Imperfeito: A História no Cinema*, trad. José Guilherme Correa, Rio de Janeiro, Record, 1997, p. 9.

e cultura, passando a apresentar o outro lado da história da América indígena, tanto durante o período pré-colombiano como o da conquista e da colonização europeia, agora representado pela visão dos indígenas que, apesar de terem sido derrotados, resistiram física e culturalmente contra a presença dos conquistadores europeus no continente americano.

História e historiografia da América indígena: questões, problemas e perspectivas de interpretação

Durante muito tempo, os historiadores apresentaram a história da América por meio de um discurso narrativo que tinha início somente a partir da chegada dos navegantes europeus ao continente americano. Inserida no cenário histórico da expansão marítimo-comercial europeia dos séculos xv-xvi, essa narrativa colonialista, enaltecida da gloriosa Era das Grandes Navegações e Descobrimentos, consolidava a visão de que a América só passou a existir de fato com a chegada das embarcações espanholas de Cristóvão Colombo às Índias Ocidentais, um ilhéu das Bahamas que o navegador genovês nomeou de São Salvador, em 12 de outubro de 1492.

A noção incorreta de “descobrimento da América”, popularizada a partir de então, transformava a história da América em mero complemento da história da Europa, já que os europeus se apresentaram como os verdadeiros responsáveis por inserir o continente americano no mapa-múndi da época e os povos ameríndios dentro de um critério que os inferiorizava na cadeia evolutiva da “história das civilizações”.

Por sua vez, as análises contemporâneas, como as dos estudiosos Ella Shohat e Robert Stam, têm se destacado por assumirem uma perspectiva crítica em relação à historiografia clássica, chamando a atenção para o fato de que, tal como ocorrera no caso da África,

As Américas de antes da Conquista foram vítimas do mesmo processo duplo de mistificação e difamação. A historiografia convencional muitas vezes pinta um quadro ufanista da vida na Europa durante a época do “descobrimento”. A verdade, entretanto, é que grande parte do continente europeu na época era palco

de guerras fratricidas, de rebeliões camponesas e de diversas formas de violência patrocinadas pela Igreja que reduziram drasticamente a expectativa de vida (a média oscilava entre vinte e trinta anos). Por outro lado, as Américas, embora não fossem o paraíso terrestre pintado pela fantasia primitivista europeia, eram bem povoadas por habitantes relativamente bem alimentados que desconheciam diversas doenças comuns na Europa. Embora os europeus chamassem o continente de Novo Mundo, alguns de seus territórios haviam sido ocupados há pelo menos 30 mil anos, a ponto de fazer muitos intelectuais questionarem a prioridade do chamado Velho Mundo. Os europeus também diziam que as terras estavam “desocupadas”, mas estimativas contemporâneas calculam que entre 75 a 100 milhões de pessoas viviam nas Américas em 1492. Esses povos possuíam uma variedade ampla de sistemas sociais, desde grupos igualitários de caça e coleta até reinos e impérios baseados em uma hierarquia opressiva. A despeito do estereótipo positivo associado ao “indígena ecológico”, suas práticas reais eram bem variadas, embora raramente tão destrutivas quanto as europeias. Os povos nativos falavam centenas de línguas distintas, constituíam estruturas matriarcais e patriarcais e demonstraram sem dúvida que eram capazes de viver e se governar em contextos diversos. Suas realizações incluíam a agricultura baseada em práticas ecológicas, sistemas de irrigação, calendários bastante complexos, rotas comerciais que se estendiam por centenas e até milhares de quilômetros sobre terra e mar (como a que saía de Cuzco), cidades bem planejadas como Tenochtitlán e Cahokia e arranjos sociais sofisticados como aqueles da confederação dos iroqueses ou das cidades-estados astecas e dos incas. O zero como base da matemática já era conhecido pelos maias pelo menos meio milênio antes de ser descoberto pelos asiáticos (a Europa aprenderia a lição mais tarde, com os árabes).

A noção de que os povos nativos são pré-históricos ou povos sem história — no sentido de não possuírem nem registros históricos nem qualquer tipo de desenvolvimento significativo que mereça o nome — é outro equívoco europeu⁵.

5. Ella Shohat e Robert Stam, *Crítica da Imagem Eurocêntrica: Multiculturalismo e Representação*, trad. Marcos Soares, São Paulo, Cosac Naify, 2006, pp. 94-96 (Cinema, Teatro e Modernidade).

Na mesma perspectiva crítica, o historiador brasileiro Ronaldo Vainfas alerta para os cuidados que os estudiosos da área de história da América devem ter para também não incorrerem aos erros e armadilhas consolidados ao longo dos séculos pela perspectiva histórica/historiográfica colonialista e eurocêntrica. Segundo o historiador:

“A história dos povos sem história”: a expressão de Henri Moniot aplica-se, ao menos em parte, ao estudo das sociedades e culturas da América antes da chegada dos europeus. Em primeiro lugar, pela tendência europocêntrica do enfoque histórico, acostumado a contemplar aqueles povos à luz da colonização e da cultura ocidental, como se a razão de ser das culturas americanas fosse dada pela situação colonial. Em função disto, é frequente no estudo destes povos pelos historiadores, mesmo quando voltados para períodos anteriores à conquista, o uso de categorias como “bárbaro” ou “civilizado”, “selvagem” ou “primitivo”, e até mesmo a noção de “índio” – que não deixa de ser uma construção da linguagem colonizadora. Reconhecer plenamente a originalidade das culturas americanas é certamente uma tarefa difícil: é quase como fazer uma outra história, buscar novas categorias e novas perguntas⁶.

Conforme já pode ser observado, indubitavelmente, a (re)escrita da história da América não se trata de uma tarefa simples para o historiador americanista contemporâneo, já que a própria construção da narrativa histórica dos povos e dos países americanos é vista de um ponto de vista historiográfico europeu que trata a América como uma resultante histórica da Europa. Da mesma forma, destaca-se o fato de a historiografia contemporânea sobre história da América ter herdado formas de designações de seus balizamentos históricos – “história da América pré-colombiana”, “história da América colonial” e “história da América independente” –, que atribuem papel de proeminência europeia à história americana, que, por sua vez, faz a história do continente americano se tornar estranha para os próprios americanos, conforme exposto a seguir.

6. Ronaldo Vainfas, *Economia e Sociedade na América Espanhola*, Rio de Janeiro, Graal, 1984, p. 21 (Biblioteca de História, 11).

Fase “pré-histórica” do continente americano que indica o período em que os europeus ainda não haviam estabelecido contato com as populações autóctones da América, os termos mais comuns utilizados para definir esse período – “América pré-histórica” e/ou “América pré-colombiana” – são problemáticos por apresentarem uma visão de mundo da perspectiva discursiva colonialista e eurocêntrica que desvaloriza a importância, a especificidade e a singularidade da história americana, descartando um longo período que vai do povoamento humano do continente americano até a queda das civilizações ameríndias pelos processos de conquista europeia no fim do século xv e início do século xvi.

Tendo-se em vista que o termo “pré-história” é carregado de conteúdo evolucionista e preconceituoso, advindo do cientificismo que marcou as ciências humanas no século xix, ele começou a ser questionado pelos historiadores contemporâneos principalmente a partir da segunda metade do século xx. O ponto de partida dessa contestação historiográfica era o de que não somente as civilizações que desenvolveram formas de escrita poderiam ser consideradas capazes de produzir história como também os povos iletrados, que eram relegados à condição de “bárbaros selvagens”⁷. Nesse sentido, o termo “pré-história” tem sido substituído pelos historiadores contemporâneos por “história dos povos sem escrita”, cujo trabalho de reconstituição é realizado com o apoio da arqueologia e da paleontologia.

Da mesma forma, o uso do termo “América pré-colombiana” para denominar o período da história dos povos ameríndios antes da chegada dos europeus ao continente americano é atualmente muito criticado e apresenta também alguns problemas que devem ser levados em conta. Em virtude de seu viés eurocêntrico e teleológico anula-se a especificidade

7. Cf. Reinhart Koselleck *et al.*, *O Conceito de História*, trad. René E. Gertz, Belo Horizonte, Autêntica, 2013 (História & Historiografia); François Hartog, *Regimes de Historicidade: Presentismo e Experiências do Tempo*, trad. Andréa Souza de Menezes *et al.*, Belo Horizonte, Autêntica, 2013 (História & Historiografia).

histórica das sociedades ameríndias e apresenta a história da América de uma óptica interpretativa europeia, que trata de colocá-la em um “estágio” histórico inferior, destacando aspectos que foram estranhos ao desenvolvimento das culturas dos povos ameríndios anteriores à viagem de Cristóvão Colombo. Da mesma forma, parece destacar que a América somente passa a ter alguma relevância histórica a partir da chegada dos europeus ao continente americano.

A antropóloga norte-americana Betty J. Meggers rebate esses preconceitos criados pela historiografia europeia sobre a história da América indígena antes da chegada de Colombo destacando, em primeiro lugar, que o desenvolvimento das civilizações ameríndias fora interrompido bruscamente pela conquista e colonização europeia. Segundo a autora:

O Novo Mundo é um laboratório antropológico único, pois o processo de desenvolvimento cultural aborígene processou-se num quase isolamento, antes que ocorresse uma parada repentina com o fluxo de soldados europeus, sacerdotes, exploradores e colonizadores, após 1492. Em algumas regiões, tais como Grandes Antilhas, leste dos Estados Unidos e o pampa argentino, o impacto foi devastador e os habitantes indígenas foram rapidamente extintos. Em outras, particularmente nas montanhas mesoamericanas e andinas, os indígenas continuaram a compor a massa da população rural, como ocorria nos tempos pré-hispânicos; sua cultura, porém, passou a ser uma mistura de costumes indígenas e europeus. Somente em poucas regiões inacessíveis, como a floresta amazônica, o modelo aborígene persiste. Nas planícies norte-americanas, onde antes pastavam 50 milhões de bisontes, hoje 50 milhões de automóveis abarrotam as estradas. Nos Estados Unidos, rios foram represados, florestas derrubadas e montanhas aplainadas, de tal forma que até a paisagem conserva pouca semelhança com aquela de 400 ou mesmo 200 anos atrás⁸.

Criticando o fato de que “o hemisfério está dominado por gente que continua a traçar sua história segundo a tradição europeia das antigas ci-

8. Betty J. Meggers, *América Pré-histórica*, trad. Eliana Teixeira de Carvalho, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979 [1972], pp. 18-19.

vilizações do Mediterrâneo e do Oriente Médio, apesar de quase meio milênio de residência no Novo Mundo”⁹, Meggers questiona, em segundo lugar, se determinados inventos e avanços poderiam ser considerados pré-requisitos fundamentais para a evolução das civilizações. Ao trazer elementos de comparação e diferenciação presentes nos desenvolvimentos históricos das civilizações do “Velho Mundo” e do “Novo Mundo”, a autora apresenta a seguinte reflexão:

[...] Para realizar tal estudo, precisamos conhecer tanto o Novo Mundo bem como o Velho Mundo, pois, examinando qualquer um deles isoladamente, poderemos incorrer em erro. Por exemplo: a escrita é geralmente considerada indispensável para atingir a civilização, porém os incas, que criaram um dos impérios mais notáveis da Antiguidade, a desconheciam. A roda, outra invenção sempre citada como essencial, nunca foi um elemento significativo na cultura aborígine do Novo Mundo. Os maias possuíam o calendário mais exato do mundo em 1492: desconheciam, porém, a tração animal e o ferro. A comparação cuidadosa do desenvolvimento cultural nos dois hemisférios é, portanto, a única maneira pela qual os fatores decisivos podem ser isolados e julgadas as hipóteses sobre o significado relativo das diferentes situações ambientais, sociais e históricas¹⁰.

Além disso, Meggers chama a atenção para a importância da contribuição ameríndia para o desenvolvimento histórico da Europa:

Mas, se penetrarmos além das aparências, torna-se claro que a civilização moderna seria diferente sem as descobertas dos índios americanos. A borracha, um ingrediente crucial em milhares de inventos, desde os aviões supersônicos até os pneus, é uma planta do Novo Mundo. O fumo, que traz satisfação para pessoas de quase todas as partes, foi domesticado nas Américas. O chocolate, um dos doces mais populares do mundo, era uma bebida asteca. O milho (cereal), em centenas de variedades, é a base econômica de milhões de pessoas e a fonte alimentar de outros milhões, desde os fabricantes de cereais e produtores de ração animal até

9. *Idem*, p. 19.

10. *Idem*, p. 20.

os vendedores de pipoca no circo. A batata tornou-se tão importante na Inglaterra que se chama “batata-inglesa”, embora fosse domesticada nos Andes. Castanhas e amendoins, abacates e abacaxis, feijões, abóboras, batatas-doces, mandiocas, tomates e pimentões estão entre algumas das plantas americanas incorporadas à dieta alimentar em todas as partes do mundo. Milhares devem sua saúde e mesmo suas vidas à quinina e à cocaína, que foram descobertas pelo indígena sul-americano. A lista poderia ser ampliada para incluir fibras, jogos, peças do mobiliário e vestimentas, todos os quais foram tão completamente integrados à civilização moderna que chegamos a esquecer de que não fazem parte da nossa herança do Velho Mundo¹¹.

Ao buscarmos (re)construir uma legítima história da América indígena, é importante estarmos atentos também para o fato de que o próprio nome “América” foi uma invenção europeia. O historiador mexicano Edmundo O’Gorman realizou um estudo centrado na análise das viagens de Colombo, particularmente a de 1492, e concluiu, com base nos escritos do navegador e dos principais cronistas da época das Grandes Navegações e da conquista da América, que havia a necessidade de desmontar o conceito de “descoberta da América”, substituindo-o por “invenção da América”:

A opção pelo termo “invenção” é sugestiva pela ambiguidade que possibilita: de um lado, o termo vem acompanhado de toda uma visão de América, na qual predomina o fantástico, o fabuloso, o legendário, o mítico; de outro lado, o termo pode lembrar algo que é construído racionalmente. Por isso mesmo, sua narrativa tem o sentido da construção de uma visão. Sua “invenção” tem o caráter de uma crítica à historiografia que produziu o conceito de “descoberta”¹².

Nesse sentido, a análise de O’Gorman procurou privilegiar o “projeto de Colombo” e, com base nisso, como a América foi sendo construída ao

11. *Idem*, p. 19.

12. Ana Maria Martinez Corrêa e Manoel Lelo Bellotto, “Apresentação”, em Edmundo O’Gorman, *A Invenção da América: Reflexão a Respeito da Estrutura Histórica do Novo Mundo e do Sentido do Seu Dever*, trad. Ana Maria Martinez Corrêa e Manoel Lelo Bellotto, São Paulo, Editora Unesp, 1992 [1986], p. 12 (Biblioteca Básica).

longo de seu processo de “descoberta”, “conquista” e “colonização”. Segundo o autor:

No sistema do universo e na imagem do mundo que acabamos de esboçar, não existe nenhuma entidade que tenha o ser de América, em nada dotada desse particular sentido ou significação. Real, verdadeira e literalmente a América, como tal, não existe, apesar da existência da massa de terras não submersas que, no decorrer do tempo, acabará por lhe atribuir esse sentido, esse significado. Colombo, pois, vive e atua no âmbito de um mundo em que a América, imprevista e imprevisível, era, em todo caso, mera possibilidade futura, mas da qual, nem ele nem ninguém tinha ideia, nem poderia tê-la. [...] As viagens de Colombo não foram, nem poderiam ser, “viagens à América”, porque a interpretação do passado não tem, nem pode ter, como as leis justas, efeitos retroativos. Afirmar o contrário, proceder de outro modo, é despojar a história da luz com que ilumina seu próprio devir e privar as façanhas da sua profunda dramaticidade humana e de sua não menos profunda verdade pessoal. Diametralmente diferente, pois, da atitude que adotam todos os historiadores que partem do princípio de uma América à vista, já plenamente feita, plenamente construída, vamos partir de um vazio, de uma América ainda não existente¹³.

13. Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1992, pp. 99-100. Nessa mesma perspectiva, Ellman Crasnow e Philip Haffenden destacam que: “A América já existia na imaginação europeia muito antes de sua descoberta por Colombo em 1492. O mundo desconhecido localizado no ‘fim do Leste’ era um foco para lendas edênicas e utópicas desde os tempos clássicos. Platão especulou que a terra existente fora do Oikumene – o mundo conhecido dos gregos – continha a Atlântida, um continente perdido. No início da era cristã, o interesse reviveu através da história de St. Brendan, o monge irlandês que viajou entre ilhas encantadas situadas a oeste da Irlanda. Estreitamente relacionada com esta lenda estava outra, dos sete bispos que fugiram intrepidamente dos mouros espanhóis através do Atlântico para descobrirem a bela ilha de Antília, na qual construíram sete cidades. Todas estas histórias influenciaram as explorações do século xv, que colocaram a lenda em contato mais estreito com o fato. O próprio Colombo acreditava na lenda de Antília. A ideia de ‘paraíso terrestre’ foi mais desenvolvida pelas *Viagens de Sir John Mandeville*, obra fantástica do final da era medieval e que despertou imenso interesse na Europa Ocidental. Sir John situava a localização deste paraíso a leste da fabulosa terra de Prester John [Preste João], que em si mesma era tida como contendo a fonte da juventude e rios em que fluíam ouro, prata e jóias. Por sua vez, Colombo procurou muitos destes detalhes em sua viagem a ‘Cataio’, e o mesmo fizeram outros viajantes primitivos que transformaram o final da Europa medieval com o impacto de suas descobertas.

As observações analíticas de O’Gorman são importantes para percebermos como a narrativa histórica acaba realizando uma construção teológica e dotando de significados “posteriores” os episódios que envolveram as viagens de Colombo e a “descoberta da América”. Além disso, cabe destacar que, apesar de Colombo ter chegado à América, até sua última viagem continuava convencido de que estava às portas da Índia ou da China, não percebendo que se tratava, na realidade, de um novo continente. Foi o navegador florentino Américo Vespúcio que, navegando pela costa da atual América do Sul, em 1501, verificou que as terras se estendiam por demais ao sul, indicando que não poderia ser a Ásia, mas um “Novo Mundo”, constatação que o levou a divulgar a ideia de que Colombo havia descoberto um novo continente¹⁴. Por essa razão, o cartógrafo alemão Martin Waldseemüller, com alguma contribuição de Matthias Ringmann, estampou, ao editar sua *Cosmographiae Introductio* (Introdução à Cosmografia), de 1507, do nome “América”, em homenagem à percepção de Vespúcio, no lugar do Novo Mundo¹⁵.

[...] Esta ‘América Imaginária’ foi um importante significado da terra. O que se escreveu a respeito dela precedeu seu conhecimento”. Cf. Ellman Crasnow e Philip Haffenden, “New Founde Land (Terra Nova)”, em Malcolm Bradbury e Howard Temperley (orgs.), *Introdução aos Estudos Americanos*, trad. Élcio Cerqueira, Rio de Janeiro, Forense, 1981, pp. 41-42.

14. Para conhecer os relatos das viagens de Américo Vespúcio ao continente americano, recomenda-se: Américo Vespúcio, *Novo Mundo: Cartas de Viagens e Descobertas*, trad. e introd. Luiz Renato Martins, Porto Alegre, L&PM, 1984 (História/Visão do Paraíso, 2). Sobre a vida de Américo Vespúcio, recomenda-se: Felipe Fernández-Armesto, *Américo: O Homem que Deu Seu Nome ao Continente*, trad. Luciano Vieira Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 2011. Cabe destacar ainda, segundo aponta Eduardo Bueno, que: “Um mar de dúvidas e acusações se revolve em torno de Américo Vespúcio, um dos exploradores mais polêmicos da história. Vespúcio esteve no Brasil em duas viagens, entre maio de 1501 e junho de 1504. Sobre a primeira delas, escreveu a carta *Mundus Novus*, que teve mais de 40 edições em seis línguas. Sua segunda carta levaria Thomas Morus a escrever o clássico *Utopia*. Como Vespúcio deixara 24 homens numa feitoria, em Cabo Frio, Morus transpôs a ação para uma ilha (talvez Fernando de Noronha) e imaginou que os exilados dariam início a uma sociedade perfeita. Na vida real, os homens de Vespúcio foram mortos pelos índios”. Cf. Eduardo Bueno, *A Viagem do Descobrimento: Um Olhar sobre a Expedição de Cabral*, Rio de Janeiro, Estação Brasil, 2016, p. 113 (Brasilis, 1).
15. Segundo informa o historiador espanhol Felipe Fernández-Armesto: “O gigantesco mapa de Waldseemüller a acompanhava: *Universalis Cosmographia Secundum Ptholoemaei Traditionem et Americi Vespucii Aliorumque Lustrationes* (Geografia universal segundo a tradição de Ptolomeu

Em seu texto, Waldseemüller e Ringmann foram bastante explícitos quanto ao motivo de imaginar o nome América. Eles prestavam uma homenagem a Vespúcio, propondo para o novo continente uma versão feminina do nome de Americus – o nome cristão de Vespúcio na linguagem culta da época – por analogia com as formas femininas África, Ásia e a forma latina Europa. Eles descreveram os três continentes conhecidos de Ptolomeu, e continuaram:

“Essas regiões são bem conhecidas, e Américo Vespúcio encontrou uma quarta parte, para a qual não vejo motivo para que alguém pudesse desaproveitar que se lhe dê o nome de Américo, o descobridor, um homem de grande sagacidade. Uma forma adequada seria Amerige, que significa [em grego] Terra de Américo, ou América, visto que Europa e Ásia receberam nomes femininos”.

[...] É evidente que eles nunca pensaram em aplicar o nome a todo o continente das Américas, apenas à porção ao sul do equador, onde a tradição situava os antípodas e onde Vespúcio pensou tê-los encontrado¹⁶.

e as contribuições de Américo Vespúcio e outros). Ele media quase três metros quadrados. Tratava-se de um novo conceito: um mapa-papel de parede. Para os dados sobre o que hoje consideramos Velho Mundo, Waldseemüller baseou-se, em larga medida, no mapa de Henricus Martellus – o mesmo mapa que Vespúcio conhecia quando ainda em Florença e que provavelmente lhe serviu de base para sua própria imagem do mundo. A representação de Waldseemüller do Novo Mundo era original e constituía uma tentativa de interpretar da melhor maneira possível os dados das *Cartas a Soderini*, com a ajuda de materiais de outras fontes: as viagens de Pedro Álvares Cabral e de Vicente Pinzón, talvez, e mapas ou rotas de navegação ou fragmentos de comentários nele baseados. A característica mais original de todas é o nome de América, estampado sobre a parte do continente que hoje chamamos Brasil. Retratos de Ptolomeu e de Vespúcio coroam toda a majestosa composição, dispostos simetricamente, olhando um para o outro por sobre toda a extensão do mundo, como figuras de igual estatura. Vespúcio empunha um compasso. Ptolomeu, uma régua ou um esquadro. Juntos, guardam cartuchos em que se veem os mapas do Novo e do Velho Mundo. Há algumas diferenças curiosas entre o mapa principal e os cartuchos. No mapa principal, por exemplo, há um estreito entre a América do Norte e a América do Sul – o estreito que Colombo procurou em vão e que Vespúcio em 1508 ainda sonhava encontrar. No cartucho que mostra a América, a costa da América do Sul não se estende além do trópico de Capricórnio, como se Waldseemüller não tivesse bem certeza de que Vespúcio avançara tanto ao sul”. Cf. Felipe Fernández-Armesto, *op. cit.*, 2011, pp. 257-258.

16. Felipe Fernández-Armesto, *op. cit.*, pp. 258-259. O historiador Fernández-Armesto destaca ainda que, no mapa que Waldseemüller produziu em 1513, o cartógrafo realizou uma revisão crítica, tentando, pouco tempo depois da morte de Vespúcio, alterar o nome – que já se popularizara – do continente americano: “A terra que ele outrora batizara de América



FIGURA 1: *Martin Waldseemüller, Universalis Cosmographia Secundum Ptholomaei Traditionem et Americi Vespucii Aliorū[m]que Lustrationes, Saint-Dié, 1507, um mapa em doze folhas (de 46 × 63 cm, ou menores), 128 × 233 cm. Publicado no livro Cosmographie Introductio, trata-se do primeiro mapa-múndi em que aparece o nome “América” para denominar, em homenagem ao navegador italiano Américo Vespúcio, a região recém-descoberta e o primeiro em que se exhibe todo o hemisfério Ocidental e o oceano Pacífico. A única cópia original desta “certidão de nascimento da América” encontra-se em exibição na Library of Congress, em Washington, nos Estados Unidos.*

agora tinha o nome menos atraente de Terra Incógnita, com uma anotação dando a Colombo a precedência da descoberta: *hec terra cum adiacentibus insulis inventa est per Columbum Ianuensem ex mandato regis castellae* ('esta terra e as ilhas adjacentes foram descobertas por Colombo, de Gênova, sob as ordens do rei de Castela'). [...] Em seu mapa de 1516, ele dizia ser Colombo o primeiro descobridor, Pedro Álvares Cabral o segundo e Vespúcio o terceiro – o que não era inteiramente correto, visto que a viagem de Vespúcio com Hojeda [Alonso de Ojeda] precedeu a de Cabral. A América do Sul tornou-se 'Prisilia' – presumivelmente por corruptela de Brasília ou Brasil – ou 'Terra Papagalli' (Terra dos Papagaios). Ao mesmo tempo, Waldseemüller fez um novo recuo intelectual: a América do Norte agora aparecia com a inscrição 'terra de Cuba, Asiae partis'. Procurando corrigir a excessiva euforia com os feitos de Vespúcio, Waldseemüller errou passando para o outro extremo, aceitando a crença descabida (e provavelmente desonesta) de Colombo de que Cuba fazia parte do continente asiático. Waldseemüller, que começara por acreditar demais em Vespúcio, terminou por confiar em Colombo de forma bastante acrítica. Ela agora unia os dois nomes, considerando-os navegadores que modificaram a visão ptolomaica do mundo". Cf. Felipe Fernández-Armesto, *op. cit.*, 2011, pp. 261-262.



FIGURA 2: Martin Waldseemüller, *Universalis Cosmographia Secundum Ptholomaei Traditionem et Americi Vespucii Alior[um]que Lustrationes* (detalhe), Saint-Dié, 1507, um mapa em doze folhas (de 46 × 63 cm, ou menores), 128 × 233 cm. A imagem de Américo Vespúcio aparece no alto do mapa-múndi principal, em posição equivalente à de Ptolomeu, considerado o maior cartógrafo da Antiguidade. Segundo destaca o historiador Felipe Fernández-Armesto, a imagem que Américo exhibe mostra uma extensão de terra continental americana contínua — que contrasta com o mapa principal, no qual o Novo Mundo é cortado por um estreito que conduz até a Ásia.

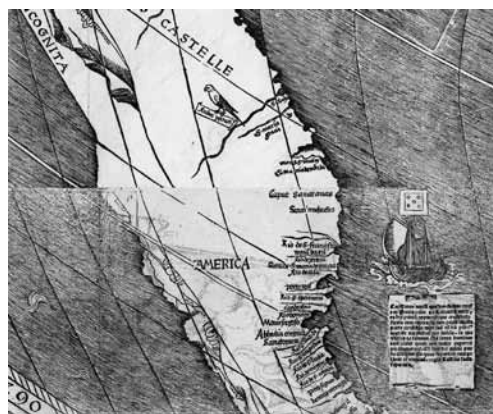


FIGURA 3: Martin Waldseemüller, *Universalis Cosmographia Secundum Ptholomaei Traditionem et Americi Vespucii Alior[um]que Lustrationes* (detalhe), Saint-Dié, 1507, um mapa em doze folhas (de 46 × 63 cm, ou menores), 128 × 233 cm. Pela primeira vez, aparece em um mapa a inscrição do nome “América” no continente. Sobre a representação de Waldseemüller do continente americano encontra-se a seguinte inscrição: “Toda esta província foi descoberta por ordem do rei de Castela”.

Cabe destacar também que o termo “índio” ou “indígena”, que foi atribuído – de forma homogeneizadora – às diversas populações nativas do continente, decorreu do erro de percepção de Colombo. O filósofo e linguista búlgaro Tzvetan Todorov faz a seguinte observação:

Colombo não é bem-sucedido na comunicação humana porque não está interessado nela. [...] a pouca percepção que Colombo tem dos índios, mistura de autoritarismo e condescendência; a incompreensão de sua língua e de seus sinais; a facilidade com que aliena a vontade do outro visando um melhor conhecimento das ilhas descobertas; a preferência pela terra, e não pelos homens. Na hermenêutica de Colombo, estes não têm lugar reservado¹⁷. [...]

É de se esperar que todos os índios, culturalmente virgens, página em branco à espera da inscrição espanhola e cristã, sejam parecidos entre si. “Todos pareciam-se com aqueles que já falei, mesma condição, também nus, e da mesma estatura” (17.10.1492). “Vieram muitos deles, semelhantes aos das outras ilhas, igualmente nus e pintados” (22.10.1492). “Estes têm a mesma natureza, e os mesmos hábitos que os que até agora encontramos” (1.11.1492). “São, diz o Almirante, gente semelhante aos índios de que já falei, de mesma fé” (3.12.1492). Os índios se parecem por estarem nus, privados de características distintivas¹⁸.

Curiosamente, as primeiras impressões dos europeus sobre os indígenas ao chegarem ao “Novo Mundo” criaram relatos muito similares. Segundo aponta o historiador espanhol Felipe Fernández-Armesto:

As semelhanças entre os escritos de Colombo, Vespúcio e Caminha – o primeiro falando do povo de ilhas caribenhas; o segundo, de uma mistura de comunidades da Venezuela e do Brasil; o terceiro, de um encontro com tupis – são tão notáveis que só podem ser explicadas de duas maneiras. Elas podem ter resultado de uma espécie de conluio: Vespúcio com certeza conhecia os textos dos outros e pode ter seguido o de Colombo por uma questão de hábito, pois ele estava sempre à sombra do almirante. À época de sua segunda viagem, ele tivera tempo e oportu-

17. Tzvetan Todorov, *A Conquista da América: A Questão do Outro*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Martins Fontes, 1988 [1982], p. 32.

18. *Idem*, p. 35.

nidade de conhecer também as ideias de Caminha, que por seu lado podia ter se baseado em conhecimentos hauridos nos escritos de Colombo e Vespúcio. Outra possibilidade é que as semelhanças dos três relatos derivem das mesmas dificuldades enfrentadas pelos três. Todos eles tiveram de lutar para compreender uma experiência perturbadoramente nova, e todos tinham em mente os mesmos modelos literários. As primeiras descrições que Vespúcio fez dos nativos seguiam de perto o modelo estabelecido por Colombo. A primeira coisa que Colombo registrou sobre os nativos do Novo Mundo — a primeira coisa que, pelo que sabemos, foi assinalada por um europeu — foi o fato de que eles estavam, como disse ele, “nus como suas mães os puseram no mundo, e as mulheres também”. A versão de Vespúcio é similar: os homens e as mulheres estavam todos nus “como saíram dos ventres de suas mães” e, acrescentou, não tinham nenhuma vergonha. A observação inicial de Caminha sobre os nativos segue a mesma linha: “pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. Sua nudez, enfatizava o autor, não lhes causava vergonha, não mais do que “mostrar a cara”. “A inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior, com respeito ao pudor”¹⁹.



FIGURA 4: José Garnelo y Alda, Primer homenaje a Colón, 1892, óleo sobre lienzo, 600 × 300 cm. Como Adão ao ver os animais pela primeira vez no Paraíso, Cristóvão Colombo, com certo ar de superioridade, nomeia genericamente os habitantes da região de “índios” e fica interessado em desbravá-la. Como em muitas representações pictóricas, a pintura mostra os indígenas receptivos e subservientes a Colombo.

19. Felipe Fernández-Armesto, *op. cit.*, 2011, pp. 214-215.



FIGURA 5: Théodore Galle, Amerigo Vesputi et l'Amérique, 1589, gravura do desenho de Johannes Stradanus, 27 × 20 cm. Nas artes, a alegoria dos continentes é uma forma de representação bastante comum nos séculos XVI e XVII que frequentemente aparecia em séries de gravuras e ilustrações, em que os continentes asiático, europeu, africano e a então recém-descoberta América eram representados por quatro figuras femininas — a Oceania, à época, ainda não era considerada um continente, apesar de ser conhecida pelos navegadores europeus. No caso da gravura, Américo Vespúcio é representado munido da cruz de Cristo (símbolo da missão religiosa de evangelização dos “povos bárbaros”) e de instrumentos cartográficos, com as caravelas europeias ao fundo, símbolos da civilização e do progresso das ciências, enquanto a alegoria da América aparece despertando nua de seu sono em uma rede. Nessas alegorias dos continentes, os europeus associaram a América a uma bela e perigosa mulher que deveria ser vencida e domesticada.

Considera-se atualmente que seja mais apropriado utilizar o termo “América indígena”, pois busca atribuir um papel ativo e de protagonismo aos povos autóctones do continente. Por sua vez, contudo, cabe assinalar que o termo possui ainda uma carga eurocêntrica, já que a palavra “indígena”, conforme apontado anteriormente, fora empregada erroneamente por Colombo para denominar os habitantes com quem travara seu primeiro contato na região. Ao fazer isso, o navegador genovês não somente se confundiu em relação ao local e à população que havia encontrado como também acabou por generalizar a vasta gama de povos e culturas distintas que existiam, no momento de sua chegada, no continente americano.



FIGURA 6: *Vitor Meirelles, Primeira Missa do Brasil, 1860, óleo sobre tela, 168 × 356 cm.* Nesta representação pictórica de Vitor Meirelles vemos os indígenas olharem, com ares de surpresa e de admiração, a celebração da primeira missa no Brasil. A cena retratada é baseada no relato do escrivão Pero Vaz de Caminha, incumbido pela corte portuguesa de escrever sobre a viagem de Pedro Álvares Cabral, que diz: “[os indígenas] correm em grande número ao lugar da solenidade, ali mostravam dar grande atenção [...]”. Os indígenas, como atores passivos, pacíficos e expectantes da cena histórica representada, olhavam deslumbrados para o centro do quadro, a área mais iluminada da pintura, onde estão o religioso, em um altar ao ar livre – à frente de uma grande cruz de madeira – e os outros religiosos e membros da esquadra portuguesa. Os indígenas estão em uma localização menos iluminada, mas em primeiro plano, e chamam mais a atenção. A ideia do pintor é demonstrar que o ato religioso de caráter cristão unia os indígenas. As cores do céu e da paisagem ao fundo conferem a impressão de que o ato religioso católico estava sendo celebrado em uma manhã clara e luminosa, sob os auspícios divinos do nascimento de uma nação cristã no Novo Mundo.

Pelo exposto, ficam perceptíveis os problemas enfrentados – por vezes, difíceis de contornar – ao se trabalhar com a história dos povos indígenas das Américas. De qualquer forma, mesmo sabendo que há todo um vocabulário histórico construído sob uma óptica eurocêntrica, consolidado ao longo de mais de cinco séculos de colonialismo e imperialismo europeu na América, ao utilizarmos termos como “América” e “índios” para denominarmos o continente e seus povos autóctones devemos estar conscientes do significado histórico que esses termos carregam em si mesmos para que possamos (re)construir uma história dos povos ameríndios mais livre possível dos preconceitos e estereótipos herdados dos europeus.

Fase histórica regida pelo Antigo Sistema Colonial da Era Moderna que marcou o domínio – político, econômico, social, religioso e cultural – das metrópoles europeias sobre suas colônias no continente americano. Nesse período, os indígenas são forçadamente evangelizados e escravizados pelos europeus, que buscaram apagar todos os traços da história, cultura e identidade indígenas.

Durante muito tempo, a história da América colonial foi apresentada exclusivamente pela visão dos europeus e a produção historiográfica preocupava-se em abordar analiticamente os mecanismos e as dinâmicas da montagem do sistema colonial nas Américas por meio dos estudos de fontes históricas oficiais produzidas pelas metrópoles europeias. Atualmente, os historiadores contemporâneos, confrontando as dificuldades inerentes aos poucos registros documentais produzidos pelos indígenas e negros que ainda se encontram preservados, procuram destacar as formas de luta e de resistência dos povos colonizados contra o colonialismo europeu. Exemplos de temas de estudo nessa linha – como idolatria indígena, aculturação e mestiçagem biológica e cultural, entre vários outros – contradizem, de diversas perspectivas, a imagem consolidada de passividade dos indígenas e dos negros afro-americanos diante do processo de conquista e colonização europeia da América.

Ao trabalhar com os impactos da “colonização do imaginário” sobre as sociedades indígenas do México espanhol (séculos XVI-XVIII), o historiador francês Serge Gruzinski descreve as estratégias e as dinâmicas de resistência indígena em face da imposição das imagens e dos valores cristãos realizados pelos conquistadores e religiosos espanhóis, exemplificando esse aspecto da resistência indígena ao colonialismo europeu da seguinte forma:

Torna-se impossível discorrer em poucas linhas sobre as reações dos povos indígenas frente à invasão das imagens ocidentais. Obviamente, houve assombro e fascinação pelo novo. [...] Há ainda que se evocar, também, toda uma série de estratégias de apropriação e reinterpretação que deram às imagens um sentido e função inéditos. Essas estratégias inscreveram-se nas experiências sincretizadas que dominaram o

conjunto das culturas indígenas do México no transcurso da época colonial. Oferecem testemunho, à sua maneira, sobre o dinamismo de inúmeras expressões indígenas que em lugar de sofrerem passivamente as ofensivas do Ocidente, souberam desviar seus efeitos de uma forma parcial e obstinada. Por várias razões, há que se mencionar, primeiramente, a “cópia selvagem” que proliferava a partir de meados do século XVI e garantia uma difusão incontrolável das imagens cristãs, com tudo o que isso implica em termos de reinterpretação, invenção formal e distorção ideológica. Além disso há que se reconhecer os limites da ofensiva cristã contra os ídolos. Pilhada em sua própria lógica, a operação mostrava, principalmente, as grandes representações figurativas e negligenciou durante muito tempo os objetos – emblemas-rituais, pacotes-relicários, plantas, utensílios modestos – que ocupavam, sabe-se agora, um papel muito importante na comunicação com a divindade. Nessas condições, entende-se como tais objetos possam ter sobrevivido mais facilmente e como por meio deles uma certa concepção indígena da presença divina houvesse sido capaz de modificar a assimilação e a reinterpretação das imagens cristãs. [...] Captadas e reproduzidas pelos indígenas, convertidas no centro das festas e das irmandades, tramando o altar familiar, as imagens dos conquistadores e dos evangelizadores conseguiram escapar ao controle dos clérigos católicos a quem, no século XVIII, não restava mais que uma alternativa: destruir essas imagens consideradas “indecentes” e supérfluas ou limitar seu uso estritamente. As imagens cristãs haviam cumprido suas funções iniciais, ligaram o mundo indígena ao Ocidente, mas a iniciativa dos índios chegara a subtrair o objeto do controle daqueles que o haviam imposto²⁰.

Como pode se perceber na passagem anterior, a história dos indígenas durante o período colonial foi marcada pela resistência social aos processos históricos da conquista e colonização europeia, por meio não apenas de conflitos e de rebeliões sangrentas como também da persistência dos povos indígenas em manter preservados os símbolos identitários mais representativos de suas comunidades, por exemplo, as línguas originárias, as tradições culturais, os rituais e os cultos religiosos, as festividades e os costumes sociais.

20. Serge Gruzinski, “A Guerra das Imagens e a Ocidentalização da América”, em Ronaldo Vainfas (org.), *América em Tempo de Conquista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, pp. 204-205 (Jubileu).

Fase histórica marcada pelas lutas de emancipação política das antigas colônias americanas em relação às metrópoles europeias, assim como o período subsequente de soberania dos Estados nacionais da América, marcados pelo distanciamento e pela desvalorização dos povos indígenas e dos negros africanos das narrativas históricas nacionais que são construídas pelas elites brancas, detentoras do poder político da maioria das novas nações americanas.

A historiografia sobre o período nacional da história da América foi marcada por uma visão que preferiu ressaltar as dificuldades e os impasses enfrentados pelas elites brancas, decorrentes dos tumultuados processos históricos de emancipação política e formação dos Estados nacionais no continente americano. Ao construir essa narrativa histórica, os historiadores acabaram desenvolvendo uma noção de que os problemas enfrentados na consolidação dos Estados nacionais na América Latina deviam-se a uma série de “deficiências” e “imperfeições” existentes nos países latino-americanos. Esse discurso tradicional a respeito da história das nações latino-americanas era decorrente de uma comparação eurocêntrica com os modelos de Estados nacionais europeus de “sucesso”, como foram os casos dos processos de unificação nacional tardia da Alemanha e da Itália, na segunda metade do século XIX.

Curiosamente, conforme destaca a historiadora brasileira Mariana Martins Villaça, é possível encontrar ainda a persistência dessa visão historiográfica eurocêntrica em inúmeros manuais de história da América Latina, destinados aos estudantes do ensino superior, que ignoram as especificidades, as singularidades e as complexidades do processo histórico das nações latino-americanas, preferindo ressaltar as “falhas”, as “ausências” e os “entraves” que existiram nas nações latino-americanas e impediram um processo “ideal” de formação dos Estados nacionais na América Latina²¹.

Os manuais de história da América Latina dos historiadores franceses

21. Mariana Martins Villaça, *A Formação dos Estados Nacionais na América Latina*, São Paulo, Mimeo, 2009, pp. 2-3.

Olivier Dabène²² e Pierre Vayssière²³, por exemplo, enfatizaram a falta de integração territorial e a pulverização populacional que continuaram vigorando após a independência, bem como as guerras sangrentas que se prolongaram em diversos países ou regiões – caso das Províncias Unidas do Rio da Prata –, mas acabaram não explorando as causas e a magnitude dos impasses que conduziram a essa situação histórica. Dessa forma, a violência e a incapacidade de articulação parecem ser, aos olhos dos estudantes de graduação leigos no assunto – aos quais se destinam tais manuais –, aspectos inerentes, isto é, “naturais”, do modo de ser latino-americano (ainda que talvez não seja essa a intenção dos autores em questão)²⁴. Desse modo, os historiadores assumiram a visão de que “a América Latina não deu certo”, conforme expressa – como cita Vayssière – pela visão pessimista de Simón Bolívar, o mais importante líder das lutas de emancipação política da América hispânica, em sua carta ao general Juan José Flores, de 9 de novembro de 1830, na qual, desencantado pelo fracasso de seu projeto de unidade continental da América Latina, afirma:

V. Exa. sabe que governei durante vinte anos e deles terei poucos resultados certos: 1) A América é ingovernável para nós; 2) aquele que serve a uma revolução ara no mar; 3) a única coisa que se pode fazer na América é emigrar; 4) este país cairá infalivelmente em mãos da multidão desenfreada, pra depois passar a pequenos tiranos quase imperceptíveis, de todas as cores e raças; 5) devorados por todos os crimes e extintos pela ferocidade, os europeus não se dignarão a nos conquistar; 6) se fosse possível que uma parte do mundo voltasse ao caos primitivo, este seria o último período da América. [...] V. Exa. verá que todo o mundo vai se entregar à torrente da demagogia, e desgraçados dos povos! E desgraçados dos governos!²⁵

22. Olivier Dabène, *L'Amérique Latine à l'époque contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2007 (Cursus/Histoire).

23. Pierre Vayssière, *L'Amérique Latine de 1890 à nos jours*, Paris, Hachette, 1999 (Carré Histoire, 30).

24. Mariana Martins Villaça, *op. cit.*, 2009, p. 3.

25. Simón Bolívar, “Carta ao General Juan José Flores (9/11/1830)”, em Manoel Lelo Bellotto e Anna Maria Martinez Corrêa (orgs.), *Simón Bolívar: Política*, São Paulo, Ática, 1983, p. 190 (Grandes Cientistas Sociais, 40).

Contudo, ao lermos o relato de Bolívar devemos ter o cuidado de levar em conta que se trata da reflexão pessoal de um líder político sobre o fracasso de seu projeto político e que essa visão é resultado de sua trajetória política, de sua ideologia e de suas próprias aspirações de poder pessoal que foram frustradas. Portanto, compartilhando ainda das observações de Villaça, consideramos importante ressaltar quanto a dificuldade de unidade e a violência dos conflitos não ocorrerem “gratuitamente” no processo de formação do Estado, uma vez que responderam a projetos de dominação – encampados por certos grupos das elites – que pretendiam subjugar à força determinados setores da sociedade e partes do território, nem sempre almejando defender os supostos “interesses nacionais” (como ocorreu com Buenos Aires em relação às demais províncias argentinas)²⁶.

Além disso, é surpreendente perceber, especificamente no caso da história e da historiografia do Brasil, como os povos indígenas brasileiros parecem perder destaque e sair de cena discretamente da narrativa historiográfica dos períodos imperial e republicano, que passou a dedicar maior atenção à escravidão africana e aos problemas de inclusão dos afro-americanos à sociedade brasileira no período pós-abolição da escravatura. Esse quadro alarmante para o tratamento da história/historiografia indígena levou a historiadora brasileira Vânia Moreira a afirmar o seguinte:

[...] corre-se o risco de a historiografia ajudar a reproduzir e cristalizar a imagem de que os índios são personagens exclusivos das matas e dos sertões, em temporalidades ou lugares remotos, deixando de percebê-los como setores, subalternos ou não, da sociedade colonial ou nacional²⁷.

Por tudo que foi exposto, compartilhando da análise das novas perspectivas historiográficas sobre a história da América indígena, podemos concluir que:

26. Mariana Martins Villaça, *op. cit.*, 2009, p. 3.

27. Vânia Moreira, “O Ofício do Historiador e os Índios: Sobre uma Querela no Império”, *Revista Brasileira de História*, vol. 30, n. 59, pp. 57-58, 2010, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v30n59/v30n59a04.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

Ao estudar as sociedades indígenas americanas e as culturas que produziram, devemos ter como principal objetivo manter viva a memória histórica desses povos, muitos deles desaparecidos, outros sobrevivendo em condições de exploração e miséria. A história das populações indígenas de todo o continente americano é a história da luta dos povos oprimidos contra classes opressoras. A longa resistência desses povos à dominação do homem branco deve servir de exemplo histórico na luta concreta da grande maioria da população trabalhadora da América, para impedir que crimes semelhantes continuem a ser praticados contra o povo oprimido.

Um outro objetivo que deve dirigir o estudo das comunidades indígenas pré-colombianas é o de repensar o modelo tradicional de evolução das sociedades, concebido a partir da história da Europa Ocidental (comunidade primitiva, escravismo, feudalismo, capitalismo). Na América, não houve escravidão clássica, como foi na Grécia e Roma antigas: a escravidão implantada no sul dos EUA ou no Brasil foi do tipo colonial, acessória da política econômica mercantilista em desenvolvimento na Europa Ocidental; o regime econômico imposto pelos espanhóis aos indígenas do Peru não foi feudal, como o europeu; em algumas sociedades indígenas desenvolvidas do México e do Peru, antes do contato com os europeus, podemos verificar a vigência de modos de produção do tipo asiático; e o posterior desenvolvimento do capitalismo latino-americano processou-se de forma bem diversa da formação das economias capitalistas europeia e norte-americana²⁸.

História e cinema: a América indígena em cena

A história da América indígena – especificamente do período pré-colombiano ao processo de conquista europeia – foi tema de várias produções cinematográficas mundiais, que, ao longo das décadas, foram mudando suas concepções de narrativa histórica e a forma de representação dos acontecimentos e dos personagens históricos. Nesse aspecto, as produções cinematográficas são uma fonte histórica privilegiada para o estudo das

28. Rubim Santos Leão de Aquino, Nivaldo Jesus Freitas de Lemos e Oscar Guilherme Pahl Campos Lopes, *História das Sociedades Americanas*, Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1990, p. 18.

representações políticas e das mentalidades socioculturais, pois servem de exemplo para as discussões referentes à construção, desconstrução e reconstrução do discurso cinematográfico/históriográfico e o significado dos usos políticos do passado e da memória histórica relacionados à história da América Latina contemporânea. Afinal, conforme apontam os historiadores brasileiros Karl Schurster Sousa Leão e Rafael Pinheiro de Araújo: O cinema é mais do que uma indústria de entretenimento, da diversão do consumo, é, antes de tudo, uma representação social que tem a capacidade de diagnosticar sintomas que permeiam o corpo de determinadas sociedades, construindo não só uma visão de si, mas como essa visão de si constrói a figura do outro, de como o vejo, o interpreto, o julgo e o analiso. [...] Marc Ferro²⁹ disse, certa vez, que tudo que sabemos sobre história é aquilo que nos foi contado quando éramos criança. Não seria difícil, em pleno século XXI, dizer que a imagem que temos da história é a imagem que foi construída pela perspectiva cinematográfica. Nunca fomos tanto ao cinema, nunca compramos e consumimos tantos filmes. Transformamos as películas cinematográficas em parte integrante da forma de como vemos e interpretamos o mundo e às vezes temos muitas dificuldades em saber onde está a realidade, se é que temos que encontrá-la. [...] Procurar a verdade tanto na história como no cinema é uma eterna busca pelo infinito e ela se realiza na aventura do nosso ofício, na prática do fazer histórico³⁰.

Desde os primórdios do surgimento do cinema, tanto na Europa como nos Estados Unidos, é possível perceber como os grandes produtores cinematográficos utilizaram-se dos filmes para projetar uma imagem do poder imperialista que visava enaltecer, interna e externamente, a “missão civilizatória e colonizadora” europeia e americana sobre os povos africanos, asiáticos e latino-americanos, motivada, segundo a tônica do discurso imperialista, pelo desejo de levar a civilização e o progresso para locais marcados pela inferioridade racial/cultural de seus povos, pelo subdesen-

29. Os autores fazem referência ao livro: Marc Ferro, *A Manipulação da História no Ensino e nos Meios de Comunicação de Massa*, São Paulo, LCT, 1990.

30. Karl Schurster Sousa Leão e Rafael Pinheiro de Araújo, “Imperialismo e Cinema”, em Francisco Carlos Teixeira da Silva, Karl Schurster Sousa Leão e Igor Lapsky (orgs.), *O Cinema Vai à Guerra*, Rio de Janeiro, Elsevier, 2015, pp. 29-30.

volvimento econômico, pela tirania e pela doença, todos símbolos e representações negativas que justificavam a intervenção imperialista no Terceiro Mundo³¹. Assim, as narrativas construídas pelos filmes sobre, no caso de nosso estudo, a história da América indígena no período pré-colombiano e na conquista e colonização europeia do continente americano foi marcada por uma visão eurocêntrica, que, segundo Ella Shohat e Robert Stam:

[...] forma uma corrente da qual poucos se dão conta, um tipo de mau hábito epistêmico presente tanto na produção cultural dos meios de comunicação quanto na reflexão intelectual sobre essa cultura. [...] A crítica eurocêntrica, na nossa opinião, não é apenas retrógrada de uma perspectiva política, mas esteticamente estéril³².

Ao discutir a construção das imagens e dos diálogos entre os indígenas brasileiros e os portugueses no cinema brasileiro e a utilização de filmes como *Caramuru, a Invenção do Brasil*³³, a historiadora brasileira Hilmária Xavier Silva discorre sobre o “índio inventado” pelo cinema e sintetiza o processo histórico da construção das imagens dos indígenas da seguinte forma:

O índio tem se constituído ao longo do tempo, seja nas crônicas de navegantes e desbravadores, seja nos manuais de história ou nos próprios filmes, como o outro. O outro que não é o branco-civilizado-europeu. Essa relação de alteridade contribuiu para definir elementos do olhar de nossa sociedade sobre as populações

31. Os estudos do crítico literário palestino Edward W. Said destacam como o processo de dominação imperialista influenciou e permanece influenciando os imaginários, as culturas e as ações políticas do mundo ocidental até a atualidade. Da mesma forma, o autor destaca como a construção da noção de orientalismo foi pensada como uma forma de dominação do Ocidente sobre o Oriente, sendo ainda responsável por criar conceitos e imagens que possuem um viés de negatividade marcados pela noção de exotismo, inferioridade e barbárie. Cf. Edward W. Said, *Cultura e Imperialismo*, trad. Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 2011; *idem*, *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*, trad. Romãs Rosa Bueno, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

32. Ella Shohat e Robert Stam, *op. cit.*, 2006, p. 33.

33. *Caramuru, a Invenção do Brasil*, direção: Guel Arraes, Brasil, Globo Filmes/Lereby Productions/Rede Globo de Televisão, 2001 (85 min, son., color.).

índigenas. Em muitos contextos, esse “outro”, o índio, foi considerado como selvagem, de costumes bárbaros, preguiçosos, primitivos e estranhos. Tudo aquilo que fazia oposição ao mundo civilizado. Foi inclusive questionada sua condição de humanidade em contraposição à “humanidade” ocidental. Aqueles se assemelhavam muito mais a paisagem, fauna e flora do que as gentes brancas que vestiam roupas pesadas e manipulavam talheres.

Ao longo do tempo e das produções cinematográficas, muitas foram as imagens atribuídas aos índios. [...] Por exemplo, temos uma gama de películas que apontam as indígenas como aquelas pessoas fracas, frágeis, submissas, servis, incapazes. Outros desenham a imagem dos índios em um outro extremo, e os apontam como bárbaros, cruéis, assassinos, rebeldes, portadores de uma religiosidade demoníaca³⁴.

Ao se debruçarem sobre o cinema de temática indígena, os pesquisadores Karliane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva destacam dois momentos históricos, com características distintas, sobre a forma como os filmes representaram os povos indígenas da América. Segundo os autores:

As representações cinematográficas de indígenas vêm se configurando como fenômeno moderno e global crescente desde o início do século xx até o atual momento do século xxi segundo, respectivamente, dois básicos momentos e modos históricos: a) a temática indígena abordada por cineastas não indígenas; b) a temática indígena produzida por cineastas indígenas. O primeiro momento, predominante durante o século xx, faz parte de um contexto hegemônico relacionado às produções cinematográficas nacionalistas e imperialistas como um dos mecanismos político-culturais dos Estados e suas elites para a continuação do processo global de colonização.

34. Hilmaria Xavier Silva, “A Construção de Imagens no Cinema Brasileiro e na Sala de Aula: Os Diálogos entre Portugueses e Indígenas no Filme ‘Caramuru, a Invenção do Brasil’”, *Recei: Revista Ensino Interdisciplinar*, vol. 3, n. 8, pp. 153-154, maio 2017, disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/RECEI/article/viewFile/2298/1224>, acesso em: 10 jan. 2018.

O segundo momento, como uma marca do século XXI; apresenta um modo possivelmente contra-hegemônico de proceder com as representações cinematográficas acerca de temáticas indígenas. Seu caráter principal está no fato de os processos produtivos não mais estarem majoritariamente nas mãos de cineastas não indígenas. Por iniciativa de alguns desses, em todo o mundo, alguns indígenas ou aborígenes foram iniciados na arte e na indústria do cinema no âmbito de suas questões nacionais e globais; especialmente por meio do ensino-aprendizagem de técnicas de manipulação de câmeras, de direção, de elaboração de roteiros e de edição de vídeos. Esse tipo de formação vem possibilitando a emergência de uma cinematografia indígena diferente a partir de mudanças sobre temas, narrativas, personagens, atores no âmbito das problemáticas indígenas na Modernidade³⁵.

Esse fenômeno cinematográfico também influenciou a forma como a produção cinematográfica brasileira tratou a questão indígena. Tomando como base a reflexão de José Ribamar Bessa Freire, os autores acima enunciados apontam que:

[...] a historiografia nacional imaginando a comunidade nacional, organizou esboços concernentes à imagem dos povos indígenas, segundo quatro equívocos: 1) noção do índio genérico; 2) visão de que as culturas indígenas são atrasadas; 3) imagem dos grupos indígenas como culturas congeladas; 4) ideia de que os índios estão encravados no passado, obliterando o fato de que eles integram, em números crescentes e espaços diversos, a sociedade brasileira atual³⁶.

Robert Stam, professor norte-americano de literatura comparada e cinema, analisa as transformações históricas das representações dos índi-

35. Karlhane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva, “Cinema Indígena: De Objeto a Sujeito da Produção Cinematográfica no Brasil”, *Polis: Revista Latinoamericana*, n. 38, p. 2, 2014, disponível em: <http://journals.openedition.org/polis/10086>, acesso em: 10 jan. 2018.

36. José Ribamar Bessa Freire, “A Herança Cultural Indígena, ou Cinco Ideias Equivocadas sobre os Índios”, em Ana Carvalho Ziller de Araújo, Ernesto Ignacio de Carvalho e Vincent Robert Carelli (comps.), *Cineastas Indígenas: Um Outro Olhar – Guia para Professores e Alunos*, Olinda, Vídeo nas Aldeias, 2010, p. 18, *apud* Karlhane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva, *op. cit.*, p. 14, 2014.

genas no cinema brasileiro, demonstrando como elas foram sempre marcadas por uma visão estereotipada que persiste, de diferentes formas, nas sete fases de sua classificação:

1) o “bom selvagem” dos filmes indianistas, cujo estereótipo tem origens literárias; 2) o índio positivista objetificado dos documentários da década de 1920; 3) o índio cômico dos anos 1950; 4) o canibal modernista e tropicalista dos anos 1960; 5) o rebelde alegórico dos anos 1970; 6) o “índio vítima”, dos documentários-denúncia de 1980; 7) o índio autorrepresentado e ativista da mídia indígena dos anos 1990. [...]

Ao destacar alguns dos filmes indígenas produzidos nos anos 2000, Stam observa que os temas se referem ao “combate à imagem estereotipada do índio, a apresentação dos rituais, o retrato da vida cotidiana, troca de estratégias de luta entre grupos diversos e propostas para a demarcação de terras”³⁷. Não obstante, se de um lado os indígenas continuam a servir de inspiração para cineastas na produção de filmes de ficção; de outro, começam a dirigir seus próprios filmes. De outro modo, o cinema nacional sempre veiculou imagens caricaturadas e essencialistas dos povos indígenas desde seu surgimento; entretanto, os modos atuais de produção de narrativas são mais diversos, tornando possível a abertura de espaços paralelos e viabilizando a construção de representações alternativas, alimentando, também, a interculturalidade³⁸.

Civilizações ameríndias pré-colombianas no cinema hollywoodiano clássico:

Os Reis do Sol (1963)

Antes do “descobrimento da América”, nenhuma das sociedades ameríndias, mesmo as civilizações mais complexas, como a dos maias, astecas ou incas, conhecia, em toda a sua extensão e diversidade, o território e as populações do Novo Mundo. Os ameríndios ignoravam a América. Ao to-

37. Robert Stam, *Multiculturalismo Tropical: Uma História Comparativa da Raça na Cultura e no Cinema Brasileiro*, São Paulo, Edusp, 2008, p. 502, *apud* Karliane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva, *op. cit.*, pp. 14-15, 2014.

38. Karliane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva, *op. cit.*, pp. 14-15.

car as Antilhas em 1492, o navegador genovês Cristóvão Colombo pensava ter desembarcado em Catai, na China fabulosa dos relatos do mercador, embaixador e explorador veneziano Marco Polo. Mas, em 1500, quando em sua terceira viagem Colombo tocou o Orinoco, a “terra firme”, e o navegador português Cabral aportou na Bahia, a América emergiu em seus contornos e profundidade e tornou-se conhecida, pela primeira vez, em todos os cantos do mundo.

As grandes civilizações ameríndias do período pré-colombiano, representadas pelos maias, astecas e incas, foram as que mais despertaram o interesse dos estudiosos. Desde a época do processo de conquista e colonização europeia do continente americano, iniciado em fins do século xv, os conquistadores espanhóis ficaram surpreendidos com a grandiosidade de suas cidades planejadas, densamente povoadas e dotadas de complexas formas de estrutura de sistema governamental, com a monumentalidade de suas construções arquitetônicas, especialmente de seus templos e pirâmides, e com a riqueza de sua cosmogonia e rituais religiosos³⁹.

Conforme apontado anteriormente, as civilizações maia, asteca e inca destacaram-se pelo alto grau de desenvolvimento da infraestrutura urbanística, de comunicação, de tributação, de produção agrícola, entre outras características. Conseguiram ainda produzir sofisticados sistemas de escrita, de numeração e de contagem do tempo, assim como aprofundaram conhecimentos nos campos da astronomia e da arquitetura, além de diversas outras áreas e aspectos históricos que, ainda não plenamente decifrados, continuam a atrair o interesse dos historiadores e a aguçar a imaginação do público leigo.

Logicamente, além dos maias, astecas e incas, que representavam as civilizações denominadas de “alta cultura”, havia ainda sociedades diversificadas e multiplicidades de culturas ameríndias, mas a imprecisão em sua identificação e caracterização, realizada pela categoria de “índios”, acabou

39. Ver os trabalhos de Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México Indígena: Estudo Comparativo entre Narrativas Espanholas e Nativas*, São Paulo, Palas Athena, 2002; e *Tempo, Espaço e Passado na Mesoamérica: O Calendário, a Cosmografia e a Cosmogonia nos Códices e Textos Nahuas*, São Paulo, Alameda, 2009.

por homogeneizar todos os povos autóctones do continente americano. De qualquer forma, é importante ter em mente que as civilizações maia, asteca e inca, ao tomarem contato – principalmente por meio dos processos de conquista e domínio – com os outros povos ameríndios, acabaram por fundir, incorporar e reelaborar uma série de elementos ideológicos, políticos, sociais, econômicos, culturais e religiosos, que acabaram, em alguns aspectos e locais, por se tornarem comuns aos vários povos autóctones da América.

Ao retratar a história da América indígena pré-colombiana, o cinema hollywoodiano demonstrou possuir uma preferência por realizar produções cinematográficas centradas na civilização maia, deixando as civilizações asteca e inca para os filmes dedicados ao período da conquista e colonização espanhola da América.

O filme *Os Reis do Sol*⁴⁰ exemplifica essa observação ao apresentar, em sua sequência de abertura, uma justificativa para a importância da civilização maia na história da América pré-colombiana. Filmada no majestoso cenário da pirâmide de Chichén Itzá, na península de Iucatã, no México, a sequência inicial do filme realiza uma representação de uma cerimônia religiosa maia. Enquanto vemos a chegada do rei e do príncipe, carregados em cadeiras por seus soldados, o narrador, em voz *over*, realiza a seguinte apresentação da civilização maia:

Há muito tempo, um povo único em toda a história: os maias. Grécia e Roma haviam se convertido em lendas antigas, em livros antigos. E as civilizações europeias haviam entrado na era dos bárbaros. Mas, nas selvas tropicais da América Central, uma civilização estava em pleno apogeu. Sem metais, sem cavalos e sem rodas, esse povo incrível construiu estradas, pirâmides e templos dignos do Antigo Egito. Traçaram um mapa do céu, desenharam um sistema de matemática superior ao romano e criaram um calendário tão preciso como o que usamos hoje. Mas, apesar da maturidade de sua arte e sua ciência, na parte mais importante de suas vidas, a adoração de seus deuses, continuavam sendo primitivos.

40. *Os Reis do Sol* (título original: *Kings of the Sun*), direção: J. Lee Thompson, Estados Unidos, Mirisch Corporation, 1963 (108 min, son., color.).

Então, com o rei e o príncipe no topo da pirâmide, vemos os sacerdotes proclamarem “Balam, o jaguar, oito vezes rei!”, “Balam, o príncipe!”, enquanto o narrador prossegue afirmando que:

Para os maias, os deuses eram exigentes, cruéis e ambiciosos. Davam em troca de um preço, e o preço era sangue. Em seu profundo desejo de ganhar a aprovação de seus deuses, o pilar principal da religião maia era o sacrifício humano. Morrer como portador da mensagem aos deuses era a maior honra que um homem podia experimentar, porque, enquanto o erguiam para ser sacrificado, naquele momento, ele próprio se convertia em deus. Era adorado como a um deus, se concediam todos seus desejos, até o momento de morrer.

Nesse momento, ocorre uma pausa da narração e acompanhamos a chegada do homem que será sacrificado e a realização do ritual religioso pelo sacerdote que crava uma faca no coração da vítima, enquanto o povo maia fica ajoelhado e de cabeça baixa durante o momento principal do ritual de sacrifício humano. Então, o narrador prossegue apresentando mais detalhes históricos:

Durante séculos, em reinos pequenos e exilados, esse povo viveu em paz consigo mesmo e com seus deuses. Mas, logo chegaram conquistadores do Oeste, com as espadas de metal que os faziam invencíveis, contra as armas de madeira dos maias. Um a um, absorveram os pequenos reinos, até que a última fortaleza, Chichén Itzá, caiu. O seu líder, Hunac Ceel, cruel como qualquer deus, se sentiu poderoso como tal.

Nesse momento, vemos a chegada do outro povo conquistador e a subida de seu líder Hunac Ceel (Leo Gordon) ao alto da pirâmide de Chichén Itzá, enquanto os maias entram na pirâmide, trancam a porta principal e fogem pela entrada subterrânea secreta, que fica abaixo de uma estátua de pedra, designada posteriormente como *chac mool*, onde, em virtude da morte de seu pai, o jovem príncipe será aclamado rei e sucessor da dinastia maia.



FIGURA 7: Cartaz original do filme Os Reis do Sol, de J. Lee Thompson.

A partir de então, Balam (George Chakiris) tem a missão de liderar a fuga de seus seguidores para outra região e formar a resistência contra o domínio expansionista de Hunac Ceel e seus comandados, que possuem espadas de metal. No caminho de fuga, Balam entra em contato com outro povo pacífico e consegue, por meio de um acordo com o líder local, unir os dois povos sob a condição de se casar com Ixchel (Shirley Anne Field), a filha do chefe local. Com a chegada de Hunac Ceel na região, o líder local acaba sendo morto e Balam consegue liderar os dois povos, agora unidos, navegando para uma região costeira no golfo do México, conseguindo, assim, escapar temporariamente do clã rival que o perseguiu.

Depois de uma longa travessia, eles chegam à terra firme sãos e salvos. Contudo, a nova aldeia dos maias já está sob o domínio de um grupo ameríndio hostil e inimigo, chefiado por Águia Negra (Yul Brynner), que acaba por atacar sozinho Balam, mas cai prisioneiro e é escolhido para ser oferecido em ritual de sacrifício maia. Enquanto é preparado para o sacrifício, tem seus ferimentos cuidados por Ixchel, a jovem noiva prometida para o rei dos maias.

Durante seu período em cativo, Águia Negra começa a se interessar por Ixchel e a ganhar o respeito de Balam, que era contrário à tradição dos sacrifícios humanos realizada pelos maias. Às vésperas de ser sacrificado, Águia Negra descobre seu trágico destino e, como segundo a tradição

maia lhe é reservado o direito de pedir o que quiser, decide, em um ato de vingança, que seu último desejo é passar a noite com Ixchel. Contudo, a jovem moça consegue dissuadi-lo da ideia, dizendo que ele não quer mostrar seu amor, mas seu ódio.

Com o ressurgimento dos antigos inimigos dos maias em cena, o triângulo amoroso tem de ser interrompido e agora os dois grupos unirão suas forças para lutar contra seus agressores e salvar suas aldeias. Ao final, o rei maia Balam enfrenta o terrível Hunac Ceel, no alto de uma pirâmide em construção, e acaba por derrotar o inimigo, que ao morrer rola os degraus da escadaria abaixo. Então, o líder aliado Águia Negra surge ferido e carregado pelos soldados, em meio à multidão que acompanhou o combate final. Ele é levado até o topo da pirâmide e pede ao rei Balam, que tem a seu lado Ixchel, que dirija uma mensagem ao povo maia. Então, Balam realiza um discurso – anacrônico e ficcional, baseado nos valores democráticos do *american way of life* dos Estados Unidos – que sinaliza para um novo começo da civilização maia nas novas terras e apresenta uma mudança na forma de viver dos maias:

Hunac Ceel está morto. O caminho para nossa terra está livre. Mas, agora, olho o que temos aqui. A grama cresce, as árvores estendem seus ramos e os rios fluem. E não temos derramado uma gota de sangue em sacrifício aos deuses. Pode ser que os deuses não estejam satisfeitos com os sacrifícios que cada um faz em sua vida diária. O difícil para um povo está em viver, não em morrer, e viver com dignidade, decência e respeito. Isso é tudo que pedem. Por mim, eu fico aqui. Mas, agindo como Águia Negra, dou a vocês a escolha. Podem ficar ou ir. Mas, se decidirem ficar, será sem isso.

Então, sob o olhar de aprovação de Águia Negra, ele e Ah Min, alto sacerdote, arremessam escadaria abaixo a pedra de sacrifício, o que leva o povo ao redor da pirâmide a bradar de alegria “Balam, o jaguar, nove vezes rei!”. Voltando-se, mais uma vez, para Águia Negra, que está deitado e ferido, ouve o que o líder aliado tem a dizer: “Nunca me ensinaram a escrever e nunca te ensinaram a caçar. Mas tem muitas coisas que aprendemos um com o outro”. Celebra-se, assim, a união dos povos que formam

a confederação maia. O filme termina com a morte de Águia Negra e o estreitamento dos laços amorosos de Balam e de sua esposa Ixchel, cujo casamento havia anteriormente marcado a união dos povos de Balam e do pai de Ixchel.

Conforme pode ser observado, o filme apresenta poucos aspectos históricos relevantes sobre a civilização maia, preferindo prender a atenção dos espectadores por meio das belas paisagens dos sítios arqueológicos, das construções arquitetônicas monumentais, dos rituais de sacrifício sanguinários, das vestimentas exóticas dos líderes indígenas, sem deixar de valorizar, é claro, o clássico triângulo amoroso e os heroicos combates entre os grupos ameríndios. O pôster de divulgação do filme resumiu, da seguinte forma, a proposta de *Os Reis do Sol*: “Agora um mundo perdido se torna um mundo novo de aventura!”

Embora as falhas históricas do filme *Os Reis do Sol* possam ser atribuídas à proposta da narrativa cinematográfica clássica de Hollywood, que privilegia uma visão simples e maniqueísta de mundo, centrada em um enredo com heróis e vilões envolto em lutas espetaculares e triângulos amorosos, é possível perceber quanto dessa visão persiste até mesmo no cinema contemporâneo e em filmes que estejam preocupados em realizar um retrato mais fidedigno da história das civilizações ameríndias pré-colombianas.

Civilizações ameríndias pré-colombianas no cinema hollywoodiano contemporâneo:

Apocalypto (2006)

O filme *Apocalypto*⁴¹ aborda a história da civilização maia, localizada na região mexicana da península de Iucatã e abrangendo também as regiões dos atuais Belize, Honduras, El Salvador e Guatemala, na época pré-hispânica, em torno do ano de 1502, momento da quarta viagem de Colombo ao continente americano, que marca o colapso da sociedade maia.

Há diversas teorias sobre o real significado do título do filme, mas, em geral, elas fazem referência à noção grega de “revelação”, “descobrir-

41. *Apocalypto*, direção: Mel Gibson, Estados Unidos, Icon Productions/Touchstone Pictures, 2006 (139 min, son., color.).

ta” e “um novo começo”, ideias que serão centrais para a compreensão do universo ameríndio que Mel Gibson procura apresentar ao público espectador.

Ao preparar o roteiro do filme, Mel Gibson e Farhad Safinia estavam interessados em retratar e explorar uma cultura antiga, tal como existia antes da chegada dos europeus. Considerando os astecas e os maias, eles escolheram os maias por sua alta sofisticação e seu eventual declínio:

Os maias eram muito mais interessantes para nós. Você pode escolher uma civilização sanguínea ou você pode mostrar a civilização maia tão sofisticada com um imenso conhecimento de medicina, ciência, arqueologia e engenharia... mas também ser capaz de iluminar a força brutal e a selvageria ritual que eles praticavam. Foi um mundo muito mais interessante para explorar o porquê e o que aconteceu com eles⁴².

A obra foi filmada entre 2005 e 2006 em diversas áreas do estado de Veracruz, como Catemaco e Paso de Ovejas. Para o elenco, foram usados talentos nativos do sul do México, assim como atores desconhecidos cujos traços fossem similares aos dos indígenas da época. O protagonista, Rudy Youngblood, é um indígena da etnia comanche de 25 anos que nunca tinha atuado⁴³.

Outro aspecto relevante a ser mencionado sobre o projeto cinematográfico de *Apocalypto* foi a decisão do cineasta Mel Gibson de produzir o filme falado em iucateque, “uma das cerca de 30 línguas da família de idiomas maias”, “ainda viva no dia a dia de mais de 700 mil habitantes da península do Yucatán, no México, e em partes de Belize e Guatemala”⁴⁴.

42. Nicole Sperling, “With Help from a Friend, Mel Cut to the Chase”, *The Washington Post*, 15 dez. 2006, apud “*Apocalypto*”, *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, [s.l.], 18 mar. 2018, disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Apocalypto>, acesso em: 20 mar. 2018 (tradução nossa).

43. Informações extraídas de: “‘Apocalypto’ Vira Joia da Pirataria no México”, *Folha de S.Paulo*, 18 dez. 2006, Ilustrada, disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u67054.shtml>, acesso em: 10 jan. 2018.

44. Eduardo Simões, “‘Apocalypto’ Usa Língua Maia Viva”, *Folha de S.Paulo*, 21 dez. 2006, Ilustrada, disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u67101.shtml>, acesso em: 10 jan. 2018. Na matéria, Eduardo Simões destaca ainda: “Em tom de brincadei-

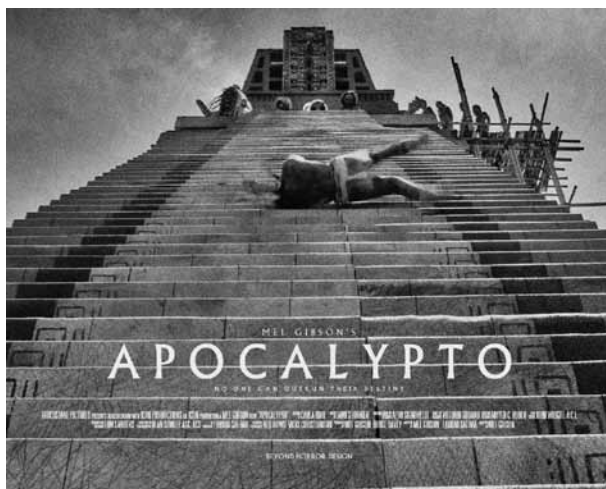


FIGURA 8: Cartaz original do filme *Apocalypto*, de Mel Gibson.

O início do filme apresenta a epígrafe “Uma grande civilização não pode ser conquistada por fora, antes de ser destruída por dentro”, de autoria do historiador conservador norte-americano Will Durant. Por meio dessa epígrafe fica claro que um dos principais objetivos do filme é procurar compreender como foi possível a civilização maia, que alcançou sofisticado conhecimento em astronomia, matemática, artes e arquitetura, ter se extinguido antes da conquista espanhola do continente americano⁴⁵. A hipótese mais aceita pela historiografia é a ecológica – esgotamento dos recursos naturais, mudanças climáticas, seca, fome e doenças –, que o filme partilha ao acompanhar a trajetória do herói protagonista. No entanto, ao longo da trama, o filme vai agregando outras causas explicativas, já que o protagonista teve sua aldeia destruída e é levado prisioneiro para a

ra, a crítica do ‘New York Times’ disse que a verdadeira língua do filme é a de Hollywood, a ‘nativa’ de Gibson. O diretor, que usou hebreu, latim e aramaico em ‘A Paixão de Cristo’, disse que novamente abriu mão do inglês por achar que um idioma estrangeiro ‘suspenderia a plateia da realidade’, colocando-a ‘em meio ao mundo do filme’.

45. Reed Johnson, “Mel Gibson’s Latest Passion: Maya Culture”, *Los Angeles Times*, 29 out. 2005, disponível em: <http://articles.latimes.com/2005/oct/29/entertainment/et-mel29>, acesso em: 10 jan. 2018.

capital maia para sacrifício em um ritual sangrento para entreter as massas e manter o poder de uma elite predatória que esgota não somente os recursos da natureza como a própria sociedade por meio da exploração, da escravidão e da monopolização do conhecimento em um ambiente social permeado por ignorância e imoralidade. Dessa forma, além da hipótese ecológica, o filme põe em bases sociais e políticas os fatores explicativos para o colapso da civilização maia⁴⁶.

Em linhas gerais, a história do filme gira em torno do caçador Garras de Jaguar (Rudy Youngblood), um jovem maia que vive com sua esposa Sete (Dalia Hernández), que está grávida, um filho pequeno chamado Tartarugas Correm (Carlos Emilio Báez), seu pai e demais membros da comunidade em uma aldeia idílica na selva da América Central. Esse núcleo de personagens, no início do filme, é apresentado como um povo que vive em harmonia com a natureza, respeitando-lhe a generosidade em compartilhar suas riquezas. Contudo, esse mundo harmonioso entra em crise quando repentinamente é atacado por um grupo fortemente armado de guerreiros maias, liderado por Lobo Zero (Raoul Trujillo), que assassinam vários aldeãos (incluindo seu pai), estupram indiscriminadamente, incendeiam toda a aldeia e fazem cativos os adultos sobreviventes. Garras de Jaguar consegue, apesar de tudo, esconder sua família em uma gruta, deixando-a em segurança. Mas, como outros membros de sua aldeia, acaba por ser capturado e é levado para uma capital maia.

Durante o percurso, marcado por um cenário de morte e destruição, encontram uma garota indígena com lepra que tenta se aproximar, chorando, do grupo de prisioneiros. Sendo várias vezes empurrada com um pedaço de madeira pelos guerreiros maias, que temem ser contaminados com a doença da garota, ela muda de expressão, e, como que possuída, olha atentamente para Garras de Jaguar e Lobo Zero, fazendo o seguinte presságio:

46. Cf. Wilson Roberto Vieira Ferreira, “‘Apocalyppto’: Como Explicar o Fim da Civilização Maia?”, *Cinema Secreto: Cinegnose*, 3 ago. 2017, disponível em: <http://cinegnose.blogspot.com.br/2017/08/apocalyppto-como-explicar-o-fim-da.html>, acesso em: 10 jan. 2018.

Tem medo de mim. E deveria ter mesmo todos vocês que são vis. Quer saber como você vai morrer? A hora sagrada se aproxima. Cuidado com a escuridão do dia. Cuidado com o homem que traz o jaguar. Veja-o renascer da terra e da lama. Pois aquele para quem ele o levará vai pôr fim ao céu e apagar a terra. E apagar você. E pôr fim ao seu mundo. Ele está conosco agora. O dia será como a noite. E o homem-jaguar te levará para o seu fim...

Depois de passar por uma travessia penosa e perigosa, chegam finalmente ao grande centro urbano maia e se deparam com uma civilização em plena decadência: plantações dizimadas pela seca, doenças, centenas de crianças órfãs e miseráveis, e milhares de escravos revestidos de pó construindo novos templos e edificações. Em meio a esse cenário miserável, contudo, havia também a presença de uma pequena elite que vivia em opulência, conforme pode ser percebido por meio das roupas, joias e adereços luxuosos dos homens e mulheres e da obesidade das crianças⁴⁷.

Nesse momento, ocorre, indubitavelmente, a sequência mais importante e representativa do filme. Ao entrar no centro urbanístico maia, marcado por monumentais construções arquitetônicas, e atravessar um túnel em que se encontram reproduzidas as pinturas maias do mural de Bonampak, conhecidas por retratarem o cerimonial de sacrifício maia⁴⁸, o grupo de Garras de Jaguar descobre que não será escravizado, mas entregue como oferenda em um sangrento ritual de sacrifício humano, que será realizado no alto da pirâmide central, onde o sumo sacerdote arrancará os corações, decepará as cabeças e jogará os corpos do alto da escadaria da pirâmide com o objetivo de aplacar a ira do deus Sol, o que fará chover e florescer as colheitas.

O ritual tem início com o sumo sacerdote se dirigindo ao povo e dizendo:

47. *Idem*.

48. O jornal *Washington Post* informou que os famosos murais de Bonampak foram alterados digitalmente para mostrar um guerreiro com um coração humano que pinga, o que não está presente no original. Cf. William Booth, "Culture Shocker", *Washington Post*, 9 dez. 2009, disponível em: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/12/08/AR2006120801815_pf.html, acesso em: 10 jan. 2018 (tradução nossa).

Estes são os dias de nossas grandes lamentações. A Terra tem sede. Uma grande praga infesta nossas safras. O açoite da doença nos atinge por capricho. Dizem que essa luta nos enfraqueceu. E que nós ficamos vazios. Dizem que apodrecemos. Grande povo da Bandeira do Sol. Eu digo, somos fortes! Somos um povo escolhido. Escolhido para ser o dono do tempo. Escolhido para estar bem perto dos deuses. Poderoso Kukulcán⁴⁹! Aquele cuja ira pode fazer com que esta terra seja esquecida. Deixe-nos agradá-lo com este sacrifício. Para exaltar a sua glória. E fazer o nosso povo prosperar. E nos preparar para o seu retorno.

Ovacionado pelas aclamações populares, eufóricas por verem a realização do ritual de sacrifício, o primeiro indígena é colocado na pedra sacrificial. Então, com o punhal na mão, o sumo sacerdote olha para a oferenda de sacrifício e diz: “Guerreiro, disposto e sem temor! Com seu sangue,

49. “Divindade essencialmente benévola, Kulkucán (‘Serpente Emplumada’) é a versão maia do deus asteca Quetzalcoatl, cujo nome possui o mesmo significado. Segundo boa parte dos estudiosos, após ter caído em desgraça na cidade de Tula, onde atuara sob a forma de um rei-sacerdote, Quetzalcoatl migrara para terras maias, onde assumira a identidade de Kukulcán. Essa versão, contudo, é problemática, uma vez que as duas serpentes emplumadas diferem radicalmente de temperamento, pois, enquanto Quetzalcoatl – ao menos na sua encarnação tolteca – se apresenta como um deus pacífico e inimigo dos sacrifícios humanos, o Kukulcán maia se revela um deus guerreiro e promotor de hecatombes sangrentas. Como vimos no conto relativo a Quetzalcoatl, o caráter pretensamente manso do rei tolteca pode não passar de uma mistificação promovida pelos missionários espanhóis, a fim de torná-lo uma espécie de precursor indígena da ‘verdadeira fé cristã’; o mais provável é que Quetzalcoatl tenha sido um rei ou sacerdote aureolado pela lenda que, após cair em desgraça, migrou para terras maias, onde, sob o nome de Kukulcán, continuou a ser o que sempre fora: um rei guerreiro e promotor de sacrifícios humanos. O culto a Kukulcán foi especialmente intenso na cidade de Chichén Itzá, situada na Península de Yucatán, durante o chamado ‘renascimento maia’ (séculos x e xii d.C.). Nessa época, emigrados toltecas invadiram as terras maias e estabeleceram, de maneira preponderante, o culto da ‘estrela da manhã’ (Kukulcán é associado ao planeta Vênus). Isso não significa dizer que o deus fosse desconhecido dos maias, pois a Serpente Emplumada é uma das divindades mais antigas da América Central, aparecendo no panteão dos deuses mesoamericanos sob as mais diversas denominações (Gukumatz e Tohil, por exemplo). Ainda não está firmado pelos estudiosos que Kukulcán seja a divindade que rege os ventos – alguns pretendem que o deus dos ventos maia seja um mero desdobramento do deus da chuva Chac –, mas a tradição costuma colocá-lo nessa condição”. Cf. A. S. Franchini, *As Melhores Histórias das Mitologias Asteca, Maia e Inca*, Porto Alegre, Artes e Ofícios, 2014, pp. 276-277.

renovas o mundo! Eternamente. Receba nossas graças”. Na sequência, o sumo sacerdote apunhala o peito do indígena sacrificado e arranca seu coração, que é elevado aos céus, e o sacerdote grita “O coração de Deus!”, sob a aclamação popular, o olhar atento de aprovação dos líderes dirigentes e o temor dos demais indígenas que serão ainda oferendados no ritual de sacrifício maia.



FIGURA 9: Pinturas do sítio arqueológico de Bonampak, em Chiapas, México.

O ritual prossegue com o coração sendo colocado em uma pira de fogo, o indígena morto sendo decapitado e depois sua cabeça e corpo rolados escadaria abaixo da pirâmide. Em seguida, repete-se o mesmo procedimento de sacrifício com uma nova vítima e, então, Garras de Jaguar é encaminhado para ser a próxima oferenda, enquanto ele volta seu pensamento para sua esposa e não aceita que será morto. Contudo, o ritual de sacrifício é interrompido quando ocorre um eclipse solar no exato momento em que ele seria apunhalado. A representação cinematográfica do eclipse parcial que precede o eclipse total dura menos tempo do que

o fenômeno astronômico natural, mas é suficiente para impactar o clímax da trama. Rapidamente, o sumo sacerdote tranquiliza a multidão como se fosse o grande final do espetáculo de matança, afinal, bons conhecedores de astronomia, a elite sacerdotal sabia que ocorreria o eclipse, que estava previsto para fazer parte do *show* para enganar as massas e ressaltar o poder divino do rei maia e da elite sacerdotal. Sob a breve escuridão, proporcionada pelo eclipse, o sumo sacerdote maia ressalta: “Povo da Bandeira do Sol, não tenha medo. Regojizem! Kukulcán bebeu sangue suficiente. Saciamos sua sede. Grande Deus, mostre-nos que está satisfeito. Deixe que sua luz retorne para nós”.



FIGURA 10: *Cenas do ritual de sacrifícios humanos dos maias, no filme Apocalypse, de Mel Gibson.*

Com o fim do eclipse solar, volta a claridade e o povo vibra de emoção, enquanto o sacerdote ri de satisfação, o líder dirigente levanta-se para ser ovacionado triunfalmente pela multidão. O fenômeno do eclipse solar é interpretado pelo sumo sacerdote como um sinal de que Kukulcán não necessita de mais sacrifícios e, portanto, o ritual religioso é encerrado. Com isso, Garras de Jaguar é retirado da pedra sacrificial e o sumo sacerdote manda que se livrem dos prisioneiros que não foram sacrificados, o que dará início ao presságio da menina sobre o fim da civilização maia.

Apocalypto foi criticado por retratar um tipo de sacrifício humano que era mais típico dos astecas do que dos maias. A arqueóloga Lisa Lucero disse: “O maia do período clássico realmente não realizou o sacrifício em massa. Isso foi [realizado pelos] astecas”. O professor de antropologia Karl Taube argumentou que “sabemos que os astecas fizeram esse nível de matança. Seus relatos falam de 20 000”. De acordo com o assessor técnico do filme, o filme deveria descrever o período pós-clássico dos maias, quando chegaram as influências mais fortes como as dos toltecas e dos astecas. De acordo com Hansen: “Sabemos que a guerra estava acontecendo. O centro pós-clássico de Tulum é uma cidade murada; esses locais tiveram de estar em posições defensivas. Havia uma tremenda influência asteca por esse tempo. Os astecas eram claramente implacáveis em sua conquista e perseguição de vítimas de sacrifício, uma prática que se espalhou por algumas das áreas maias”. O professor de antropologia, Stephen Houston, fez a crítica de que as vítimas do sacrifício eram mais propensas a serem da realeza e das elites em vez de moradores comuns da floresta, como mostra *Apocalypto*. O professor de antropologia Karl Taube criticou a aparente representação da escravidão generalizada do filme, dizendo: “Não temos evidências de grande número de escravos”. Outra cena disputada, quando Garras de Jaguar e o resto dos cativos são usados como prática alvo, foi reconhecida pelos cineastas por ter sido inventada como um dispositivo de enredo para acender a sequência de perseguição. Alguns antropólogos opuseram-se à presença de um enorme cofre cheio de cadáveres apodrecendo perto dos campos dos maias. Hansen afirma que isso é “conjectura”, dizendo que “tudo [que Gibson estava] tentando fazer no filme, expressa o horror disso”⁵⁰.

O cineasta e produtor Mel Gibson, por sua vez, defendeu-se da polêmica sobre os rituais de sacrifício humano da civilização maia, afirmando que se baseou nos relatos do livro *Relación de las Cosas de Yucatán* (1566), do sacerdote católico franciscano Diego de Landa (1524-1579), em que afirma ter sido testemunha de sacrifícios humanos e dos costumes dos maias. A obra de Landa contradiz as opiniões do frei Bartolomé de las Casas (1474-1566), que no livro *Brevíssima Relación de la Destrucción de las*

50. As críticas do filme e as falas dos especialistas em civilização maia divulgadas na imprensa foram extraídas do verbete “*Apocalypto*”, *op. cit.*, 18 mar. 2018 (tradução nossa).

Índias (1542) descreve a natureza e os costumes dos povos autóctones da América Central⁵¹.

Alguns estudiosos do mundo maia discordam da visão romântica que persiste sobre os maias. “Os primeiros pesquisadores tentaram fazer uma distinção entre as culturas ‘pacíficas’ e ‘brutais’ do México Central”, escreveu David Stuart em um artigo de 2003. “Eles até disseram que o sacrifício humano era raro entre os maias”. No entanto, em esculturas de pedra e pinturas de parede, Stuart diz: “Encontramos mais e mais semelhanças entre os astecas e os maias, incluindo uma cerimônia maia em que um sacerdote grotescamente vestido oferece as feridas de uma vítima aparentemente viva durante um sacrifício e até mesmo sacrifícios infantis”.

Na verdade, nos rituais maias, os prisioneiros de guerra foram sacrificados “no topo da pirâmide [...] segurando seus braços e pernas enquanto um sacerdote abriu seu baú com um punhal de sacrifício e rasgou o coração como oferta”. Na mesma imprensa mexicana, em um artigo do *Reforma*, Juan E. Pardinas escreveu: “A má notícia é que essa interpretação histórica tem alguma dose de realidade [...]. Os personagens de Mel Gibson se parecem mais como os maias dos murais de Bonampak do que os que aparecem nos livros do SEP (Secretaria de Educação Pública)”.

O debate entre especialistas continua até hoje. Desde que se decifraram os hieróglifos, a visão do mundo maia mudou. Michael Coe explica a grande mudança produzida pelos novos estudos da civilização maia:

“Agora é surpreendentemente claro que os maias da Era Clássica e seus antepassados pré-clássicos foram governados por dinastias hereditárias de guerreiros, para quem o autossacrifício e o derramamento de sangue, e o sacrifício da decapitação humana, eram obsessões supremas”⁵².

Com o encerramento do ritual de sacrifício maia, Garras de Jaguar e os outros prisioneiros sobreviventes são mandados para um grande campo, onde terão de fugir correndo para não serem mortos pelas flechas e pedras que são disparadas contra eles. Nessa cena, sem fundamentação histórica,

51. *Idem* (tradução nossa).

52. *Idem*.

mas com o objetivo de aumentar a adrenalina de ação do filme, Garras de Jaguar mata o filho de Lobo Zero e consegue, mesmo gravemente ferido, fugir embrenhando-se na selva. Contudo, ele continua sofrendo a perseguição de um grupo de guerreiros e vai sucessivamente matando um por um durante sua rota de fuga, restando apenas dois guerreiros que o seguem até a praia. Enquanto isso, sua esposa acaba dando à luz outro filho, que nasce em meio a uma crescente inundação na gruta, onde residia depois de ter sido jogada, embaixo de uma chuva torrencial.

A sequência final do filme também é polêmica e foi objeto de várias discussões realizadas por historiadores e críticos de cinema. Segundo informações extraídas dos comentários de Mel Gibson e Farhad Safinia apresentados no DVD do filme, o fim do filme deveria representar o primeiro contato entre os maias e os espanhóis, evento ocorrido durante a quarta viagem de Colombo ao continente americano, empreendida de 3 de abril de 1502 a 7 de novembro de 1504, que levou o navegador genovês a explorar as costas pertencentes atualmente a Honduras, Nicarágua, Costa Rica e Panamá e a desembarcar, após uma tormenta, na Jamaica, onde permaneceu até 1504⁵³.

Contudo, independentemente dos esforços do cineasta Mel Gibson em realizar uma produção cinematográfica que apresentasse a civilização maia de uma perspectiva diferente da visão colonialista europeia, a forma com que a sequência final foi inserida na trama e dialogou com a proposta temática do filme acabou gerando o efeito oposto, ao recuperar o discurso do eurocentrismo para descrever a queda da civilização maia e a posterior vitória da conquista europeia da América. Afinal, o clímax da perseguição, com a então iminente execução de Garras de Jaguar nas mãos dos inimigos, é interrompido quando ele e seus dois perseguidores alcançam a praia e, sob um clima de intensa chuva tropical que escureceu a paisagem, deparam-se, atônitos, com quatro imensas embarcações espanholas, de onde emergem três botes trazendo Colombo, três sacerdotes católicos, com um deles empunhando uma grande cruz, e alguns soldados espanhóis

53. Cf. Laurence Bergreen, *Colombo: As Quatro Viagens*, trad. Débora Landsberg e Michel Teixeira, Rio de Janeiro, Objetiva, 2014. Ver especialmente “Parte Quatro: Recuperação”.

armados. Enquanto os dois indígenas caminham, como que hipnotizados em direção aos conquistadores espanhóis, Garras de Jaguar foge para salvar a esposa e os dois filhos que estavam quase morrendo afogados dentro da gruta. Depois da salvação da família, o dia fica iluminado e do alto da floresta veem os navios espanhóis. Atenta, a esposa pergunta: “O que são eles?” Garras de Jaguar responde: “Eles trazem homens”. E a esposa pergunta novamente: “Devemos ir até eles?” “Devemos entrar na floresta. E buscar um novo começo. Venha, Tartarugas Correm...”, finaliza Garras de Jaguar, indicando para a esposa e os filhos adentrarem a floresta.

O significado temático da chegada dos europeus é um assunto de desacordo. Traci Ardren escreveu que a chegada das embarcações espanholas trazia missionários cristãos e que o filme tinha uma “mensagem descaradamente colonial de que os maias precisavam ser salvos porque eles estavam “apodrecidos no núcleo”. De acordo com Ardren, o filme de Gibson “reproduz, em uma gloriosa produção tecnicolor de grande orçamento, uma noção ofensiva e racista de que os povos maias eram brutais uns com os outros muito antes da chegada dos europeus e, portanto, que eles mereceram, na verdade, que eles precisavam ser resgatados. Essa mesma ideia foi usada por 500 anos para justificar a subjugação do povo maia”. Por outro lado, David van Biema questiona se os espanhóis são retratados como salvadores dos maias, uma vez que são representados de forma ameaçadora e Garras de Jaguar decide retornar à floresta. Essa visão é suportada pela referência da profecia da menina indígena doente para aqueles que “vai pôr fim ao céu e apagar a terra. E apagar você. E pôr fim ao seu mundo”. No entanto, lembrando da citação de W. Durant na abertura do filme (“Uma grande civilização não pode ser conquistada por fora até que tenha se destruído por dentro”), os professores David Stuart e Stephen Houston escreveram que a implicação de os maias pós-clássicos terem se tornado tão corruptos os levou a ser “uma civilização... que merecia morrer”⁵⁴.

54. As críticas do filme foram extraídas do verbete “*Apocalipto*”, *op. cit.*, 18 mar. 2018 (tradução nossa).

Por fim, conforme procuramos apresentar ao longo do texto, a história da América indígena, discutida pelos debates historiográficos e representada pelas produções cinematográficas, revela uma série de questões fundamentais para os estudiosos latino-americanistas que procuram reconstruir a trajetória e o legado da presença dos povos indígenas no continente americano. Apesar das dificuldades impostas, trata-se de uma tarefa fascinante e de fundamental importância para que os latino-americanos possam finalmente (re)conhecer a si próprios.

Créditos das figuras

pp. 61, 62: Figuras 1, 2 e 3 – Library of Congress, Washington, Estados Unidos. p. 64: Figura 4 – Museo Naval de Madrid, Madri, Espanha. p. 65: Figura 5 – Reprodução de: Johannes Stradanus, *Nova Reperta*, gravuras de Theodore Galle, Antuérpia, Philippe Galle, 1589/Bibliothèque Nationale de France, Paris, França. p. 66: Figura 6 – Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro, Brasil. p. 81: Figura 7 – Divulgação/The Mirisch Corporation. p. 85: Figura 8 – Divulgação/Icon Productions, Touchstone Pictures. p. 89: Figura 9 – Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University, Cambridge, Estados Unidos. p. 90: Figura 10 – Divulgação/Icon Productions, Touchstone Pictures.

Los incas¹

VICENTE ROJAS ESCALANTE²

Es para mí un honor tener la oportunidad de dirigirme a ustedes, en este importante centro académico, como lo es el Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad de São Paulo (IRI-USP), a fin de hacerles una breve presentación de la civilización inca, una de las más importantes de la América precolombina. En tal sentido, agradezco la invitación efectuada.

Hoy en día, Brasil y Perú son países emergentes, con prosperidad y crecimientos económicos, con modernidad y con oportunidades, retos y problemas más o menos similares. Les pido un esfuerzo intelectual para trasladarnos en el tiempo unos quinientos años atrás y despojarnos, parcialmente, de algunas categorías o conceptos occidentales.

Cuando los europeos llegaron a América, encontraron un continente nuevo, muy extenso, habitado por distintos pueblos, con distintos grados de desarrollo, entre los que se destacaban, en ese momento, dos grandes civilizaciones: al norte, en México, los aztecas, sobre quienes nuestra ilustre colega ha disertado de manera elocuente; y al sur, en el actual Perú y países vecinos, los incas. Veamos en primer lugar el contexto en que aparecen y se desarrollan los incas. Ustedes, como miembros del IRI-USP, saben apreciar lo importante de la comprensión del espacio y del tiempo para la comprensión y el conocimiento de una realidad geopolítica.

1. Presentación realizada en el Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad de São Paulo (IRI-USP), São Paulo, 25 abr. 2017.
2. Embajador del Perú en Brasil.

Si contemplamos un mapa físico de Sudamérica, encontraremos dos grandes áreas geográficas: la Amazonia y los Andes. La Amazonia es como un gran centro verde de Sudamérica, mientras que la cordillera andina es como una columna vertebral que articula toda el área occidental sudamericana, separando las cuencas hidrográficas del Pacífico y del Atlántico. De los Andes surgen los ríos que bañan la desértica costa peruana, así como también surgen los orígenes del Amazonas.

De las civilizaciones amazónicas no sabemos mucho, quizás por lo agreste de su geografía y clima y por el hecho de que los ríos cambian de cauce, inundando tierras eventualmente ocupadas por el hombre o alejándose de ellas, obligando a su abandono. Sin embargo, los arqueólogos nos aportan nuevos conocimientos y descubrimientos. Es así, por ejemplo, que los arqueólogos Francisco Valdez, ecuatoriano, y Quirino Olivera, peruano, han descubierto una civilización precolombina en la selva alta peruano-ecuatoriana, con una cerámica desarrollada muy anterior a la de otras civilizaciones andinas y además han confirmado el origen amazónico del cacao, con vestigios cuya datación es anterior a los indicios más antiguos hallados en México, a lo cual haremos luego referencia. Sabemos que hubo también una importante interrelación cultural entre los Andes y la Amazonia. Elementos amazónicos, especialmente de la fauna, aparecen representados en textiles, cerámica y templos de las antiguas civilizaciones peruanas.

En el área andina y en la costera, al occidente de los Andes, florecen muchas civilizaciones o culturas, de las cuales los incas constituyen la última y por ello la más conocida. Pero son muchas.

Si del mapa sudamericano pasásemos a apreciar un mapa del Perú, encontraremos un país con tres grandes regiones geográficas: una costa desértica, salpicada por unos cuarenta ríos, con sus respectivos valles y vinculada a un mar de aguas frías en su mayor parte, unos de los más ricos del mundo; una región andina, conocida como la Sierra, conformada por la cordillera andina, con más de cincuenta montañas que superan los 5 mil metros y cañones profundos como el del Colca, uno de los mayores del mundo, sobre los que extiende sus alas un importante elemento de la cosmogonía andina: el cóndor; y el altiplano, situado al sur en donde

destaca el lago Titicaca, el lago navegable más alto del mundo; al este, tenemos la región amazónica, más de la mitad del país, formada por la selva alta y la selva baja, surcada por grandes ríos como el Ucayali y el Marañón que, al unirse, forman el Amazonas, que sigue su curso atravesando el Brasil hasta desembocar en el Atlántico. Los estudiosos distinguen once pisos altitudinales y señalan que en el Perú se encuentran 87 de los 117 microclimas en el mundo, lo que explica una gran biodiversidad. Fue en ese contexto en el que se desarrollaron las civilizaciones precolombinas y la inca. Y, como sucede con toda civilización, surgió una interacción entre el espacio y quienes lo habitan, adaptándose al mismo.

Esa adaptación no resulta fácil. A las grandes distancias en línea recta se suma el hecho de que la orografía obliga a tener que subir y bajar las montañas, multiplicando las distancias. Aún hoy, con los avances de la modernidad, con carreteras y vehículos, resultan difíciles las comunicaciones y, en ciertas épocas del año, son prácticamente imposibles. Imaginémonos lo que fue en tiempos de los incas, sin caballos y sin la rueda.

Reseñado el tema del espacio, veamos sucintamente, el del tiempo. Existen numerosas cronologías de los Andes centrales en la antigüedad precolombina y del antiguo Perú. Una cronología de las civilizaciones precolombinas, básicamente andinas y costeñas, nos presenta cinco grandes etapas:

1. **Paleoamericano** – Etapa entre los 11000 y 7600 años antes de Cristo.
2. **Arcaico** – Etapa entre los 7600 y los 2700 años antes de Cristo.
3. **Formativo** – Etapa entre los 2700 y los 200 años antes de Cristo.
4. **Desarrollos Regionales** – Etapa entre los 200 años antes de Cristo y los 900 años después de Cristo.
5. **Reinos** – Etapa entre los 900 y 1532 años después de Cristo.

Entre esas culturas antiguas que conforman un pasado milenario, podemos destacar varias, como chavín, mochica, chimú, nazca, paracas, tiahuanaco, wari, entre las más conocidas, y otras de carácter más local, como lima, recuay, chanca, virú, vicús, entre otras.

Su legado es muy rico: en cerámica, orfebrería, textilería, ingeniería de riego, infraestructura. Podemos citar las líneas de Nazca, visibles solo desde el cielo, las construcciones de Chavín de Huántar, los mantos paracas,

la tecnología para el tratamiento del oro que superaba a la europea, entre otros legados. Entre los descubrimientos más notables mundialmente en el último cuarto del siglo xx, tenemos, por ejemplo, el hallazgo del Señor de Sipán, por parte de Walter Alva y su equipo, complementado por el del Señor de Sicán. Sipán y sicán son dos culturas precolombinas peruanas de las que antes muy pocos conocían.

Esas civilizaciones se fueron sucediendo en el tiempo y en el territorio, a lo largo de períodos que denominados horizontes y periodos intermedios. Tenemos así tres horizontes (temprano, medio y tardío) con dos períodos intermedios (temprano y tardío). En toda esa larga sucesión cultural, los incas ocupan el horizonte tardío, el último escalón. La riqueza precolombina se aprecia en los miles de sitios arqueológicos existentes en el Perú.

Los incas surgen en el siglo xiv, en el altiplano andino, a orillas del lago Titicaca. Sobre su origen existen dos leyendas. Cuenta una de ellas que Manco Cápac y su esposa Mama Oello salen del lago Titicaca y van caminando con una vara de oro, y en donde dicha vara se hundiese habrán de fundar un imperio. Luego de mucho caminar llegan al pie de la montaña Huanacaure, en donde se hunde la vara y fundan la ciudad del Cuzco, capital de los incas; Manco Cápac forma a los hombres en las artes de la caza y de la guerra, mientras que su esposa forma a las mujeres en las tareas del campo y del hogar. La otra leyenda relata que los cuatro hermanos Ayar, acompañados de sus respectivas esposas, salieron de la cueva de Pacaritambo y viajaron en busca de donde establecerse. En el camino surgieron algunas divisiones, siendo Manco Cápac o Mama Huaco, según cual versión elijamos, quien hundió la vara en el Cuzco. Ambos mitos recogen la idea del origen no cuzqueño de los incas y de su carácter civilizador. Es así que un pueblo inicialmente pequeño, de poca significancia, un curacazgo más de los tantos que había en los Andes, se transformará, en apenas cien años, en uno de los imperios más grandes del mundo.

Ese fenómeno histórico y cultural de los incas ha llamado la atención de muchos estudiosos y hombres de ciencias y de letras a lo largo de los últimos quinientos años. Tenemos en primer lugar a los cronistas españoles: Pedro Cieza de León, Juan de Betanzos, José de Acosta, Pedro Sarmiento de Gamboa, Francisco de Jerez, Pedro Sánchez de la Hoz, Miguel de Este-

te, entre otros. Podemos citar también, en el siglo XIX, al estadounidense William Prescott y al alemán Alexander von Humboldt. Entre los estudiosos modernos peruanos tenemos a Julio César Tello, Franklin Pease, María Rostworowski, Luis Guillermo Lumbreras, entre otros.

En un campo más creativo, al italiano Emilio Salgari, quien escribió la novela fantástica *El Tesoro de los Incas*, hasta los estudios de Disney y de Hollywood, que nos presentan las aventuras del emperador Kuzco o las de Indiana Jones, por no citar una película de Charlton Heston con la gran cantante peruana Yma Sumac. Esas citas, que pueden parecer anecdóticas, nos presentan en el fondo problemas epistemológicos que competen a historiadores, arqueólogos y estudiosos de las relaciones internacionales: el de la comprensión de un pueblo distinto, el del imaginario colectivo, el de discernir entre realidades y mitos, distorsiones y fabulaciones, el de los lugares comunes e interpretaciones.

La historiografía de los incas ha atravesado por diversas etapas, desde el positivismo, con una lectura literal de las crónicas, hasta un estudio crítico de las mismas, pasando por interpretaciones marxistas, estructuralistas y etnohistóricas. La historiografía actual incluye estudios multidisciplinarios y ya desde 1946, con los trabajos de John Howland Rowe, se efectúa un cotejo entre los escritos de las crónicas y el trabajo arqueológico.

Tenemos en primer lugar el caso de los cronistas españoles, que fueron testigos directos del esplendor inca y que fueron quienes recogieron, por primera vez de manera escrita, su historia, usos, costumbres, etc., junto con su interpretación de todo ello. Eso es importante para ustedes, que estudian relaciones internacionales. Los europeos que llegaron al antiguo Perú interpretaron a la civilización inca en función de su propio bagaje cultural, de su propia perspectiva de ver el mundo. Hablan de rey inca, de Imperio Inca, trasladan categorías y conceptos europeos para describir, interpretar y entender una realidad distinta. Asimismo, debemos tener en cuenta que los cronistas no son todos contemporáneos. Los cronistas de Jerez, de Estete, Cristóbal de Mena, Sánchez de la Hoz, de Guzmán y de Trujillo son soldados y narran la conquista del Perú, proceso del cual son partícipes, entre los años 1532 y 1537. Cieza de León y Betanzos son pretoledanos, esto es, escriben entre 1550 y 1568, fecha de la llegada del

virrey Toledo, mientras que Sarmiento de Gamboa y José de Acosta son toledanos. Las crónicas toledanas constituyen informes amplios, con entrevistas a numerosos testigos de lo que fue el incario y obedecen a un propósito de comprensión del Estado y cultura incas, de utilidad para la organización del virreinato. La distancia temporal con el fin del incanato y los propósitos de las crónicas son factores que inciden en su elaboración y perspectivas, junto con otros como la formación de los cronistas, distinta según sean soldados, sacerdotes u otros.

Ello se ve matizado por los primeros cronistas mestizos: el Inca Garcilaso de la Vega, autor de los *Comentarios Reales de los Incas*, y Felipe Guamán Poma de Ayala, autor de *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. A este último, no obstante ser nativo, le incluimos como mestizo al escribir en español y utilizar conceptos occidentales junto con aquellos originarios. El equivalente mexicano del Inca Garcilaso fue Fernando Alvarado Tezozómoc.

Inca Garcilaso de la Vega, hijo de una *ñusta*, princesa inca, y de un conquistador, pariente del poeta español Garcilaso de la Vega, fue creado por su familia materna y recoge en su obra una visión de los incas que busca reivindicar los grandes logros y los mejores valores de su pueblo, lo que es entendible de su posición de descendiente de la nobleza inca y de perteneciente a dicha nación. Algo similar realizaría en México Fernando Alvarado Tezozómoc, con su *Crónica Mexicana*. Ambos los escritores son mestizos de raza, de lengua, de psicología, y habitando entre dos mundos reivindicaban su propio pasado y lo contrastan con la versión española, particularmente la del cronista José de Acosta, en su *Historia Natural y Moral de las Indias*. Aunque en el caso de Inca Garcilaso de la Vega con una prosa más pulida y elegante, desde una perspectiva propia del humanismo. Se origina así, un proceso de transculturación. No tenemos pues una historiografía inicial de los incas que podamos llamar objetiva, aunque eso es tal vez imposible, dada la subjetividad del historiador.

Actualmente se plantean conceptos como el de Estado inca en lugar de imperio. Resulta en todo caso transferir conceptos desde realidades distintas. Los incas en poco más de cien años se expandieron hasta alcanzar una extensión de 4 millones de kilómetros cuadrados, comprendiendo territorios de los actuales Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador y Colom-

bia. Dicho territorio estaba dividido en cuatro regiones llamadas *suyos*, las cuales aparentemente daban el nombre al Estado: Tawantinsuyo, país de los cuatro *suyos*, los cuales tenían como centro la ciudad del Cuzco y estaban comunicados por el Qhapaq Ñan, una red vial de la cual hablaremos luego.

Desde el punto de vista político, los incas eran gobernados por el *Sapa Inca* o *Inca*, de quienes dicho pueblo toma su nombre. Se discute el número de incas que gobernaron el imperio. La lista más corriente era de catorce. Otros la reducen a doce. Actualmente, se considera que son trece. Sin embargo, otros estudios hacen referencia a una lista mucho más extensa, de hasta cuarenta. María Rostworowski y Franklin Pease desarrollaron la tesis del correinado, basada en las crónicas de Betanzos, es decir, que el incanato estuvo regido no por un rey sino por una diarquía, un Inca principal y uno que conreina. Como lo demuestran las obras de los mencionados estudiosos así como la de Liliana Regalado, el tema de la sucesión incásica es complejo y responde a criterios distintos de aquellos occidentales. Las normas sucesorias no eran claras y el más hábil de los pretendientes tenía la posibilidad de coronarse Inca. Interventían en ello diversos factores, como la preparación que le brindaba su madre, las alianzas a nivel de las *panacas* —familias reales—, el triunfo en competencias rituales, incluso la intervención de las momias de los incas anteriores.

En todo caso, sabemos que el primer Inca fue Manco Cápac. El último fue Atahualpa, aunque se discute si formalmente puede ser considerado así, al no haber ceñido en su frente la *mascaypacha* —borla real—, es decir, al no haber sido coronado formalmente.

Los Incas, con las familias de la nobleza denominadas *panacas*, conformaban dos grandes grupos, sucesivos en el tiempo. El primero era el de los Incas del *Hurin Cuzco* o Bajo Cuzco, que comprendía a los cinco primeros Incas; el segundo grupo correspondía al *Hanan Cuzco* o Alto Cuzco y comprendía seis Incas. A esos dos grupos se agregan los hermanos Huáscar y Atahualpa. De todos ellos el más destacado fue el Inca Pachacútec, que significa “el transformador del mundo” o “el que cambia el curso de la Tierra”, el noveno Inca. Su nombre completo era Pachacútec Inca Yupanqui. Él fue quien más extendió el imperio, quien le dio una mejor organización, quien creó Machu Picchu.

El sistema político era autocrático o autoritario. El Inca tenía un poder absoluto. Sus familiares, conformaban la *panaca* del Inca y constituían la nobleza. El Inca tenía derecho a recibir tributos y era considerado como hijo del Sol, es decir, tenía un carácter divino. Ningún mortal podía mirarle a los ojos. Su saliva era recogida en las manos de su súbdito. Era también el jefe militar.

Se ha discutido largamente sobre el tipo de régimen o gobierno político del Estado inca. Hay autores, como Luis Valcárcel o José Carlos Mariátegui, que sostienen la existencia de un socialismo incaico, en razón al sistema de distribución y trabajo de la tierra, a que la propiedad privada estaba limitada al Inca y la nobleza, y a que la libertad individual no era un valor en tal sociedad, aunque lo discutiremos al final. El padre José de Acosta, uno de los cronistas, señaló que era un pueblo esclavizado pero feliz; conclusión que es discutida por estudiosos como Louis Boudin, quien consideró que el Estado incaico era un régimen despótico-benefactor³. Otros autores, como Choy, Lumbreras y Valdivia, lo consideraron como un Estado esclavista.

La organización social se basaba en los *ayllus*, comunidades locales de varias familias, que trabajaban las tierras. Las tierras se dividían en tres: tierras del Sol, del Inca y del Ayllu. Se trabaja la tierra, así como la construcción de grandes obras, como acueductos, puentes y caminos, mediante sistemas colectivos o comunitarios de trabajo, llamados *minka* y *mita*. La sociedad se dividía en clases y era jerarquizada.

Los incas mantenían el control social, político y económico de diversas etnias y un control vertical de los distintos pisos ecológicos, como John Murra señala. El modelo económico debe ser apreciado por la inexistencia del dinero y del mercado. El sistema de producción cubría todas las necesidades materiales básicas del ser humano. La actividad principal fue la agricultura. Domesticaron una gran variedad de plantas y animales, entre los cuales podemos mencionar: la papa o patata, el maíz, la quinua,

3. Louis Boudin, *La Vida Cotidiana en el Tiempo de los Últimos Incas*, trad. Celia Beatriz Pierini de Pagés Larraya, Buenos Aires, Hachette, 1987 (Nueva Colección Clio).

la coca, el ají, entre las plantas; y la llama, la vicuña, la alpaca y el cuy o cobaya entre los animales.

El ejército inca, liderado por el Inca, estaba conformado por grupos de diez, cincuenta, cien, mil, 10 mil hombres. Cada etnia estaba liderada por sus propios jefes y no se mezclaban entre sí. En las batallas se configuraban en tres divisiones. La disciplina militar era rígida. ¿Cómo se articularon la expansión y el desarrollo económico? María Rostworowski señala que

[...] en un desarrollo tan explosivo del Estado, las dificultades que se presentaron fueron grandes, motivadas por el desconocimiento de la moneda y la falta de escritura. Estos impedimentos fueron superados gracias al sistema de la reciprocidad y al empleo del ábaco (*yupana*) y del quipu —o conjunto de cordeles de distintos colores y largos, con diferentes nudos que poseían un significado especial⁴.

Así, el sistema de la reciprocidad suponía el “ruego” y la “dádiva” y permitía atender la población; además, “El sistema de la reciprocidad evitó, en la mayoría de los casos, los enfrentamientos militares. Sin embargo, este método trajo consecuencias no previstas”⁵, pues el Estado se veía presionado a atender los requerimientos de los pequeños reyes y señores y de numerosos jefes militares, lo que significó que, “Para la economía inca, la reciprocidad fue como una vorágine perpetua cuyo paliativo de nuevas conquistas y anexiones territoriales traían como resultado una creciente necesidad de aumentar ‘ruegos’ y ‘dones’”⁶. El gobierno detentaba la propiedad de la fuerza de trabajo, la posesión de tierras y los hatos de camélidos.

Contaban con métodos de aprovisionamiento y distribución de alimentos para situaciones de emergencia, desastres, guerras. Conocían procedimientos de conservación de alimentos y disponían de depósitos estatales, llamados *tambos*, distribuidos a lo largo de los caminos.

4. María Rostworowski, “Redes Económicas del Estado Inca: El ‘Ruego’ y la ‘Dádiva’”, en Víctor Vich, *El Estado Está de Vuelta: Desigualdad, Diversidad y Democracia*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2005, p. 15 (Perú Problema, 30).
5. *Idem*, *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2014 (Obras Completas, 8; Série História Andina, 41).
6. *Idem*.

Los incas alcanzaron un alto nivel de civilización. Mencionaremos algunos de sus logros:

- Conformaron una amplia red de caminos reuniendo y ampliando los caminos precolombinos, conformando el Qhapaq Ñan, una red vial de más de 30 mil kilómetros, que unía su territorio, pasando por seis países actuales. Parte de camino estaba empedrado, comprendía puentes colgantes. Aún se conservan sectores de ellos.
- Contaron con un sistema de comunicaciones basado en correos humanos, los *chasquis*, que transportaban órdenes, quipus y recibían encargos. Es así que, por ejemplo, el Inca estando en el Cuzco podía comer pescado fresco del mar.
- Desarrollaron un sistema de fortificaciones, como Sacsahuamán.
- Desarrollaron un sistema de ingeniería hidráulica, canales de riego, fertilización de tierras, sistemas de cultivo mediante andenes (gradas en las montañas), laboratorios de cultivo.
- Tuvieron uso del calendario y desarrollo de la astronomía.
- Trabajaron los metales: oro, plata, bronce. Al llegar los españoles hallaron que el jardín del templo del Coricancha estaba lleno de plantas y animales, todos hechos de oro. El precio del rescate del Inca Atahualpa fue un cuarto de oro y dos de plata hasta la altura del brazo extendido del Inca, cuya estatura era de 1,80 m.
- Aunque carecieron de escritura, al menos como se entiende desde el punto de vista occidental, pues se discute si tuvieron un sistema pictográfico, poseyeron un sistema de contabilidad desarrollado, en base a cordeles anudados, llamados quipus.
- Desarrollaron la textilería policroma y con diseños geométricos.
- En ingeniería, los incas nos dejaron grandes construcciones. Machu Picchu es la más famosa, considerada una de las siete maravillas modernas del mundo. Es una ciudadela ceremonial y de descanso del Inca, protegida por su ubicación estratégica en lo alto de una montaña, al pie de un caudaloso río, en medio de la Selva Alta o Rupa-rupa. Lograron trasladar enormes rocas, colocarlas unas sobre otras de manera estable, uniéndolas de tal manera que entre ellas no pasa un alfiler. Cabe

señalar que los incas, al igual que los aztecas, no conocieron la rueda ni tuvieron animales de tiro.

Sus leyes morales se resumían en tres normas: *Ama sua* (no robes), *Ama quella* (no seas ocioso) y *Ama llulla* (no mientas). En el ámbito religioso adoraban al dios Sol, llamado Inti, y tuvieron otras deidades, como Viracocha, considerado creador y ordenador del mundo; respetaban las deidades locales de los pueblos conquistados. En su cosmovisión, el ser humano provenía de espacios naturales considerados divinos. Es así que se veneraba a la Pachamama, o madre tierra, rindiéndole tributo. En esa cosmovisión, coexistían tres partes que la conformaban: *Uku Pacha*, el mundo de abajo; *Kay Pacha*, el mundo terrenal; y *Hanan Pacha*, el mundo celestial.

En el ámbito de sus relaciones internacionales, los incas fueron relacionándose con otros pueblos, a quienes iban conquistando por la vía pacífica, por ejemplo, mediante enlaces matrimoniales o promesas de seguridad y de mantención de privilegios a los *curacas* locales. En algunos casos, se apelaba a la amenaza del uso de la fuerza y, en otros, la conquista se efectuaba a través de guerras. Una de las más importantes, comparable quizás con la de romanos y cartagineses, fue la contienda entre los incas y los chancas, quienes llegaron a amenazar la ciudad del Cuzco, motivando la huida del Inca y de su heredero. Esa guerra fue ganada por uno de los príncipes, Cusi Yupanqui, quien recurrió a alianzas con pueblos vecinos, de los cuales obtuvo el apoyo de sólo dos, mientras que otros quedaron a la expectativa, apelando entonces el príncipe inca a una estratagema, perpetuada en la leyenda de los *pururaucas*, o soldados de piedra, que relata cómo el príncipe Cusi Yupanqui vistió a las piedras como soldados, para hacer que pareciera que contaba con muchas más tropas de las que realmente tenía y que luego las piedras se transformaron en soldados y aplastaron a los chancas. Se entiende que dichas piedras eran las tropas de los pueblos vecinos que contemplaban desde las alturas el desarrollo de la batalla. Ese triunfo permitió que el príncipe Cusi Yupanqui, a pesar de no ser el heredero, lograra convertirse en Inca, tomando el nombre de Pachacútec. Esa victoria marcó un quiebre en la historia inca, el cual pasó de librar guerras locales con sus vecinos a una política de expansión terri-

torial, sea por medios pacíficos o militares, sea contando siempre con el uso de la fuerza como último recurso.

Ese sistema de conquistas estaba complementado por uno demográfico, en que los incas desplazaban poblaciones enteras, destacando los llamados *mitimaes*. Así, el fenómeno migratorio tiene raíces históricas. Además de ello, los incas contaban con representantes suyos, los llamados *orejones*, y un amplio sistema administrativo. Asimismo, cabe señalar que los incas emprendieron una expedición cruzando el océano Pacífico, hasta la Polinesia, liderada por el príncipe Túpac Yupanqui —sucesor de Pachacútec—, y que sirvió en el siglo xx de inspiración al noruego Thor Heyerdahl para llevar a cabo, exitosamente, su famosa expedición siguiendo el mismo trayecto en la balsa Kon-Tiki.

¿Por qué cayó el Imperio Inca? ¿Cómo millones de habitantes pudieron ser conquistados por un grupo reducido de extranjeros? Para vosotros, estudiosos de las relaciones internacionales, son preguntas de especial significación. Tenemos razones de tipo tecnológico: los españoles poseían armas de fuego, contaban además con caballos. Esos elementos, además del valor militar que poseían, tenían adicionalmente la ventaja de la impresión psicológica que generaban entre quienes no habían visto ni conocido ni imaginado algo así. A ello se suma que el imperio estaba dividido por la lucha por el poder entre Atahualpa y su hermano Huáscar, legítimo Inca. Un elemento, aparentemente anecdótico fue el apoyo que los españoles tuvieron por parte del indígena rebautizado como Felipillo, quien fungía de traductor e informador. Pero, yendo más allá y retomando el tema de la libertad como valor en la sociedad inca, no debemos olvidar que el Imperio Inca se había extendido gracias al sometimiento de numerosos pueblos distintos, sometimiento efectuado en muchos casos por la fuerza o mediante amenaza al uso de la fuerza. En ese sentido, los españoles fueron percibidos como liberadores por los pueblos sometidos por los incas.

El Estado inca había desarrollado una considerable expansión en pocos decenios, efectuado un aprovechamiento de los recursos humanos y territoriales, sin consolidar una real integración ni la conformación de una unidad nacional, de un sentido de pertenencia. El Inca se conformaba con detentar el poder absoluto, con la división de tierras, la presencia de su

sistema administrativo, las contribuciones a sus ejércitos, el uso de una lengua común. María Rostworowski señala al respecto: “Fueron las mismas instituciones que en los inicios permitieron el desarrollo del Estado inca las que le dieron una gran fragilidad”⁷. El sistema de reciprocidad y el de señoríos se hallaron debilitados a la llegada de los españoles.

Estas consideraciones nos permiten pensar en algunos paralelismos entre incas y romanos: imperios de gran extensión —articulados con una amplia red vial y con ejércitos poderosos—, que asimilaron lo mejor de las diversas culturas que les antecedieron o de aquellas que habían dominado.

Finalmente, mencionaremos algunos paralelismos entre aztecas e incas. Son dos grandes imperios indígenas americanos, uno al norte y otro al sur del continente, que alcanzaron ambos un gran desarrollo cultural, político y territorial, con expresiones de desarrollo cultural y tecnológico admirables. Ambos constituyeron la última etapa de un pasado precolombino constituido por numerosas civilizaciones previas: olmecas, toltecas, mayas, por citar algunas de México; chavines, mochicas, tiahuanacos, wariis, por citar otras del Perú. Ambas terminaron con la conquista española. Cabe preguntarse si más allá de dicho paralelismo hubo alguna interrelación entre ambos pueblos. Un tema para los arqueólogos. Diremos que hay evidencias de ello, como la presencia del maíz en el Perú y del cacao en México.

Podríamos hablar horas de horas, días enteros sobre aztecas e incas, sobre las culturas precolombinas, pero valgan estas breves presentaciones como un aliciente para animar a cada uno de ustedes a la profundización de culturas que marcan el pasado con proyección hasta el presente del continente americano, de América Latina, que son parte del contexto histórico-cultural de los pueblos que habitan estas tierras, este continente del que Brasil forma parte. El conocimiento recíproco de nuestras historias constituye, como ustedes, un elemento importante en nuestras relaciones e integración.

7. *Idem.*

El indio reconocido¹

GUILLERMO BONFIL BATALLA²

Uno de los caminos para eludir el problema de la indianidad de México ha sido convertir ideológicamente a un sector de la población nacional en el depositario único de los remanentes que, a pesar de todo, se admite que persisten de aquel pasado ajeno. Los indios, denominados genéricamente, resuelven así el absurdo evidente de una civilización muerta por decreto. ¿Qué queda de aquello? Esto: los indios.

Y están aquí, en efecto. En las regiones indias se les puede reconocer por los signos externos: las ropas que usan, el “dialecto” que hablan, la

1. Texto escrito por Guillermo Bonfil (1935-1991) entre 1985 y 1987, que se incorporó como sección dos de la primera parte de su obra *México Profundo: Una Civilización Negada*, Ciudad de México, Grijaldo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 45-72.
2. Etnólogo y antropólogo mexicano, creador de la teoría del control cultural y del concepto de etnodesarrollo. Fue director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah). Fundó el Museo Nacional de Culturas Populares y fue cofundador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), del que fue su segundo director. Actuó como un promotor incansable de la relación entre las antropologías de Brasil y de México. Fundó, en 1989, la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). No obstante su muerte prematura, su obra es vasta, y entre sus publicaciones destacamos: “Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”, en Andrés Medina y Carlos García Mora (orgs.), *La Quiebra Política de la Antropología Social en México: Antología de una Polémica*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, vol. 1: *La Impugnación*, pp. 141-164 (Antropológica, 47); “El Etnodesarrollo: Sus Premisas Jurídicas, Políticas y de Organización”, en Guillermo Bonfil Batalla *et al.*, *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*, org. Francisco Rojas Aravena, San José, Ediciones Flasco, 1982, pp. 131-145 (Colección 25 Aniversario); “La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos”, *Anuario Antropológico 86*, Brasilia, Editora unB/Tempo Brasileiro, 1988, pp. 13-53; *Pensar Nuestra Cultura: Ensayos*, Cidade do México, Alianza, 1991 (Estudios).

forma de sus chozas, sus fiestas y costumbres. Sin embargo, en general, los mexicanos sabemos poco de los indios, de “nuestros” indios. ¿Cuántos son?, ¿cuántos pueblos componen ese abigarrado mosaico étnico que el colonizador encubrió bajo el término único de “indio”: el colonizado, el vencido?, ¿cuántas lenguas aborígenes se hablan? Pero más allá de estos fríos datos —por otra parte, sintomáticamente difíciles de precisar—, la cuestión está en que el rechazo a lo indio nos cierra la posibilidad de entender formas diferentes de vida y alternativas. A muy pocos parece interesarles qué significa ser indio, vivir la vida y la cultura de una comunidad india, padecer sus afanes y gozar sus ilusiones. Se reconoce al indio a través del prejuicio fácil: el indio flojo, primitivo, ignorante, si acaso pintoresco, pero siempre el lastre que nos impide ser el país que debíamos ser.

La razón de ser indio

No es posible dar una cifra precisa del número de mexicanos que se consideran a sí mismos miembros de un pueblo indígena, es decir, de los que asumen una identidad étnica particular y se sienten colectivamente parte de un “nosotros” diferente de “los otros”. En México no hay una definición jurídica de la condición de indio, que sería un camino formal para estimar un número: aquí todos somos iguales, aunque también hay indios. Los censos sólo registran un dato pertinente, pero de ninguna manera suficiente: población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena. El Censo de 1980 arroja un total de 5 millones 181 mil 38, de los cuales 3 millones 699 mil 653 hablan también español. Estas cifras y las correspondientes de censos anteriores han sido frecuentemente criticadas y puestas en duda, hasta dar lugar a que se hable de un “etnocidio estadístico”, esto es, una reducción sustancial de las cantidades reales debida, en principio, a una insuficiente y defectuosa captación de los datos. Se sabe bien que muchas personas que tienen por lengua materna un idioma indígena lo ocultan y niegan que lo hablen; son problemas que nos remiten de nuevo a la situación colonial, a las identidades prohibidas y las lenguas proscritas, al logro final de la colonización, cuando el colonizado acepta internamente

la inferioridad que el colonizador le atribuye, reniega de sí mismo y busca asumir una identidad diferente, otra. Agréguese, en muchos casos, la actitud de autoridades locales “progresistas”, ansiosas de probar a cualquier precio que aquí, en este pueblo, ya no hay indios o ya son menos: nos hemos vuelto “gente de razón”.

Sin embargo, aparte de depurar las cifras censales, el problema consiste en que hablar una lengua indígena, con ser un dato importante, no permite concluir que todos los hablantes y sólo los hablantes de las lenguas aborígenes constituyan el total de la población india. No es un problema de naturaleza lingüística, aunque el idioma desempeñe un papel de gran importancia; son elementos sociales y culturales los que determinan la pertenencia a un pueblo específico, en este caso un pueblo indio. Conviene entonces intentar caracterizar al pueblo o grupo indígena (grupo étnico), para después hacer la estimación de cuántos indios hay en México.

Los pueblos indios, como cualquier pueblo en cualquier lugar y momento, provienen de una historia particular, propia. A lo largo de esa historia —milenaria, en muchos casos— cada generación transmite a las siguientes un legado que es su cultura. La cultura abarca elementos muy diversos: incluye objetos y bienes materiales que ese sistema social organizado que aquí denominamos pueblo considera suyos: un territorio y los recursos naturales que contiene, las habitaciones, los espacios y edificios públicos, las instalaciones productivas y ceremoniales, sitios sagrados, el lugar donde están enterrados nuestros muertos, los instrumentos de trabajo y los objetos que enmarcan y hacen posible la vida cotidiana; en fin, todo el repertorio material que ha sido inventado o adoptado al paso del tiempo y que consideramos nuestro —de nosotros— los mayas, los tarahumaras, los mixes.

Se transmiten también, como parte de la cultura que se hereda, las formas de organización social: qué deberes y derechos se tienen que observar entre los miembros de la familia, en la comunidad, en el pueblo en su conjunto; cómo solicitar la colaboración de los demás y cómo retribuirla; a quién acudir en busca de orientación, decisión, o remedio. Todo lo anterior lleva ya a otro campo: los conocimientos que se heredan.

Aprendemos a hacer las cosas, a trabajar en lo que aquí se trabaja, a interpretar la naturaleza y sus signos, a encontrar los caminos para en-

frentar los problemas, a nombrar las cosas. Y junto con esto recibimos también valores: lo que es bueno y lo que es malo, lo que es deseable y lo que no lo es, lo permitido y lo prohibido, lo que debe ser, el valor relativo de los actos y las cosas. Y una generación transmite a otras los códigos que le permiten comunicarse y entenderse entre sí: un idioma que expresa además la peculiar visión del mundo, el pensamiento creado por el grupo a lo largo de su historia; una manera de gestos, de tonos de voz, de miradas y actitudes que tienen significado para nosotros, y muchas veces sólo para nosotros. Y más en el fondo, se transmite también, como parte de la cultura, un abanico de sentimientos que nos hacen participar, aceptar, creer, sin el cual y por su correspondencia con el de los demás miembros del grupo, sería imposible la relación personal y el esfuerzo conjunto. Tal es la cultura, la que cada nueva generación recibe, enriquecida por el esfuerzo y la imaginación de los mayores, en la que se forma y a la que a su vez enriquece.

Es la cultura propia, la nuestra, a la que tenemos acceso y derecho exclusivamente “nosotros”. La historia ha definido quiénes somos “nosotros”, cuándo se es y cuándo no se es, o se deja de ser, parte de este universo social que es heredero, depositario y usufructuario legítimo de una cultura propia, nuestra cultura. Cada pueblo establece los límites y las normas: hay formas de ingresar, de ser aceptado; hay también maneras de perder la pertenencia. Esto es lo que se expresa en la identidad. Saber-se y asumirse como integrante de un pueblo, y ser reconocido como tal por propios y extraños, significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura, propia, exclusiva, de la cual se beneficia y sobre la cual tiene derecho a decidir, según las normas, derechos y privilegios que la propia cultura establece (y que cambian con el tiempo), todo aquel que sea reconocido como miembro del grupo, de ese pueblo particular y único, diferente.

Desde esta perspectiva podemos entender mejor el significado de pertenencia a un grupo étnico, sin olvidar que todos pertenecemos necesariamente a una sociedad definida, que puede ser pequeña o muy grande, pero que siempre tiene límites precisos, normas de pertenencia y un acervo cultural que considera propio y exclusivo. El indio no se define por una

serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente a los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, la manera, etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco.

En el caso específico de los pueblos indios de México, hay una condición histórica que es indispensable tomar en cuenta para entender sus características y su situación actual: el hecho de que durante quinientos años han sido los colonizados. La dominación colonial ha tenido efectos profundos en todos los ámbitos de la vida indígena; ha constreñido su cultura propia, ha impuesto rasgos ajenos, ha despojado a los pueblos de recursos y elementos culturales que forman parte de su patrimonio histórico, han provocado formas muy variadas de resistencia, ha intentado por todos los caminos la sujeción del colonizado, más efectiva cuanto más se convenza éste de su propia inferioridad frente al colonizador. A lo largo de estas páginas habrá continuamente referencias al proceso de dominación colonial: no es reiteración innecesaria, sino la constante ubicación imprescindible de los pueblos indios en el contexto social en el que ha transcurrido su historia durante los últimos cinco siglos, hasta el presente.

A partir de las reflexiones anteriores se comprenden mejor las dificultades que plantea la elaboración de un censo de la población indígena y las insuficiencias de las cifras disponibles, ya que se requiere emplear un criterio de pertenencia social y no solamente cuantificar una suma de características individuales.

Una estimación de la población indígena mexicana que calcule el total entre 8 y 10 millones de habitantes parece razonable. Esto representaría del 10 al 12.5% de la población total del país. Estamos hablando (valga repetirlo) de gente que mantiene su pertenencia a una sociedad local que se identifica a sí misma como diferente de otras de la misma clase, a partir de su relación con un patrimonio cultural común y exclusivo; quedan fuera del cálculo, por lo tanto, otros individuos y grupos sociales que han perdido su sentimiento de identidad étnica, aunque conserven su forma de vida preponderantemente mesoamericana.

¿Cuántos pueblos componen el universo indio del México actual? Tampoco a esta pregunta se le puede dar una respuesta precisa, por razones que se expondrán en otras partes del texto y que aquí se anotan sumariamente. En primer término, la identificación de los pueblos indios a partir de la lengua que hablan resulta insuficiente. En general, se estima que sobreviven 56 lenguas indígenas, pero algunos estudiosos afirman que son muchas más, porque consideran que las formas dialectales de algunas lenguas son en realidad idiomas diferentes. Por lo demás, aunque la lengua común es uno de los principales requisitos para la conformación de un pueblo (o grupo étnico), no se desprende de ello que todos los hablantes de un idioma formen una sola unidad étnica, de manera que la definición de cuántas lenguas indias se hablan no resuelve por sí misma la cuestión de cuantos pueblos existen. El problema de fondo no es lingüístico; la dominación colonial, como veremos más adelante con cierto detalle, intentó sistemáticamente destruir los niveles de organización social más amplios, los que incluían en su seno una vasta población que ocupaba un amplio territorio, y trató de reducir la vida indígena exclusivamente al ámbito de la comunidad local. Esta atomización de los pueblos indios originales ha tenido efectos en el desarrollo de la civilización mesoamericana, y también ha provocado que se refuerce la identidad local, en detrimento de la identidad social más amplia que correspondía a la organización social de los pueblos antes de la invasión europea. De tal manera que las identidades actuales deben entenderse como resultado del proceso de colonización y no como la expresión de una diversidad de comunidades locales que formen, cada una de ellas, un pueblo distinto. Volveré más adelante sobre este punto.

Pese a lo anterior, es posible identificar situaciones contrastantes que nos indican las diferentes condiciones demográficas en que viven los pueblos indios de México. Por ejemplo, se estima que los mayas de la península de Yucatán suman más de 700 mil habitantes; ocupan un territorio continuo, hablan la misma lengua (las variables locales no impiden en ningún caso la comunicación a través del maya) y comparten en gran medida la misma cultura y la misma matriz cultural. Puede entonces hablarse de un pueblo maya. El problema no es igual con los zapotecos, que son más de 300 mil, pero que ocupan territorios diferentes (la sierra, los valles cen-

trales y el Istmo de Tehuantepec), hablan variantes dialectales cuyas formas más alejadas no son mutuamente inteligibles y presentan diferencias culturales muy acentuadas. Aquí se puede hablar de un pueblo histórico cuya diversidad interna ha sido acentuada por la dominación colonial.

Pero es necesario tener presente que muchos pueblos indios están muy lejos de tener la magnitud demográfica de los mayas, los nahuas, los zapotecos, los purépechas o los mixtecos. Una veintena de etnias tienen menos de 10 mil integrantes y la mitad de ellas no llegan siquiera al millar como población total. Estos son los casos dramáticos de pueblos en riesgo de extinción, asediados por la acción secular de las fuerzas etnocidas.

Se comprende fácilmente que esa diversidad de situaciones se refleje también en las características de la cultura propia que cada pueblo ha podido mantener y reelaborar. Pese a esas diferencias, es posible trazar un perfil de las culturas indias que dé cuenta de sus rasgos esenciales, por encima de los rasgos específicos que posee cada una de ellas.

Un perfil de la cultura india

Cada uno de los pueblos indios que viven en México posee un perfil cultural distintivo que es el resultado de una historia particular cuyos inicios se pierden en la profundidad de épocas remotas. A primera vista, ante ese mosaico de pueblos distintos, parece difícil hacer generalizaciones válidas; sin embargo, una comparación más cuidadosa de las diversas culturas indias va descubriendo similitudes y correspondencias más allá de los rasgos particulares. Esto no debe sorprender si se tienen presentes dos hechos fundamentales. En primer término, la existencia de una civilización única de la que participaban todos los pueblos mesoamericanos y que influyó también a los grupos nómadas del norte; esta civilización constituye el trasfondo común de la herencia cultural propia de cada pueblo. En segundo lugar, la experiencia, también común, de la dominación colonial, que produjo efectos semejantes, aunque la sujeción definitiva haya ocurrido, en algunos casos, con siglos de diferencia. De hecho, algunos pueblos sólo fueron sometidos o “pacificados” en la primera década de este siglo.

La distribución territorial de la población indígena muestra una concentración mayor en áreas que habían alcanzado un notable desarrollo cultural antes de la invasión europea. Sin embargo, no es una correspondencia absoluta, porque desde el inicio de la colonización actuaron factores diversos que alteraron la distribución original. El brutal abatimiento de la población durante el siglo xvi, debido a enfermedades antes desconocidas, a guerras y a las duras condiciones de trabajo impuestas, condujo a la desaparición de pueblos enteros y al despoblamiento de sitios antes habitados. El despojo de sus tierras y la terca voluntad de mantenerse libres arrojaron a muchos grupos hacia regiones inhóspitas distintas de su medio original, a las que con propiedad llamó Gonzalo Aguirre Beltrán “regiones de refugio”. La codicia de tierras y la demanda de mano de obra sujeta, se mantuvieron siempre amenazantes y sus efectos se hicieron sentir con renovado vigor durante el siglo xix, alterando una vez más la distribución de la población india en buena parte del país.

En muchas zonas la población india prácticamente desapareció. Fue exterminada, como muchos grupos nómadas de la llamada Gran Chichimeca; fue expulsada o, con más frecuencia, quedó sometida a condiciones que hicieron imposible su continuidad como pueblos étnicamente diferenciados. A este último proceso, a la desindianización, se le ha llamado mestizaje; pero fue —es— etnocidio. Nos ocuparemos de él en otros capítulos.

Hoy, la población indígena reconocida como tal se distribuye de manera desigual en todo el territorio nacional. El centro, el sur y el sureste del país alojan a los grupos mayores y presentan regiones vastas en las que predomina la población india, sobre todo si se compara con el resto de la población rural. Las comunidades indias se asientan en nichos ecológicos muy diversos, desde la selva húmeda tropical hasta las mesetas semiáridas a más de 2 mil metros de altura sobre el nivel del mar. Las zonas de montañas abruptas, que ofrecen condiciones difíciles para una explotación económica redituable, se han convertido frecuentemente en el refugio aislado que sólo ocupan los indios. Pocos pueblos viven de cara al mar: la civilización mesoamericana es más de los ríos, lagos, serranías y valles húmedos, aunque también se haya adaptado a condiciones casi desérticas.

La ocupación colonial del territorio y el crecimiento paulatino y variable del “México útil” para el colonizador han roto en casi todas las regiones la continuidad original de los territorios indios. El espacio se ha fragmentado como consecuencia de la expropiación de las tierras indias, las políticas de división administrativa del territorio, el establecimiento de ciudades y centros de explotación no indios, las vías de comunicación y la construcción de grandes obras públicas. Sin embargo en ciertas zonas la continuidad territorial persiste, como entre los mayas de la península de Yucatán. Otros pueblos, en cambio, se han ido convirtiendo en enclaves dentro de su propio espacio, ocupado ahora por el México no indio. La impresión inicial que deja un recorrido rápido por cualquier región indígena es que se trata de un mundo rural compuesto por comunidades más o menos parecidas entre sí, pero ajeno a las ciudades, aunque no ausente en ellas.

La actividad productiva fundamental de las comunidades indias es la agricultura. Hay muchos sistemas de cultivo, según tipos de suelo, relieve topográfico, régimen de lluvias, temperaturas y, desde luego, las tradiciones culturales vigentes. Siempre son sistemas que buscan el aprovechamiento óptimo de los recursos locales y mejor adaptación a las condiciones del medio, a partir de los conocimientos, la tecnología, las formas de organización del trabajo, las preferencias y los valores del grupo. Contra la imagen usual, que tiende a calificar la agricultura indígena como “primitiva” y de bajo rendimiento, la situación que hoy podemos observar ofrece un panorama muy variado y mucho más rico.

Una primera característica de la agricultura india radica en el cultivo simultáneo de varios productos en un mismo terreno. La forma más conocida es la milpa clásica, en la que se intercalan maíz, frijol, calabaza y chile. Pero el número de cultivos simultáneos es generalmente mayor y, en algunos casos, como el de comunidades huastecas que viven en tierras tropicales al norte del estado de Veracruz, la lista de productos de la milpa abarca varias docenas e incluye raíces, tubérculos, cereales, agaves, hortalizas y frutales. En muchas zonas del trópico húmedo se maneja con habilidad la combinación de los techos de sombra, según la altura de cada especie cultivada, para aprovechar mejor la energía solar y aumentar la variedad de productos. En otras condiciones, la diversificación de los cul-

tivos se logra complementando los productos básicos de la milpa con la siembra de muchos otros, en pequeñas cantidades, en un terreno anexo a la casa habitación; cuando esto sucede, generalmente son las mujeres las que atienden el huerto familiar tanto que los hombres cultivan la milpa.

Es importante destacar que la diversificación de los productos agrícolas, que conlleva una disponibilidad de cosechas diferentes en distintos momentos del año, juega un papel importante en la conformación de la dieta en las comunidades indígenas. Para evaluar la alimentación mesoamericana no basta cuantificar, por ejemplo, las calorías o las proteínas que se consumen en un día o en una semana cualquiera; es necesario tomar en cuenta el ciclo anual, porque hay una compensación periódica que corrige la ausencia de ciertos nutrientes en determinada época, con su consumo abundante en otras. El ciclo alimenticio incluye también las comidas de fiesta, unas establecidas rígidamente en determinadas fechas obligatorias, y otras que ocurren en función de acontecimientos esporádicos que se dan irregularmente (bautizos, matrimonios, construcción de la casa, etc.). Por último, no debe perderse de vista que, además de los productos agrícolas, la dieta indígena hace uso, también según temporada, de una gran variedad de animales e insectos que aportan nutrientes en el ciclo anual de la alimentación.

Un sistema agrícola que continúa en uso en reductos lacustres del valle de México es el cultivo de chinampa, en el que se aprovechan las aguas superficiales mediante la construcción de parcelas en los bordes del lago; estas parcelas, las chinampas, permanecen constantemente húmedas y permiten altos rendimientos en cultivos hortícolas.

El instrumental empleado es simple y en gran medida se fabrican en las propias comunidades. En terrenos inclinados o pedregosos se emplea para sembrar el espeque (un palo con la punta endurecida) o la azada; en terrenos planos predomina el uso del arado de madera. A estos instrumentos básicos se agrega generalmente la hoz, el machete, alguna punta para deshojar la mazorca, y poco más. Hay sistemas agrícolas indios más complejos, en los que se controla el agua con canales y represas; hay también formas para cultivar laderas y evitar la erosión del suelo mediante la construcción de terrazas de piedra o setos de magueyes. La tecnología

en su conjunto dista mucho de ser “primitiva”, pese a lo reducido del instrumental: implica poner en juego una gama muy rica de conocimientos que son producto acumulado de una experiencia secular y que permiten reconocer las características de los suelos, seleccionar las especies compatibles, cultivar cada una de acuerdo a sus requerimientos particulares, obedecer los calendarios propicios, combatir plagas y realizar un sinnúmero de actividades necesarias para obtener buenas cosechas.

La agricultura en las comunidades indias está íntimamente relacionada con otras actividades que no son propiamente las de cultivar la tierra y con las cuales forman un complejo que debe atenderse en su conjunto. El aprovechamiento de la naturaleza, que incluye la agricultura, abarca también la recolección de productos silvestres, la cacería, la pesca donde es posible y la cría de algunos animales domésticos. Para todas esas tareas se pone en juego una gran cantidad de conocimientos, habilidades y prácticas que adquieren coherencia y unidad a través de una concepción particular de la naturaleza y de la relación del hombre con ella.

Al analizar las culturas indias, con frecuencia es difícil establecer los límites que separan lo económico de lo social; como es difícil distinguir lo que se cree, de lo que se sabe; el mito, de la explicación y de la memoria histórica; el rito, de los actos cuya eficacia práctica ha sido comprobada una y otra vez, por generaciones. Por eso, junto a lo que llamaríamos un sólido conocimiento empírico, encontraremos prácticas rituales y creencias que llamaríamos mágicas, en un esfuerzo por ajustar la realidad cultural india a nuestras propias categorías, aunque tales categorías, en este caso, de origen occidental, no existan en esas culturas. Porque en las culturas indias, la concepción del mundo, de la naturaleza y del hombre hace que deban colocarse en el mismo plano de necesidad actos de carácter aparentemente muy distinto, como, por ejemplo, la selección adecuada de semillas que se han de sembrar y una ceremonia propiciatoria para tener un buen cielo. Hay una actitud total del hombre ante la naturaleza, que es el punto de referencia común de sus conocimientos, sus habilidades, su trabajo, su forma específica de satisfacer la necesidad ineludible de obtener el sustento; pero que también está presente en la proyección de sus sueños, en su capacidad para imaginar y no sólo observar la naturaleza, en

la voluntad de dialogar con ella, en sus temores y esperanzas ante fuerzas fuera del control humano. Al final, eso ocurre en todas las culturas, sólo que en la cultura occidental se pretende separar y especializar distintos aspectos de esa relación total: el poeta le canta a la luna, el astrónomo la estudia; el pintor recrea formas y colores del paisaje, el agrónomo sabe de la tierra; el místico reza... y no hay forma, en la lógica occidental, de unir todo eso en una actitud total, como lo hace el indio.

Resulta difícil comprender muchas características fundamentales de las culturas mesoamericanas si no se toma en cuenta una de sus dimensiones más profundas: la concepción de la naturaleza y la ubicación que se le da al hombre en el cosmos. En esta civilización, a diferencia de la occidental, la naturaleza no es vista como enemiga, ni se asume que la realización plena del hombre se alcance a medida que más se separe de la naturaleza. Por el contrario, se reconoce la condición del hombre como parte del orden cósmico y se aspira a una integración permanente, que sólo se logra mediante una realización armónica con el resto de la naturaleza. Es obedeciendo los principios del orden universal como el hombre se realiza y cumple su destino trascendente. De ahí que el trabajo, el esfuerzo aplicado a obtener de la naturaleza lo que se requiere para satisfacer las necesidades humanas, tenga un significado distinto del que se lo otorga en la civilización occidental: no es un castigo, sino un medio para ajustarse armónicamente al orden del cosmos. Y esa relación con la naturaleza debe lograrse en todos los niveles, no sólo en el puramente material que se cubre mediante el trabajo. Por eso es imposible separar el rito del esfuerzo físico, el conocimiento empírico del mito que le da su sentido pleno dentro de la cosmovisión mesoamericana.

Esto no significa ausencia de sentido práctico ni ignorancia de beneficios y conveniencias; sólo que se ubican en un contexto diferente. Hay una lógica práctica en la distribución del tiempo de trabajo y en la diversificación de las actividades. Pero esa lógica se pone de manifiesto únicamente si se conocen los objetivos últimos de la actividad productiva, las necesidades que debe satisfacer. Las culturas indias tienen a la autosuficiencia. Esa tendencia se da a varios niveles: familia, linaje, barrio, comunidad y pueblo, autosuficientes. Nunca, hoy, es una realidad absoluta; pero es una

orientación general, bien definida. Las ovejas dan majada que sirve para abonar la tierra: las familias, entonces buscan tener ovejas, aunque sólo por excepción las coman o las vendan. El guajolote para la comida de fiesta, para el rito (el matrimonio, la construcción de la casa, el banquete que doy cuando soy mayordomo del santo), se cría en casa, mejor que comprarlo. Y en la comunidad hay quienes saben entender otras necesidades: la comadrona, el huesero, el yerbero, el herrero, los músicos. La comunidad es un intrincado tejido de conocimientos generalizados, actividades diversificadas y especializaciones indispensables para llevar la vida con autonomía.

La lógica de la autosuficiencia gobierna muchas acciones. Por eso es erróneo juzgar la agricultura india en términos del valor teórico de la cosecha si, por ejemplo, en vez de la milpa diversificada se sembrara únicamente girasol, algodón o jitomate. Además, desde luego, de que se ignoran entonces los problemas de agotamiento de suelos, caídas súbitas de precios en el mercado, intermediarios voraces, dependencia tecnología y crediticia, y tantos otros que han dado al traste con un sinnúmero de proyectos de modernización y desarrollo agrícola.

¿Qué ofrece en cambio la economía indígena orientada hacia la autosuficiencia? Ante todo, una seguridad básica, un margen más amplio para subsistir, así sea sólo con lo indispensable, aun en años difíciles. Cultivos diversos, unidos a la recolección, caza, pesca y crianza de animales domésticos, entreverado todo con alguna forma de producción artesanal (alfarería, tejidos, cestería y muchos más productos) y una capacidad generalizada para realizar otras tareas (de construcción, de reparación), ofrecen un amplio espectro de posibilidades que se pueden combinar o alternar, según las circunstancias. Ninguna, por sí sola, dentro de las condiciones predominantes hoy en las comunidades indígenas, asegura la sobrevivencia; pero en conjunto si dan un margen aceptable de seguridad. Para que ese mecanismo múltiple funcione, debe obrar en pequeña escala, a escala humana, produciendo cada actividad lo necesario y nada más. Esta condición determina también otra característica general de la economía indígena: sus escasos márgenes de excedentes y, en consecuencia, su bajo nivel de acumulación. Ésta ha sido señalada reiteradamente como una limitación escandalosa, desde el punto de vista de quienes pugnan por el

desarrollo capitalista de la economía nacional: los indios no compran, o compran muy poco, no generan capital, no invierten. Analizaremos esta cuestión más adelante.

Otra consecuencia tiene la economía orientada a la autosuficiencia; exige y da la oportunidad de una capacitación individual para muy diversas actividades. Pensemos en el contraste con nuestro mundo, encaminado hacia una especialización cada día mayor, más fragmentada; “el especialista que sabe cada vez más, de cada vez menos”. El indio, en las comunidades tradicionales, tiene que saber lo suficiente sobre muchas cosas y desarrollar sus distintas capacidades para múltiples tareas. Y lo aprende de otra manera: en la vida, en la convivencia, en el trabajo mismo; no en la escuela. Ejercer sus habilidades, ampliarlas, es resultado de un proceso que no se distingue ni se separa de la vida misma; no hay un tiempo ni un sitio especiales para aprender lo que se necesita saber: se observa, se practica, se pregunta y se escucha a cualquier hora y en cualquier parte. Alguna satisfacción profunda habrá cuando se sabe uno capaz, por sí mismo, de resolver tantos problemas de la vida diaria y atender las necesidades básicas.

Se presentan también formas consecuentes de organizar el trabajo. La familia, que frecuentemente es extensa y está compuesta por varias generaciones que conviven bajo la autoridad del jefe de familia (el abuelo, o bisabuelo de los más pequeños), funciona como una unidad económica. Hay división del trabajo entre hombres y mujeres, cuyas normas se imbuyen a los niños desde muy temprana edad; hay obligaciones de colaboración y participación que descansan generalmente en una base de reciprocidad. Se da una intensa convivencia familiar, por el trabajo en común o complementario, por el rito y la celebración, por la disposición del espacio doméstico, concebido más para la continua relación colectiva que para la privacidad. Se comparten más plenamente los problemas y las alegrías del trabajo porque todos saben, por experiencia propia, su significado y sus consecuencias.

Las relaciones en el seno de la familia reflejan claramente la condición de esta como unidad de reproducción y consumo; pero, por supuesto, la función económica no es la única ni permite por sí misma comprender la riqueza y la importancia de la vida doméstica. El núcleo familiar, ocupante

del espacio doméstico, es el ámbito más sólido para reproducir la cultura propia de los pueblos indios. La mujer desempeña en ello un papel fundamental: a ella corresponde la crianza de los niños y la trasmisión a las hijas de todos los elementos culturales que les permitirán su desempeño adecuado dentro del grupo; ella es, en gran medida, el eslabón principal para la continuidad del idioma propio, y la depositaria de normas y valores que son sustanciales en términos de la matriz cultural mesoamericana. Su papel es reconocido social y familiarmente: en las comunidades que conservan un ámbito mayor de cultura propia, la mujer participa más activamente y en pie de igualdad con el hombre, no sólo en los asuntos domésticos sino también en las decisiones que afectan a la comunidad.

Uno de los rasgos que con mayor frecuencia llaman la atención de los estudios de la vida indígena es el tratamiento benévolo y respetuoso que dan los padres a los hijos. Rara vez se educa mediante la violencia física. No se coarta la participación de los niños en la charla familiar. Hay un margen de tolerancia muy amplio para las experiencias sexuales premaritales que abarca, en ciertos grupos, la aceptación de relaciones homosexuales durante la adolescencia. Se privilegia la comunicación entre abuelos y nietos, lo que simultáneamente ofrece un espacio importante para ubicar y aprovechar socialmente la experiencia de los ancianos.

Entre la familia y la comunidad existen otros niveles de organización social que también cumplen funciones en la economía india. Por una parte, se reconocen relaciones de parentesco, más allá de la familia extensa, que permiten ordenar la cooperación de un número mayor de individuos para ciertas tareas en las que los miembros de la unidad doméstica resultan insuficientes. Esta cooperación puede darse en trabajo —para la cosecha, para la construcción de una casa, o en especie—, para la fiesta de matrimonio, para el velorio y el entierro, para cumplir las obligaciones ceremoniales que son inherentes al desempeño de un cargo público en la comunidad. Siempre se coopera en base a la reciprocidad —hoy por ti, mañana por mí— y en muchos casos cada quien lleva una cuenta exacta de lo que ha aportado a otros miembros del linaje y lo que ha recibido de cada uno.

El barrio, o el paraje en otras zonas, es otra unidad de organización que funciona también para ciertas actividades económicas. Los miembros de un

barrio deben cumplir obligaciones de trabajo para algunas obras públicas y a veces tienen la responsabilidad colectiva de cultivar alguna parcela para los gastos del templo o de la escuela, cuidar y mantener limpia la capilla, o colaborar de alguna forma en los gastos de las fiestas locales. Cuando la población vive dispersa, el centro, con pocos habitantes permanentes, sirve para la reunión periódica con fines rituales, comerciales y administrativos; en esos casos el cuidado y la reparación de las instalaciones públicas se organiza en función de los parajes, bien sea en forma rotativa, o bien asignando ciertas tareas permanentes a cada uno de ellos.

Un rasgo que merece especial atención en la estructura social de las comunidades indias es la endogamia, esto es, la tendencia a que los matrimonios se efectúen entre miembros de la misma comunidad. En ocasiones, la endogamia es una norma explícita en el derecho consuetudinario: quienes la violan pierden derechos y privilegios comunales. Más frecuentemente es una norma implícita, cuyo cumplimiento se asegura por la presión social. En todo caso, el matrimonio endógamo es una práctica que contribuye de manera importante al mantenimiento y la continuidad de la comunidad india, en tanto impide la incorporación de los “otros” al universo social del grupo y contribuye a la reproducción de la cultura propia, ya que garantiza que los integrantes de la nueva pareja la comparten.

Las formas de asentamiento de las comunidades varían. Existen las comunidades dispersas ya mencionadas, donde las habitaciones se diseminan por los campos de cultivo, separadas una de otra por distancias considerables. Otras son comunidades concentradas, con casas contiguas alineadas en calles y veredas, aunque siempre con espacios destinados a huertos y milpas hogareñas. Y hay comunidades con un orden intermedio, donde se puede identificar un centro habitado que se va dispersando hacia las afueras. En todos los casos la comunidad tiene autoridades únicas, reconocidas por todos. Y esa autoridad central tiene a su cargo la organización y la vigilancia de los trabajos comunales (tequio, fajina, fatiga, son algunos nombres regionales para esa forma de trabajo colectivo) en los que participan obligatoriamente todos los varones adultos de la comunidad (en general, se considera adulto al hombre casado, independientemente de su edad). Los tequios se usan para obras públicas, como la construcción y el mante-

nimiento de los caminos, la edificación de escuelas, la reparación de templos y otros edificios comunales. Las mujeres no están excluidas: ayudan a preparar los alimentos que se distribuyen entre los participantes del tequio.

Las ocasiones de trabajo cooperativo y trabajo colectivo conllevan un contenido de fiesta, de convivencia social entre los miembros del linaje, del barrio o de la comunidad entera. Ése es un elemento que estimula a la participación y refuerza la solidaridad en el seno de los diversos grupos. Así, una misma actividad integra de manera inseparable funciones sociales, simbólicas y lúdicas, además de las propiamente económicas.

La noción de salario es ajena a gran parte del trabajo orientado hacia la autosuficiencia: no se paga, se retribuye, se adquiere la obligación de hacer lo mismo que otros hicieron por uno, cuando llegue el momento. El trabajo comunal es una obligación que está implícita en el hecho mismo de formar parte de la comunidad: es común, es pareja y aquí sí, cuando alguien no participa, debe pagar a otro que lo haga por él. En su conjunto, estas formas de trabajo cooperativo organizan el esfuerzo y las habilidades de la comunidad, según prioridades que se deciden por la comunidad misma (o por sus autoridades reconocidas), tomando en cuenta los ritmos y necesidades de las labores agrícolas primordiales y haciendo uso de sistemas de relación social que cumplen muchas otras funciones (la familia, el linaje, el barrio, la comunidad). Todo ello, unido a la cosmovisión propia de cada cultura indígena, determina una concepción del trabajo necesariamente distinta de la que caracteriza a las sociedades capitalistas y, más ampliamente, a la civilización occidental. Volveremos sobre este punto.

Ya se mencionó que la autosuficiencia absoluta no se cumple hoy en ningún caso. El intercambio existe, en distintas formas y con intensidad desigual. Se concurre por lo menos a un tianguis semanal, en el propio barrio, en el centro o en la ciudad mestiza que controla la región. Todavía, en algunas zonas, se da el intercambio directo de productos, el trueque, sin que intervenga el dinero. En general, sin embargo, las cosas ya tienen precio, se compran y se venden con moneda. Pero la gente de las comunidades no acude al mercado semanal sólo como vendedor o sólo como comprador: va a intercambiar, aunque lo haga con la intervención momentánea del dinero, una pequeña cantidad de sus propios productos

agrícolas o artesanales, por objetos que requiere y no produce. En otro capítulo mencionaremos cómo esta relación de intercambio se transforma cuando el comercio ya no es entre miembros de comunidades indias, sino que interviene el sistema mercantil capitalista.

El intercambio no se da únicamente a través del tianguis semanal. En vastas regiones de México funciona un sistema de ferias anuales a las que concurren regularmente habitantes de zonas muy distantes y de producción diferente. Se organiza, así, el movimiento de productos costeros y de tierra caliente hacia el altiplano, y el correspondiente en sentido inverso. Son, en algunos casos, ferias multitudinarias que en el transcurso de una semana reciben cientos de miles de visitantes, comerciantes, intermediarios y productores directos. El motivo central es religioso: la fiesta de una imagen venerada, de fama regional o nacional. Pero al acudir a la feria se cumplen simultáneamente muchas funciones: se paga una manda o se pide un favor divino; se goza de las danzas, la música y los juegos pirotécnicos; se ven conocidos que se encuentran cada año, se intercambian noticias y se brinda con ellos; se acude al médico; se vende y se compra; se vive, en fin, un paréntesis de fiesta en los trabajos del año. Muchas ferias se han celebrando durante siglos en los mismos sitios y gente de los mismos pueblos distantes refrenda con su presencia anual y sus ceremonias una relación particular con otros pueblos, que probablemente viene desde tiempos anteriores a la invasión europea.

El vasto movimiento de productos de diversas regiones que se concentran para su intercambio anual en las grandes ferias abarca también la circulación de manufacturas que provienen de comunidades especializadas. Aunque el cultivo de la tierra es la base económica de las comunidades indias, y aunque en casi todas existen, además, diversas actividades artesanales en escala doméstica, hay comunidades que se han especializado en la fabricación de ciertos objetos cuya producción está destinada fundamentalmente al mercado. Algunas son artesanías de larga tradición, en las que la tecnología prehispánica ha variado poco en los últimos cinco siglos, y las formas y motivos de decoración siguen siendo prácticamente los mismos: grandes vasijas de barro modeladas sin torno y cocidas bajo montones de leña; huipiles de algodón *coyuchil* tejidos y brocados en telar de cintura;

objetos de madera laqueados según técnicas que se empleaban antes de la invasión europea; papel fabricado con corteza de árbol machacada. Otras, desde luego, sufrieron profundas modificaciones por la introducción de la tecnología, las necesidades y los gustos de los colonizadores. Algunas más son resultado de innovaciones mucho más recientes, que descansan en viejas tradiciones artesanales, como las pinturas sobre papel amate. En todos los casos, esta frecuente especialización artesanal de las comunidades no contradice la orientación básica de la economía india hacia la autosuficiencia: la actividad artesanal no desplaza, en conjunto, a la actividad agrícola de la comunidad, pero sí refuerza la capacidad de intercambio que es un recurso más para una producción diversificada a escala local. Por otra parte, la especialización relativa de algunas comunidades puede entenderse también, en un contexto más amplio, como una estrategia que contribuye a la autosuficiencia del mundo indio, más allá de la comunidad local. Esto es válido si se piensa en los productos cuyo mercado principal son las propias comunidades indias.

Las formas de propiedad, adjudicación y usufructo de los principales recursos productivos de la comunidad india reflejan también la orientación básica de la actividad económica. La tierra, por su importancia fundamental, constituye el mejor ejemplo. En principio, la tierra no es propiedad privada, sino comunal. Se dispone de mecanismos para la asignación de parcelas a cada jefe de familia, que pueden mantenerse en usufructo de la misma persona durante años y aún pasar a sus descendientes, o bien pueden revertir a la comunidad y ser adjudicadas a otros miembros de la misma, según normas establecidas para cada caso. Los bosques y los montes no aptos para la agricultura también son propiedad comunal y todos los comuneros pueden hacer uso de ellos para obtener lo necesario. En general, aun los predios que se reconocen como propiedad particular están sujetos a ciertas limitaciones, como la de que sólo pueden ser vendidos a otro miembro de la comunidad, pero no a un extraño.

La tierra no se concibe como una mercancía. Hay una vinculación mucho más profunda con ella. La tierra es un recurso productivo indispensable, pero es más que eso: es un territorio común, que forma parte de la herencia cultural recibida. Es la tierra de los mayores; en ella reposan

los antepasados difuntos. Ahí, en ese espacio concreto, se manifiestan en diversas formas las fuerzas superiores: ahí están las entidades favorables y las maléficas, a las que hay que propiciar los sitios sagrados, los peligros, las referencias. La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres; por eso, la relación con ella no es puramente mecánica sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas. Frecuentemente, la imagen que se tiene del mundo está organizada a partir de ese territorio propio, que ocupa el centro del universo. En los pueblos desplazados, queda en la memoria colectiva el recuerdo del territorio primigenio y la aspiración de recuperarlo, aun cuando hoy se tenga otras tierras y se pueda ir viviendo. Grupo y territorio (un grupo y un territorio concretos, definidos) forman una unidad inseparable en las culturas indias. En otra parte examinaremos los avatares de los territorios indios a lo largo de la historia y los problemas que hoy presentan.

En relación con ese territorio común (territorio-historia, territorio-cultura), se define también el grupo que aspira a la autosuficiencia. Nosotros, los de tal sitio (o los de tal grupo: tierra y pueblo son aquí lo mismo), hacemos tales cosas, fabricamos estos objetos, tenemos esa costumbre... El tejido social de una comunidad india incluye una trama cultural mucho más compleja y variada de lo que se aprecia en una primera mirada. La cantidad de oficios, actividades y conocimientos especializados es sorprendente. La medicina, por ejemplo, abarca por una parte conocimientos y prácticas que son de dominio general y que se emplean domésticamente para el tratamiento de dolencias comunes; por otra parte, da lugar a la presencia de diversos especialistas que conservan tradiciones ancestrales para la atención de enfermedades más severas. En las culturas indias, muchas enfermedades se explican por la intervención de fuerzas superiores que actúan para castigar formas de conducta que se consideran inaceptables porque constituyen una transgresión a las normas que aseguran la armonía entre los hombres y entre el hombre y el universo; de ahí que el tratamiento incluya ceremonias propiciatorias y ritos prescritos por la tradición. Pero hay también un profundo conocimiento de las propiedades terapéuticas de las yerbas y otros productos, resultado de una práctica

acumulada y sistematizada en términos de cada cultura. El efecto terapéutico de los productos medicinales se refuerza al aplicarlos en un contexto simbólico y emotivo que tiene sentido dentro de la cultura propia: es una terapia múltiple que reconoce el carácter psicosomático de muchas dolencias y atiende al mal del cuerpo tanto como al mal del alma. El médico indio es un especialista que diagnostica y prescribe a partir de síntomas “naturales”, corporales, pero los interpreta en un marco de significación simbólica más amplio y pone en juego, en consecuencia, una mayor cantidad de elementos de la cultura para restablecer la salud íntegra o, en su caso, para preparar adecuadamente el tránsito de la muerte. Tampoco en el ejemplo de la medicina india es posible establecer límites estrictos con otras áreas del pensamiento y la vida social: la conducta condiciona la salud; el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas forma parte de la concepción total de la naturaleza y se expresa en el simbolismo correspondiente; lo que llamamos religión y lo que llamamos medicina se entrelazan por muchas fronteras, hasta borrarlas.

Las comunidades indias cuentan con otros especialistas para el desempeño de funciones necesarias que no son de competencia común. Hay personas que saben, mejor que los demás, construir casas, fabricar instrumentos agrícolas, hacer objetos de cerámica o de madera; hay también especialistas en el manejo del tiempo: en alejar tormentas y atraer buenas lluvias; hay cantores para los responsos y maestros de danzas para las fiestas; existen músicos, cuenteros y ancianos que saben de la historia. No cabe aquí una descripción, siquiera somera, de esas y muchas otras actividades. El ejemplo de la medicina debe servir para comprender que cada una de las especialidades disponibles en las comunidades indias sólo es plenamente comprensible en el contexto de la propia cultura; que es difícil —y generalmente inútil— aislar, analizar y valorar cada actividad en sí misma, al margen de otras tareas y concepciones que integran el todo de la vida comunal; y, finalmente que, en su conjunto, arman la capacidad de autosuficiencia de cada grupo. La transferencia mecánica de las definiciones de “especialista” o “profesional” que acostumbramos emplear impide la comprensión de la vida en una comunidad indígena: el huesero no deja de ser campesino y puede también ser músico y, este año, mayordomo de

la virgen, además de participar en los tequios regulares, como cualquier otro. Una breve incursión en el terreno del gobierno comunal nos permite, tal vez, redondear esta imagen.

La autoridad en los pueblos indios va unida al prestigio social. Y éste se adquiere a lo largo de la vida mediante la demostración de la capacidad de servicio a la comunidad. En el ámbito de la vida pública, el servicio a la comunidad se realiza a través de la participación en el sistema de cargos. En todos los grupos existe un conjunto jerarquizado de cargos públicos, que constituye el gobierno comunal. La mayor parte son cargos anuales; en algunos casos, su desempeño es voluntario y los aspirantes se proponen a sí mismos ante las autoridades correspondientes; en otros casos, se ocupan obligatoriamente por designación o por elección. Es necesario ascender desde los cargos más bajos. Los más jóvenes o adolescentes desempeñan los puestos inferiores (llamados en muchos sitios topiles), bajo las órdenes de los que tienen jerarquía superior. A cada cargo le corresponden obligaciones definidas. Conforme se asciende en el escalafón, los compromisos son mayores, tanto por el tiempo que se dedica a su desempeño como por los gastos que debe hacer el carguero. Un mayordomo, por ejemplo, que es el responsable de la organización de alguna de las fiestas anuales dedicada a cualquiera de las imágenes veneradas comunitariamente, tiene a su cargo los gastos de la fiesta: el pago de músicos y de servicios religiosos; la comida y la bebida para todos los asistentes; los adornos, vestiduras de la imagen, cohetes y fuegos artificiales, por lo menos. Para hacer frente a esas erogaciones, que resultan abultadas dado el nivel de ingresos monetarios, el mayordomo recurre a varios expedientes: cría familiarmente algunos animales que se habrán de consumir o vender para la fiesta; recurre a la cooperación de los miembros de su linaje, sobre la base de reciprocidad por aportes pasados o futuros; alquila por algún tiempo su fuerza de trabajo, generalmente fuera de la comunidad; adquiere deudas y ahorra lo que puede. En estas ocasiones funcionan claramente los lazos de solidaridad de las comunidades indias, porque el prestigio del mayordomo es también el prestigio de la familia y el linaje, o del barrio. El gasto en estas actividades rituales ha sido llamado gasto suntuario; y las razones para invertir recursos de esta manera han sido explicadas en términos de una

modalidad económica particular: la economía de prestigio. Para muchos resulta irracional: una prueba más de la incapacidad del indio, que gasta en fiestas inútiles lo que podría invertir productivamente para aumentar su capital. Tal vez hay una explicación mejor.

El sistema de cargos formaliza la autoridad de la comunidad, que tiene carácter civil, religioso y moral, simultáneamente. Los tres aspectos están indisolublemente ligados. La autoridad se adquiere progresivamente. Cuando el individuo ha desempeñado todos los cargos del escalafón, hasta el más alto, que generalmente se denomina mayordomo, ingresa al grupo de los “principales”, en el que reside la autoridad máxima de la comunidad. Esto significa que, para adquirir una posición destacada dentro del grupo, se debe demostrar durante años la voluntad y la capacidad de servicio público, que va acompañada de una conducta ajustada a las normas y expectativas definidas por cada cultura. Alcanzar autoridad reconocida, legítima, implica invertir tiempo y recursos para cumplir, durante buena parte de la vida, funciones que la comunidad considera necesarias. Al mismo tiempo que se asciende en el escalafón, se gana experiencia; así, quienes han hecho todo el recorrido son los que conocen cómo deben ser y hacer las cosas públicas, los que pueden garantizar la continuidad y hacer frente a las contingencias colectivas. Son, además, probablemente, los capaces para orientar, cuyos consejos, aun en el orden de la vida personal, están avalados por una trayectoria de mérito reconocido.

Una organización de gobierno como la que se ha esbozado en pocas líneas supone la conjunción de voluntades y conductas individuales que deben estar orientadas en un mismo sentido. Esa convergencia se logra sólo si se comparten aspiraciones y valores. Los sacrificios personales y familiares que deben hacerse para desempeñar un cargo en la comunidad, a cambio únicamente de la consideración pública, de un prestigio que se manifiesta en un trato ritualizado, deferente, pero que no conlleva ningún beneficio material de alguna significación, perfilan una orientación de la vida que resulta difícilmente comprensible desde la perspectiva individualista y acumulativa de la sociedad capitalista moderna. ¿Por qué se actúa así? ¿por qué se acepta y se premia esa conducta? Intervienen, desde luego, mecanismos de presión social: el descrédito, la mala opinión, la burla, la

insistencia familiar y de las autoridades. Quien acumula individualmente, en vez de gastar en lo que la cultura del grupo establece (es decir, el gasto suntuario a través del desempeño de un cargo), lejos de ganar prestigio y autoridad, los pierde; el conflicto puede llegar a tal punto que se vea obligado a salir de la comunidad. (En buena medida, esto explica lo que sucede en muchos casos con los que se convierten al protestantismo y se niegan a participar en el sistema de gobierno tradicional, como veremos más adelante). La presión social, sin embargo, exige también alguna explicación. Y ésta se halla en el hecho de que la participación es una condición indispensable para ser reconocido y admitido como integrante del grupo, de ese grupo que, como se mencionó en la sección anterior, se asume como depositario exclusivo de un patrimonio cultural heredado. Para tener acceso legítimo a ese patrimonio y para poder intervenir en las decisiones sobre el mismo, es necesario ser miembro del grupo; y, para serlo (el círculo se cierra), se debe probar que se aceptan las normas colectivas. La participación en el sistema de cargos, y de todo lo que implica como orientación fundamental de la vida, es una de las normas básicas que permiten identificar a los miembros del grupo. A tal grado es importante esta forma de organización, que en muchos casos los emigrados regresan anualmente a su comunidad para cumplir sus obligaciones, cuando no quieren perder sus derechos como miembros del grupo.

Resulta visible la correspondencia entre los diversos aspectos de la cultura india que se han mencionado hasta aquí. La orientación de la producción hacia la autosuficiencia es congruente con la economía de prestigio: ambas tienden a igualar los niveles materiales de vida y obstaculizan la gestación de diferencias de riquezas. Los lazos de solidaridad familiar y vecinal, basados en la reciprocidad, actúan en el mismo sentido; igual sucede con los mecanismos para adquirir autoridad. La propiedad comunal y las limitaciones que se imponen a la propiedad privada de la tierra son coherentes con todo lo anterior. La imagen que se perfila es la de una sociedad que procura bastarse a sí misma a partir del aprovechamiento diversificado de todos los recursos que están a su alcance y bajo su control; que organiza su capacidad de trabajo de tal manera que asegura la aportación de brazos en distintas escalas, según la magnitud de las tareas,

poniendo en juego una compleja red de lealtades y solidaridades que surgen de otras relaciones sociales (de parentesco, por ejemplo) y no de la relación laboral en sí misma; una sociedad en la que la plena realización individual se alcanza mediante el servicio a la comunidad, que se recompensa con prestigio y autoridad; una forma de vida que ofrece la posibilidad y demanda el desarrollo de múltiples capacidades por parte de cada individuo. Todo esto se expresa y se justifica en el orden de las ideas a través de una visión trascendente del hombre y del universo. Según esa concepción, la naturaleza, de la que forma parte el hombre, está regida por un orden cósmico al que deben ajustarse todos los seres. Por eso el hombre no se enfrenta a la naturaleza: ésta no es enemiga ni objeto de dominación, sino un todo inmediato con el que debe armonizarse la vida humana. El trabajo adquiere entonces el sentido de un vehículo de relación con la naturaleza viva y esa relación, como entre los hombres, es de reciprocidad; por eso el servicio a la comunidad, sea cual sea el ámbito en el que se presta, se reconoce también como trabajo. Los mismos principios del orden universal parecen encontrarse en los sistemas clasificatorios con los que se entiende la naturaleza; las clasificaciones indias del mundo vegetal, hasta donde han sido estudiadas, emplean frecuentemente términos que provienen de una manera ancestral de concebir el mundo; en la nomenclatura botánica se asocian frecuentemente ciertas características propias de las plantas con los colores que simbolizan los rumbos del universo, y éstos corresponden a su vez a deidades que están ligadas al destino de los hombres. Los principios de clasificación se aplican también, hasta donde se sabe, para distinguir las partes, los órganos y los elementos del cuerpo humano; se conectan así con las concepciones sobre salud y enfermedad y con la práctica terapéutica y rituales correspondientes. Falta mucho por conocer en ese sentido, porque la investigación ha sido escasa; pero resulta claro que existen representaciones colectivas acerca de los problemas fundamentales del hombre, la vida, el universo que dan coherencia y sustentan ideológicamente la práctica social y cultural de los pueblos indios.

El mundo sobrenatural desempeña, en esta cosmovisión, un papel de primera importancia. Las fuerzas fuera de control humano encarnan, para ser comprensibles, en un amplio repertorio de seres que las simbolizan: los

dueños de los manantiales, de los cerros, de las cuevas; los gobernantes de la lluvia y del relámpago; el animal cuya vida y suerte están indisolublemente unidas a la vida y suerte de cada recién nacido; los aires; la tierra misma. La relación con la naturaleza se simboliza mediante el ceremonial destinado a propiciar a las entidades sobrenaturales que la representan. Ésta es una manera coherente de expresar simbólicamente la participación del hombre en la unidad fundamental e indivisible del universo al que pertenece.

La unidad con el cosmos se expresa también en otra dimensión trascendente: el tiempo. A diferencia de la concepción occidental, el tiempo en la civilización mesoamericana es un tiempo cíclico, no rectilíneo. El universo transcurre en una sucesión de ciclos que no son idénticos, pero que pasan por las mismas etapas, como en una espiral inacabable. Cuando un ciclo termina, otro similar comienza. El hombre cumple también su propio ciclo, que está en armonía con los demás ciclos del universo. Esa armonía necesaria se expresa ritualmente en las ceremonias del calendario agrícola que simbolizan la renovación de la vida, en la que el hombre debe participar. También, como veremos más adelante, la noción cíclica del tiempo está presente en la conciencia de la historia: el pasado de libertad, la Edad de Oro previa a la dominación colonial, no es un pasado muerto, perdido para siempre, sino el fundamento de la esperanza, porque en el ciclo del tiempo esa edad habrá de volver.

Es necesario puntualizar algunas cuestiones acerca de la síntesis selectiva de la cultura india que he presentado en esta sección. En primer lugar, debo destacar precisamente su intención selectiva: no se intenta un resumen etnográfico que toque, así sea sumariamente, todos los rasgos de la cultura india. He seleccionado tan sólo algunos aspectos particularmente pertinentes para construir una imagen en la que destaquen las que considero que son características fundamentales, determinantes, de las culturas mesoamericanas.

En segundo lugar, en esta síntesis he recurrido a la descripción de rasgos que son comunes a las diversas culturas indígenas de México. Sin embargo, no debe quedar la imagen de que tales culturas presentan uniformidad absoluta. Al comparar diversas culturas indias se encontrarán diferencias notables: la forma particular en que se presentan los rasgos

generales aquí mencionados varía sensiblemente de una a otra y, desde luego, se encontrarán elementos distintivos en cada una que son los que le confieren su perfil propio. Pienso que tales variaciones, por importantes que sean para la comprensión cabal de una cultura concreta, no llegan a poner en entredicho la presencia del esquema general común dibujado en estas páginas. Se trata de la unidad dentro de la diversidad, resultado de la pertenencia a una misma civilización.

Por último y más importante: en este panorama de la cultura india se toma en cuenta sólo una parte de la realidad actual de los pueblos indios. Esta realidad es mucho más compleja y es contradictoria. Las formas tradicionales de vida coexisten conflictivamente con los nuevos estilos, la coherencia se resquebraja ante la presencia de nuevas ideas, nuevas necesidades, otros hombres y otros objetos. Los campos de la autosuficiencia se reducen y resisten sólo bastiones duramente acosados. Algunos padres prefieren que sus hijos no hablen la lengua de sus antepasados. La emigración crece. Ante esta realidad patente, ¿qué valor tiene la imagen de la cultura india en los términos en que se presentó? Adelanto, en primer término, que todos estos problemas y otros que caracterizan la situación actual de los pueblos indios son tratados en la segunda parte de esta obra. Porque aquí la intención ha sido caracterizar la *cultura autónoma* de los pueblos indios, esto es, la que se fundamenta en la herencia cultural que cada pueblo recibe y sobre la cual ejerce control y decisión. Es a partir de esa cultura autónoma y de los elementos que la integran (materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos) como cada pueblo hace frente a las nuevas situaciones, a los cambios del mundo que lo rodea y de las relaciones que con él establece. Con base en su cultura autónoma, cada grupo se adapta a las nuevas circunstancias: resiste para conservar sus espacios en todos los órdenes de la vida, se apropia de elementos culturales ajenos que resultan útiles y compatibles, e inventan nuevas soluciones, nuevas ideas, nuevas estrategias de acomodamiento que le permiten sobrevivir como una colectividad delimitada y diferente, cuyos miembros tienen acceso a un patrimonio cultural común, propio, distintivo. Ésta es sólo una parte de su realidad; pero en esa parte radica la razón de existencia de los pueblos indios.

Introdução a uma história indígena¹

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA²

Como eram e são tão bárbaros, e destituídos da razão, não trataram de Escritura, ou de outros monumentos em que recomendassem à posteridade as suas Histórias para que dela víssemos os seus Principados, alianças, Pazés, e discórdias de soberanos, sucessos de Estados, conquistas de Províncias, defensas de Praças, admirássemos vitórias e perdas de Batalhas, e todo o memorável com que a fortuna e a política vão sempre, com os séculos, acrescentando às Histórias das Monarquias. Por esta Cauza, ignoramos o que se conhece de todas as outras Nações do Mundo [...].

IGNÁCIO BARBOZA MACHADO³

1. Texto originalmente publicado em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 9-24. Foram feitas adaptações para esta edição, publicada pela Edusp.
2. Antropóloga, professora emérita da University of Chicago, Estados Unidos, e professora aposentada da Universidade de São Paulo (USP), é membro da Academia Brasileira de Ciências (ABC). Graduiu-se em matemática pela Faculté des Sciences de Paris, França, e doutorou-se em ciências sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde foi professora. Também foi titular da cátedra Savoirs Contre Pauvreté, no Collège de France (2011-2012), presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA; 1986-1988) e cofundadora e presidente da Comissão Pró-índio de São Paulo (CPI-SP; 1979-1981). Pesquisadora premiada, dedica-se a estudos nas áreas de teoria antropológica, história e direitos indígenas, conhecimentos tradicionais, etnologia, etnicidade e escravidão negra, entre outras.
3. Ignácio Barboza Machado, *Exercícios de Marte: Nova Escolla de Bellona, Guerra Brasillica Primeira Parte, Segunda, Terceira e Quarta ou Dissertaçoens Criticas Jurídico Históricas do Descobrimento, e Origens dos Povos, e Regioens desta América, Povoaçãoens, e Conquistas Guerras, e Vitorias com [que] a Nação Portuguesa Conseguio o Dominio das Quatorze Capitánias, q[ue] Formam a Nova Luzitânia, ou Brazil, Principado dos Primogênitos de Portugal*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, [1725], fól. 90 (Biblioteca Nacional de Lisboa, Códices Alcobacenses, cód. 367 Res. 3-D-5; cód. 848).

Ao chegarem às costas brasileiras, os navegadores pensaram que haviam atingido o paraíso terreal: uma região de eterna primavera, onde se vivia comumente por mais de cem anos em perpétua inocência. Desse paraíso assim descoberto, os portugueses eram o novo Adão. A cada lugar conferiram um nome – atividade propriamente adâmica –, e a sucessão de nomes era também a crônica de uma gênese que se confundia com a mesma viagem. A cada lugar, o nome do santo do dia: Todos os Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Antes de se batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada. De certa maneira, dessa forma o Brasil foi simbolicamente criado. Assim, apenas nomeando-o, se tomou posse dele, como se fora virgem⁴.

Assim também a história do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo “descobrimento”. São os “descobridores” que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da história.

Por sua vez, a história da metrópole não é mais a mesma após 1492. A insuspeitada presença desses outros homens (e rapidamente se concorda, e o papa reitera em 1537, que são homens) desencadeia uma reformulação das ideias recebidas: como enquadrar, por exemplo, essa parcela da humanidade, deixada por tanto tempo à margem da boa-nova, na história geral do gênero humano? Se todos os homens descendem de Noé, e se Noé teve apenas três filhos, Cam, Jafet e Sem, de qual desses filhos proviriam os homens do Novo Mundo? Seriam descendentes daqueles mercadores que ao tempo do rei Salomão singravam o mar para trazerem ouro de Ofir – que poderia ser o Peru –, ou das dez tribos perdidas de Israel que, reinando Salmanasar, se afastaram dos assírios para resguardar em sua pureza seus ritos e sua fé? E mais, admitindo que se soubesse isso, restaria descobrir por que meios teriam cruzado os oceanos antes que os descobridores tivessem domesticado os mares. Talvez as terras do Novo e do Antigo Mundo comunicassem, ou tivessem comunicado em tempos passados, por alguma região ainda desconhecida do extremo norte ou do extremo sul do mundo, ou talvez as correntes marinhas tivessem trazido esses homens à deriva. Questões que, debatidas, por exemplo, pelo jesuíta José de Acosta

4. Tzvetan Todorov, *A Conquista da América: A Questão do Outro*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Martins Fontes, 1983.

em 1590⁵, continuam colocadas hoje e não se encontram completamente resolvidas⁶. Haveria múltiplas origens e rotas de penetração do homem americano? Teria ele vindo, como se crê em geral, pelo estreito de Bering e somente por ele? Quando se teria dado essa migração?

Origens

Sabe-se que entre cerca de 35 mil e 12 mil anos atrás, uma glaciação teria, por intervalos, feito o mar descer a uns 50 m abaixo do nível atual. A faixa de terra chamada Bering teria assim aflorado em vários momentos desse período e permitido a passagem a pé da Ásia para a América. Em outros momentos, como no intervalo entre 15 mil e 19 mil anos atrás, o excesso de frio teria provocado a coalescência de geleiras ao norte da América do Norte, impedindo a passagem de homens. Sobre o período anterior a 35 mil anos, nada se sabe. De 12 mil anos para cá, uma temperatura mais amena teria interposto o mar entre os dois continentes. Em vista disso, é tradicionalmente aceita a hipótese de uma migração terrestre vinda do nordeste da Ásia e se espalhando de norte a sul pelo continente americano, que poderia ter ocorrido entre 14 mil e 12 mil anos atrás. No entanto, há também possibilidades de entrada marítima no continente, pelo estreito de Bering: se é verdade que a Austrália foi alcançada há uns 50 mil anos por homens que, vindos da Ásia, atravessaram aproximadamente 60 km

5. José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, org. Edmundo O’Gorman, Cidade do México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1940 [1590] (Biblioteca Americana, 38/Cronistas de Indias).
6. Francisco M. Salzano, “O Velho e o Novo: Antropologia Física e História Indígena”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 27-36; Niède Guidon, “As Ocupações Pré-históricas do Brasil (Excetuando a Amazônia)”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 37-52; Francisco M. Salzano, “The Peopling of the Americas as Viewed from South America”, em Robert Kirk e Emöke Szathmáry (orgs.), *Out of Asia: Peopling the Americas and the Pacific*, Canberra, The Journal of Pacific History Special Publication, 1985, pp. 19-29; Francisco M. Salzano e Sidia M. Callegari-Jacques, *South American Indians: A Case Study in Evolution*, Oxford, Clarendon Press, 1988 (Research Monographs on Human Population Biology, 6).

de mar, nada impediria que outros viessem para a América, por navegação costeira⁷.

Há considerável controvérsia sobre as datas dessa migração e sobre ser ela ou não a única fonte de povoamento das Américas. Quanto à antiguidade do povoamento, as estimativas tradicionais falam de 12 mil anos, mas muitos arqueólogos afirmam a existência de sítios arqueológicos no Novo Mundo anteriores a essas datas: são particularmente importantes nesse sentido as pesquisas feitas no sudeste do Piauí por Guidon⁸. Os sítios para os quais se reivindicam as mais antigas datas estariam – complicador adicional – antes a sul do que a norte do continente, contrariando a hipótese de uma descida em que a América do Sul teria sido povoada após a América do Norte. Não há consenso sobre o assunto, no entanto, na comunidade arqueológica. Mas, recentemente uma linguista⁹, Nichols, com base no tempo médio de diferenciação de estoques linguísticos, fez suas próprias avaliações e afirmou um povoamento da América que ter-se-ia iniciado por volta de 30 mil a 35 mil anos atrás. Mais conservadora quanto à profundidade temporal é a estimativa de outro linguista, Greenberg¹⁰, que mantém os fatídicos 12 mil anos, mas estabelece a existência de três grandes línguas colonizadoras que teriam entrado no continente em vagas sucessivas¹¹. Tudo isso põe em causa a hipótese de uma migração única de população siberiana pelo interior da Beríngia. A possibilidade de outras fontes populacionais e de rotas alternativas se somando à do interior da Beríngia não está, portanto, descartada.

7. David J. Meltzer, “Why Don’t We Know When the First People Came to North America?”, *American Antiquity*, vol. 54, n. 3, pp. 471-490, jul. 1989. Disponível em <http://www.latinamericanstudies.org/ancient/Meltzer.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

8. Niéde Guidon, *op. cit.*, 1992.

9. Johanna Nichols, “Linguistic Diversity and the First Settlement of the New World”, *Language*, v. 66, n. 3, pp. 475-521, set. 1990; *idem*, *Linguistic Diversity in Space and Time*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

10. Joseph H. Greenberg, *Language in the Americas*, Stanford, Stanford University Press, 1987.

11. Greg Urban, “A História da Cultura Brasileira segundo as Línguas Nativas”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 87-102.

Presença da história indígena

Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem, nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. No entanto, progrediu-se: hoje está mais clara, pelo menos, a extensão do que não se sabe. Os estudos de casos contidos, por exemplo, no livro *História dos Índios no Brasil*¹² são fragmentos de conhecimento que permitem imaginar – mas não preencher –, as lacunas de um quadro que gostaríamos que fosse global. Permitem também, e isso é importante, não incorrer em certas armadilhas.

A maior dessas armadilhas é talvez a ilusão de primitivismo. Na segunda metade do século XIX, época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e de que eram, portanto, algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância. E, porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história. Como dizia Varnhagen, “de tais povos na infância não há história: há só etnografia”¹³.

Hoje ainda, por lhes desconhecermos a história, por ouvirmos falar, sem entender-lhe o sentido ou o alcance, em sociedades “frias”, sem história, porque há um tropo propriamente antropológico, que é o chamado “presente etnográfico”, e porque nos agrada a ilusão de sociedades virgens, somos tentados a pensar que as sociedades indígenas de agora são a imagem do que foi o Brasil pré-cabralino, e que, como dizia Varnhagen por razões diferentes, sua história se reduz estritamente à sua etnografia.

Na realidade, a história está onipresente. Está presente, primeiro, moldando unidades e culturas novas, cuja homogeneidade reside em grande parte numa trajetória compartilhada: é o caso, por exemplo, do conglome-

12. Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992.

13. Francisco Adolfo de Varnhagen, *História Geral do Brasil Antes da Sua Separação e Independência de Portugal*, rev. e notas de J. Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, São Paulo, Melhoramentos, 1978 [1854], p. 30 (Memória Brasileira).

rado piro/conibo/cambeba, que forma uma cultura ribeirinha do Ucayali, apesar de seus componentes pertencerem a três famílias linguísticas diversas (arawak, pano e tupi), que se contrapõe às culturas do interflúvio¹⁴; é o caso também das fusões arawak-tukano do Alto Rio Negro¹⁵, das culturas neorribeirinhas do Amazonas¹⁶, das sociedades indígenas que Taylor¹⁷ chama apropriadamente de coloniais porque geradas pela situação colonial.

Está presente a história ainda na medida em que muitas das sociedades indígenas ditas “isoladas” são descendentes de “refratários”, foragidos de missões ou do serviço de colonos que se “retribalizaram” ou aderiram a grupos independentes, como os muras. Os muras, aliás, provavelmente se “agigantaram” na Amazônia¹⁸ porque reuniam trânsfugas de outras etnias. Os xavantes também foram mais de uma vez contatados e mais de uma vez fugiram¹⁹. A ideia de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese, pois há um contato mediatizado por objetos, machados, miçangas, capazes de percorrer imensas extensões, mediante comércio e guerra, e de gerar uma dependência a distância²⁰: objetos manufaturados e micro-organismos invadiram o Novo Mundo numa velocidade muito superior à dos homens que os trouxeram.

Está presente a história também no fracionamento étnico para o qual Taylor chama a atenção e que vai de par, paradoxalmente, com uma ho-

14. Philippe Erikson, “Uma Singular Pluralidade: A Etno-história Pano”, trad. Beatriz Perrone-Moisés, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 239-252.
15. Robin M. Wright, “História Indígena do Noroeste da Amazônia: Hipóteses, Questões e Perspectivas”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 253-266.
16. Antônio Porro, “História Indígena do Alto e Médio Amazonas: Séculos XVI a XVIII”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 175-196.
17. Anne Christine Taylor, “História Pós-colombiana da Alta Amazônia”, trad. Beatriz Perrone-Moisés, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 213-238.
18. Marta Rosa Amoroso, “Corsários no Caminho Fluvial: Os Mura do Rio Madeira”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 297-310.
19. Aracy Lopes da Silva, “Dois Séculos e Meio de História Xavante”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 357-378.
20. Terence Turner, “Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social – De Comunidades Autônomas para a Coexistência Interétnica”, trad. Beatriz Perrone-Moisés, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 311-338; Philippe Erikson, *op. cit.*, 1992, pp. 239-252.

mogeneização cultural: perda de diversidade cultural e acentuação das microdiferenças que definem a identidade étnica. É provável, assim, que as unidades sociais que conhecemos hoje sejam o resultado de um processo de atomização cujos mecanismos podem ser percebidos em estudos de caso como o de Turner sobre os kayapós, e de reagrupamentos de grupos linguisticamente diversos em unidades ao mesmo tempo culturalmente semelhantes e etnicamente diversas, cujos exemplos mais notórios são o do Alto Xingu e o do Alto Rio Negro²¹. É notável que apenas os grupos de língua jê pareçam ter ficado imunes a esses conglomerados multilinguísticos. Em suma, o que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo.

Nesse contexto está presente, sobretudo, a história na própria relação dos homens com a natureza. As sociedades indígenas contemporâneas da Amazônia são, como se apregou, sociedades igualitárias e de população diminuta. Durante os últimos quarenta anos, muita tinta correu para explicar essas características. Uns acharam que as sociedades indígenas tinham, embutido em seu ser, um antídoto à emergência do Estado. Outros, principalmente norte-americanos, acreditaram que a razão dessa limitação demográfica se fundava numa limitação ambiental, e um acalorado debate se travou quanto à natureza última dessa limitação: a pobreza dos solos, do potencial agrícola ou de proteínas animais. A pesquisa arqueológica²² veio corroborar o que os cronistas contavam²³: a Amazônia, não só na sua várzea mas em várias áreas de terra firme, foi povoada durante longo tempo por populosas sociedades, sedentárias e possivelmente estratificadas, e essas sociedades são autóctones, ou seja, não se explicam como o resultado da difusão de culturas andinas mais “avançadas”. As sociedades indígenas de

21. Bruna Franchetto, “‘O Aparecimento dos Caraíba’: Para uma História Kuikuro e Alto-xinguana”, em Manuel Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 339-356; Robin M. Wright, *op. cit.*, 1992.

22. Anna Curtenius Roosevelt, “Arqueologia Amazônica”, trad. John Manuel Monteiro, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 53-86.

23. Antônio Porro, *op. cit.*, 1992.

hoje não são, portanto, o produto da natureza; antes, suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história.

Mortandade e cristandade

Inúmeros povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, “o encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar de capitalismo mercantil. Motivos mesquinhos, e não uma deliberada política de extermínio, conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos poucos 200 mil índios que hoje habitam o Brasil.

As epidemias são normalmente tidas como o principal agente da depopulação indígena²⁴. A barreira epidemiológica era, com efeito, favorável aos europeus, na América, e era-lhes desfavorável na África. Na África, os europeus morriam como moscas; aqui eram os índios que morriam: agentes patogênicos da varíola, do sarampo, da coqueluche, da catapora, do tifo, da difteria, da gripe, da peste bubônica, possivelmente a malária, provocaram no Novo Mundo o que Dobyns chamou de “um dos maiores cataclismos biológicos do mundo”. No entanto, é importante enfatizar que a falta de imunidade, devido ao seu isolamento, da população aborígine, não basta para explicar a mortandade, mesmo quando ela foi de origem patogênica. Outros fatores, tanto ecológicos quanto sociais, tais como a altitude, o clima, a densidade de população e o relativo isolamento, pesaram decisivamente. Em suma, os micro-organismos não incidiram num vácuo

24. Woodrow Borah, “America as Model: The Demographic Impact of European Expansion upon the Non-European World”, em xxxv Congreso Internacional de Americanistas, Cidade do México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah), 1964, vol. 1: *Actas y Memorias*, pp. 379-387.

social e político, e sim num mundo socialmente ordenado. Particularmente nefasta foi a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais, pois a alta densidade dos aldeamentos favoreceu as epidemias, sem, no entanto, garantir o aprovisionamento. O sarampo e a varíola, que, entre 1562 e 1564, assolaram as aldeias da Bahia, fizeram os índios morrer tanto das doenças quanto de fome, a tal ponto que os sobreviventes preferiam vender-se como escravos do que morrer à míngua²⁵. Batismo e doença, como lembra Fausto²⁶, ficaram associados no espírito dos tupinambás: é elucidativo que um dos milagres atribuídos ao suave Anchieta fosse o de ressuscitar por alguns instantes indiozinhos mortos para lhes poder dar o batismo. Os aldeamentos religiosos ou civis jamais conseguiram se autorreproduzir biologicamente. Reproduziam-se, isso sim, predatoriamente, na medida em que os índios das aldeias eram compulsoriamente alistados nas tropas de resgates para descer dos sertões novas levas de índios, que continuamente vinham preencher as lacunas deixadas por seus predecessores.

Mas não foram só os micro-organismos os responsáveis pela catástrofe demográfica da América. O exacerbamento da guerra indígena provocado pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos *hostis*, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes²⁷, a exploração do trabalho indígena etc., tudo isso pesou decisivamente na dizimação dos índios. Há poucos estudos demográficos que nos possam esclarecer sobre o peso relativo desses fatores, mas um deles, recente, é elucidativo. Maeder²⁸ analisa a

25. Manuela Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*, São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986.

26. Carlos Fausto, “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-Histórico”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 381-396.

27. Bruna Franchetto, *op. cit.*, 1992; Robin M. Wright, *op. cit.*, 1992.

28. Ernesto J. A. Maeder, “Las Misiones de Guaraníes: Historia Demográfica y Conflictos con la Sociedad Colonial, 1641-1807”, em Sérgio Odilon Nadalin, Maria Luiza Marcílio e Altiva

população das reduções guaranis após o término das expedições dos paulistas apressadores de índios, e cobre o período de 1641 a 1807. Resulta dos dados, abundantes entre essas datas, que os períodos de descenso e mesmo de colapso populacional são aqueles em que houve maior mobilização de homens pelos poderes coloniais, com a consequente desestruturação do trabalho agrícola nos aldeamentos e seus corolários de fome e de peste: desses dados quantitativos emerge uma situação semelhante àquela de que sempre se queixavam os religiosos administradores de aldeamentos indígenas.

A América invadida

As estimativas de população aborígine em 1492 ainda são assunto de grande controvérsia. Para que se tenha uma ideia das cifras avançadas, adapto aqui uma tabela de Denevan²⁹, que, por sua vez, adapta e completa Steward³⁰.

TABELA 1: *Estimativas de população aborígine (1492)*

Números (em milhões) para	Terras baixas da América do Sul	Total da América
Karl Sapper	3 a 5	37 a 48,5
Alfred L. Kroeber	1	8,4
Ángel Rosenblat	2,03	13,38
Julian H. Steward	2,90 (1,1 no Brasil)	15,49
Woodrow Borah		100
Henry F. Dobyns	9 a 11,25	90,04 a 112,55

Pillati Balhana (orgs.), *História e População: Estudos sobre a América Latina*, São Paulo, Fundação Seade, 1990, pp. 41-50 (Celade/Série 01, 49).

29. William M. Denevan, "The Aboriginal Population of Amazonia", em William M. Denevan (org.), *The Native Population of the Americas in 1492*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1976, pp. 205-235.
30. Julian H. Steward, "South American Cultures: An Interpretative Summary", em Julian H. Steward (org.), *Handbook of South American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1949, vol. 5, pp. 669-772 (Bureau of American Ethnology Bulletin, 143).

Pierre Chaunu		80 a 100
William M. Denevan	8,5 (5,1 na Amazônia)	57,300

Fontes: Karl Sapper, "Die Zahl und die Volksdichte der indianischen Bevölkerung in Amerika vor der Conquista und in den Gegenwart", *Proceedings of the 21st International Congress of Americanists*, vol. 1, pp. 95-104, 1924; Alfred L. Kroeber, "Native American Population", *American Anthropologist*, vol. 36, n. 1, pp. 1-25, 1934; Ángel Rosenblat, *La Población Indígena y el Mestizaje en América*, Buenos Aires, Nova, 1954, 2 vols.; Julian H. Steward, "The Native Population of South America", em Julian H. Steward (org.), *Handbook of South American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1949, vol. 5, pp. 669-772 (Bureau of American Ethnology Bulletin, 143); Woodrow Borah, "America as Model: The Demographic Impact of European Expansion upon the Non-European World", em *xxxv Congreso Internacional de Americanistas*, Cidade do México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah), 1964, vol. 1: *Actas y Memorias*, pp. 379-387; Henry F. Dobyns, "Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate", *Current Anthropology*, vol. 7, n. 4, pp. 395-416, set. 1966; Pierre Chaunu, "La population de l'Amérique indienne: nouvelles recherches", *Revue Historique*, vol. 232, n. 471, pp. 111-118, 1964; William M. Denevan, "The Aboriginal Population of Amazonia", em William M. Denevan (org.), *The Native Population of the Americas in 1492*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1976, pp. 205-235.

Quanto às regiões que nos ocupam mais de perto, Rosenblat³¹ informa 1 milhão para o Brasil como um todo; Moran³², uns modestos 500 mil para a Amazônia; ao passo que Denevan³³ avalia em 6,8 milhões a população aborígine da Amazônia, do Brasil central e da costa nordeste, com a altíssima densidade de 14,6 habitantes/km² na área da várzea amazônica e apenas 0,2 habitante/km² para o interflúvio. Como cifra de comparação, a península Ibérica pela mesma época teria a densidade de 17 habitantes/km²³⁴.

Como se vê na tabela, as estimativas variam de 1 a 8,5 milhões de habitantes para as terras baixas da América do Sul. Diga-se de passagem, sabe-se ainda menos da população da Europa ou da Ásia na mesma época: a América é até bem servida desde os trabalhos de demografia histórica da chamada Escola de Berkeley, cujos expoentes principais foram Cook e Borah. Imagina-se, só como base de comparação, que a Europa teria, do

31. Ángel Rosenblat, *La Población Indígena y el Mestizaje en América*, Buenos Aires, Nova, 1954, p. 316.

32. Emilio F. Moran, "The Adaptive System of the Amazonian Caboclo", em Charles Wagley (org.), *Man in the Amazon*, Nova York, Columbia University Press, 1974, p. 137.

33. William M. Denevan, *op. cit.*, 1976, p. 230.

34. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, xv-xviii siècle*, Paris, Armand Colin, 1979, vol. 1, p. 42.

Atlântico aos Urais, de 60 a 80 milhões de habitantes em 1500³⁵. Se assim tiver sido realmente, então um continente teria logrado a triste façanha de, com punhados de colonos, despovoar um continente muito mais habitado.

Essas estimativas díspares resultam, sobretudo, de uma avaliação diferente do impacto da depopulação indígena. Os historiadores parecem concordar com um mínimo de população indígena para o continente situado por volta de 1650: diferem quanto à magnitude da catástrofe. Alguns, como Rosenblat³⁶, avaliam que, de 1492 a esse nadir (1650), a América perdeu um quarto de sua população; outros, como Dobyns³⁷, acham que a depopulação foi da ordem de 95% a 96%³⁸.

Seja como for, as estimativas da população aborígine e da magnitude do genocídio tendem, portanto, e com poucas exceções, a ser mais altas desde os anos 1960. Um dos resultados laterais dessa tendência é o crédito crescente de que passam a gozar os testemunhos dos cronistas. Ora, para a várzea amazônica e para a costa brasileira, os cronistas são com efeito unânimes em falar de densas populações e de indescritíveis mortandades³⁹.

Se a população aborígine tinha, realmente, a densidade que hoje se lhe atribui, esvai-se a imagem tradicional (aparentemente consolidada no século XIX), de um continente pouco habitado a ser ocupado pelos europeus⁴⁰. Como foi dito com força por Jennings⁴¹, a América não foi descoberta, foi invadida.

35. Woodrow Borah *apud* William M. Denevan, *op. cit.*, 1976.

36. Ángel Rosenblat, *op. cit.*, 1954.

37. Henry F. Dobyns, "Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate", *Current Anthropology*, vol. 7, n. 4, pp. 395-416, set. 1966.

38. Nicolás Sánchez-Albornoz, *La Población de América Latina desde los Tiempos Precolombianos al Año 2000*, Madri, Alianza, 1973.

39. Antônio Porro, *op. cit.*, 1992; Carlos Fausto, *op. cit.*, 1992.

40. O grande historiador Varnhagen, cujo preconceito contra os índios era notório, foi um dos principais apóstolos dessa visão: estima em menos de 1 milhão a população indígena. É curioso perceber que as notas que Capistrano de Abreu, seu editor, acrescenta à monumental *História Geral do Brasil* de Varnhagen desmentem as estimativas do autor (Francisco Adolfo de Varnhagen, *op. cit.*, 1978 [1854], vol. 1, p. 23).

41. Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.

Política indigenista

Como se deu, esquematicamente, esse processo? Durante o primeiro meio século, os índios foram, sobretudo, parceiros comerciais dos europeus, trocando por foices, machados e facas o pau-brasil para tintura de tecidos e curiosidades exóticas, como papagaios e macacos, em feitorias costeiras⁴². Com o primeiro governo-geral do Brasil, a Colônia se instalou enquanto tal e as relações alteraram-se, tensionadas pelos interesses em jogo que, do lado europeu, envolviam colonos, governo e missionários, mantendo entre si, como assinala Taylor⁴³, uma complexa relação feita de conflito e de simbiose.

Não eram mais parceiros para escambo que desejavam os colonos, mas mão de obra para as empresas coloniais que incluíam a própria reprodução da mão de obra, na forma de canoieiros e soldados para o apresamento de mais índios: problema estrutural, e não de alguma índole ibérica. Quem melhor o expressou foi aquele velho índio tupinambá do Maranhão que, por volta de 1610, teria feito o seguinte discurso aos franceses que ensaiavam o estabelecimento de uma colônia:

Vi a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência [...] Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e cidades, para morarem conosco [...]. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os pai [padres] podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas, não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação [...] Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizeste somente para traficar [...] Nessa época não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis

42. Alexander Marchant, *Do Escambo à Escravidão: As Relações Econômicas de Portugueses e Índios na Colonização do Brasil, 1500-1580*, trad. Carlos Lacerda, São Paulo/Brasília, Companhia Editora Nacional/Instituto Nacional do Livro, 1980 [1942] (Brasília, 225).

43. Anne Christine Taylor, *op. cit.*, 1992.

com visitar-nos uma vez por ano [...] Regressáveis então a vosso país, levando nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos. Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construirdes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários Paí. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo [...] Como estes, vós não queríeis escravos, a princípio; agora os pedis e os quereis como eles no fim [...]”⁴⁴.

A Coroa tinha seus próprios interesses, fiscais e estratégicos acima de tudo: queria de certo ver prosperar a Colônia, mas queria também garanti-la politicamente. Para tanto, interessava-lhe aliados índios nas suas lutas com franceses, holandeses e espanhóis, seus competidores internos, enquanto para garantir seus limites externos desejava “fronteiras vivas”, formadas por grupos indígenas aliados⁴⁵. Ocasionalmente também, como no caso do rio Madeira na década de 1730, convinha-lhe a presença de um grupo indígena hostil para obstruir uma rota fluvial e impedir o contrabando⁴⁶. Em épocas mais tardias, principalmente na do marquês de Pombal, a Coroa pretendia, enfim, numa visão mais ampla, promover a emergência de um povo brasileiro livre, substrato de um Estado consistente⁴⁷: índios e brancos formariam esse povo enquanto os negros continuariam escravos.

Os interesses particulares dos colonos e os da Coroa podiam, portanto, eventualmente estar em conflito na época colonial: um terceiro ator, importante, complicava ainda a situação, a saber, a Igreja, ou mais precisamente uma ordem religiosa, a jesuítica. A Igreja, com efeito, não era monolítica, longe disso. À tradicional oposição entre clero secular e clero regular, acrescentava-se a rivalidade entre as diversas ordens, que significativamente eram chamadas de “religiões” no século xvii. O sistema do

44. Claude D’Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*, trad. Sérgio Milliet, São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1975 [1614], pp. 115-116 (Reconquista do Brasil, 19).

45. Nádia Farage, *As Muralhas dos Sertões: Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*, São Paulo, Paz e Terra, 1991.

46. Marta Rosa Amoroso, *op. cit.*, 1992.

47. Beatriz Perrone-Moisés, “Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Séculos xvi a xviii)”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 115-132.

padroado, em que o rei de Portugal, por delegação papal, exercia várias das atribuições da hierarquia religiosa e arcava também com as suas despesas, conferia um poder excepcional à Coroa em matéria religiosa. Por outro lado, o padroado se justificava pela obrigação imposta à Coroa de evangelizar suas colônias, e era a base da partilha entre as duas potências ibéricas que o papa Alexandre vi havia feito do Novo Mundo em 1493 e contra a qual outros países se insurgiam. Se o padroado criava obrigações para a Coroa, ele também lhe sujeitava o clero. Apenas os jesuítas, talvez pela sua ligação direta com Roma, talvez pela independência financeira que adquiriram, lograram ter uma política independente, e entraram em choque ocasionalmente com o governo e regularmente com os moradores – como atestam suas expulsões de São Paulo em 1640, do Maranhão e Pará em 1661-1662 e do Maranhão em 1684, desta vez por influência tanto dos colonos quanto das outras ordens religiosas. Em todas as ocasiões, o pomo da discórdia sempre foi o controle do trabalho indígena nos aldeamentos, e as disputas centravam-se tanto na legislação quanto nos postos-chaves cobijados: a direção das aldeias e a autoridade para repartir os índios para o trabalho fora dos aldeamentos.

De meados do século xvii a meados do século xviii, quando Portugal estava interessado em ocupar a Amazônia, os jesuítas talharam para si um enorme território missionário. Foi o seu século de ouro, iniciado pela formidável influência junto a dom João iv e ao papa que Vieira, nosso maior escritor, logrou obter. A partir da expulsão dos jesuítas por Pombal, em 1759, e, sobretudo, a partir da chegada de dom João vi ao Brasil, em 1808, a política indigenista viu sua arena reduzida e sua natureza modificada: não havia mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar índios e de ocupar suas terras⁴⁸. A partir de meados do século xix, com efeito, a cobiça se desloca do trabalho para as terras indígenas⁴⁹. Um século mais tarde, deslocar-se-á novamente: do solo, passará para o subsolo indígena.

48. Manuela Carneiro da Cunha, “Política Indigenista no Século xix”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 133-154.

49. Nádya Farage e Paulo Santilli, “Estado de Sítio: Territórios e Identidades no Vale do Rio Branco”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 267-278.

O início do século xx verá um movimento de opinião dos mais importantes, que culminará na criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910⁵⁰. O SPI extingue-se melancolicamente em 1966 em meio a acusações de corrupção e é substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (Funai): a política indigenista continua atrelada ao Estado e a suas prioridades. Os anos 1970 são os do “milagre”, dos investimentos em infraestrutura e em prospecção mineral – é a época da Transamazônica, das barragens de Tucuruí e de Balbina, do Programa Grande Carajás. Tudo cedia ante a hegemonia do “progresso”, diante do qual os índios eram empecilhos: forçava-se o contato com grupos isolados para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se os índios mais de uma vez, primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastá-los do lago da barragem que inundava suas terras. É o caso, paradigmático, dos parakanãs, do Pará. Esse período, crucial, desembocou na militarização da questão indígena, a partir do início dos anos 1980: de empecilhos, os índios passaram a ser riscos à segurança nacional. Sua presença nas fronteiras era agora um potencial perigo. É irônico que índios de Roraima, que haviam sido no século XVIII usados como “muralhas dos sertões”⁵¹, garantindo as fronteiras brasileiras, fossem agora vistos como ameaças a essas mesmas fronteiras.

No fim da década de 1970, multiplicam-se as organizações não governamentais de apoio aos índios, e, no início da década de 1980, pela primeira vez, organiza-se um movimento indígena de âmbito nacional. Essa mobilização explica as grandes novidades obtidas na Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionistas e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores.

50. Antônio Carlos de Souza Lima, “O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 155-172.

51. Nádya Farage, *op. cit.*, 1991.

Política indígena

Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura “politicamente correta” foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos⁵².

Ora, não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena. Sabe-se que as potências metropolitanas perceberam desde cedo as potencialidades estratégicas das inimizades entre grupos indígenas: no século XVI, os franceses e os portugueses em guerra aliaram-se, respectivamente, aos tamoios e aos tupiniquins⁵³; e, no século XVII, os holandeses pela primeira vez se aliaram a grupos “tapuias” contra os portugueses⁵⁴. No século XIX, os mundurucus foram usados para “desinfestar” o Madeira de grupos hostis e os krahôs, no Tocantins, para combater outras etnias jês.

Essa política metropolitana requer a existência de uma política indígena: os tamoios e os tupiniquins tinham seus próprios motivos para se aliarem aos franceses ou aos portugueses. Os tapuias de Janduí tinham os seus para aceitarem apoiar a Maurício de Nassau. Se nesses casos não é certo a quem cabe a iniciativa, em outros a iniciativa é comprovadamente

52. Isso não é grande novidade: a partir de meados dos anos 1980, após a voga avassaladora do modelo de sistema mundial de Wallerstein, vários antropólogos, entre os quais Marshall Sahlins, insurgiram-se contra o esvaziamento da história local. Vide na mesma direção Jonathan D. Hill (“Introduction: Myth and History”, em Jonathan D. Hill (org.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 2).

53. Carlos Fausto, *op. cit.*, 1992.

54. Beatriz G. Dantas, José Augusto L. Sampaio e Maria Rosário G. de Carvalho, “Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 431-456.

indígena: no século xvii, grupos conibos (panos) quiseram aliados espanhóis (missionários) para contestar o monopólio piro (arawak) das rotas comerciais com os Andes⁵⁵. A coalizão de karajás, xerentes e xavantes em Goiás, que, em 1812, destruiu o recém-fundado presídio de Santa Maria, no Araguaia⁵⁶, é um exemplo da amplitude que podia alcançar a política indígena em seu confronto com os recém-chegados.

Coalizões desse porte, no entanto, foram excepcionais. Ao contrário, o efeito geral dessa imbricação da política indigenista com a política indígena foi antes o fracionamento étnico⁵⁷. Faltam, no entanto, estudos de caso desses processos de fracionamento. Por isso, é particularmente valiosa a descrição feita por Turner de um processo desse tipo, mostrando a articulação da política externa com a política interna dos grupos kayapós ao longo de várias décadas: corrida armamentista e fissão ao longo de clivagens já inscritas na sociedade (metades, sociedades masculinas) tornam-se inteligíveis à luz da estrutura social kayapó. E, reciprocamente, é essa história etnográfica que ilumina a estrutura social kayapó. A história local é, portanto, como advoga, entre outros, Sahlins⁵⁸, elemento importante de conhecimento etnográfico.

Os índios como agentes de sua história

A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos, e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo o que dois eventos fundamentais — a gênese do homem branco e a iniciativa do contato — sejam frequentemente apreendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade.

55. Philippe Erikson, *op. cit.*, 1992.

56. Mary Karasch, “Catequese e Cativoiro: Política Indigenista em Goiás, 1780-1889”, trad. Beatriz Perrone-Moisés, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *op. cit.*, 1992, pp. 397-412.

57. Anne Christine Taylor, *op. cit.*, 1992; Philippe Erikson, *op. cit.*, 1992.

58. Marshall Sahlins, “Recognizing Historical Ethnography”, em Robert Borofsky (org.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 1992.

A gênese do homem branco nas mitologias indígenas difere em geral da gênese de outros “estrangeiros” ou inimigos porque introduz, além da simples alteridade, o tema da desigualdade no poder e na tecnologia. O homem branco é muitas vezes, no mito, um mutante indígena⁵⁹, alguém que surgiu do grupo. Frequentemente também, a desigualdade tecnológica, o monopólio de machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos, deriva, no mito, de uma escolha que foi dada aos índios. Eles poderiam ter escolhido ou se apropriado desses recursos, mas fizeram uma escolha equivocada. Os krahôs e os canelas, por exemplo, quando lhes foi dada a opção, preferiram o arco e a cuia à espingarda e ao prato. Os exemplos dessa mitologia são legião: lembro apenas, além dos já citados, os waurás, que não conseguem manejar a espingarda que lhes é oferecida em primeiro lugar pelo Sol⁶⁰; os tupinambás setecentistas do Maranhão, cujos antepassados teriam escolhido a espada de madeira em

59. Penso, por exemplo, na mitologia timbira em geral (Curt Nimuendaju, *The Eastern Timbira*, trad. e org. Robert H. Lowie, Berkeley, University of California Press, 1946; Roberto Da Matta, “Mito e Antimito entre os Timbira”, em Claude Lévi-Strauss *et al.*, *Mito e Linguagem Social: Ensaios de Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970, pp. 77-106 [Comunicação, 1]; Manuela Carneiro da Cunha, “Logique du mythe et de l’action: le mouvement messianique Canela de 1963”, *L’Homme*, vol. 13, n. 4, pp. 5-37, 1973); na mitologia dos grupos de língua kayapó (Lux Vidal, *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 1977; Terence Turner, “History, Myth and Social Consciousness Among the Kayapó of Central Brazil”, em Jonathan D. Hill [org.], *op. cit.*, 1988, pp. 195-213; Terence Turner, “Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”, em Jonathan D. Hill [org.], *op. cit.*, 1988); na mitologia de alguns grupos de língua tupi como os kawahiwias (Miguel Angel Menéndez, *Kawahywa: Uma Contribuição para o Estudo dos Tupi Centrais*, tese de doutorado, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1989a); e na de grupos da etnia pano do interflúvio (Barbara Kiefenheim e Patrick Deshayes, *La conception de l’autre chez le kashinawa*, tese de doutorado, Paris, Universidade de Paris VII, 1982). Em grupos da etnia pano ribeirinhos, como os shipibos, a história é diferente: os homens são criados do barro pelo Inca, que os molda e assa. Os brancos são assados de menos: os negros, assados demais; finalmente são feitos os índios assados a contento (Peter G. Roe, “The Josho Nahuano Are All Wet and Undercooked: Shipibo Views of the Whiteman and the Incas in Myth, Legend and History”, em Jonathan D. Hill [org.], *op. cit.*, 1988, pp. 106-135).
60. Emilienne Ireland, “Cerebral Savage: The Whiteman as Symbol of Cleverness and Savagery in Waurá Mith”, em Jonathan D. Hill (org.), *op. cit.*, 1988, p. 166.

vez da espada de ferro⁶¹. Para os kawahiwas, os brancos são os que aceitaram se banhar na panela fervente de Bahira: permaneceram índios os que recusaram⁶². O tema recorrente que saliento é que a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade, mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história.

Assim também a etno-história do contato é amiúde contada como uma iniciativa que parte dos índios⁶³ ou até como uma empresa de “pacificação dos brancos”, como é o caso, por exemplo, dos cintas-largas de Rondônia⁶⁴. O que isso indica é que as sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham consequências.

A história dos índios

Uma história propriamente indígena ainda está por ser feita. Não é só obstáculo, real, e que a epígrafe destaca, da ausência de escrita e, portanto, da autoria de textos, não é só a fragilidade dos testemunhos materiais dessa civilização a que Berta Ribeiro chamou, com acerto, de civilização da palha, mas é também a dificuldade de adotarmos esse ponto de vista outro sobre uma trajetória de que fazemos parte.

Os nossos livros de história se iniciam em 1500. Isso não é só desvantagem: em outros países da América Latina, o culto a uma ancestralidade pré-colombiana passa em geral por uma vasta mistificação que dissolve o passado e, portanto, a identidade indígena em um magma geral. Ter uma identidade é ter uma memória própria. Por isso, a recuperação da própria

61. Claude D’Abbeville, *op. cit.*, 1975 [1614], pp. 60-61.

62. Miguel Angel Menéndez, *op. cit.*, 1989a; *idem*, “O Branco na Mitologia Kawahiwa: História e Identidade de um Povo Tupi”, *Revista de Antropologia*, n. 302, pp. 331-353, 1989b.

63. Terence Turner, *op. cit.*, 1992; Bruna Franchetto, *op. cit.*, 1992.

64. João Dal Poz Neto, *No País dos Cinta-Larga: Uma Etnografia do Ritual*, dissertação de mestrado, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1991.

história é um direito fundamental das sociedades. É também, pela atual Constituição, o fundamento dos direitos territoriais indígenas, e particularmente da garantia de suas terras.

Sobre esse ponto, há, porém, que se entender. Os direitos especiais que os índios têm sobre suas terras derivam de que eles foram, nas palavras do Alvará Régio de 1680, “seus primeiros e naturais senhores”, ou seja, derivam de uma situação histórica⁶⁵. Isso não significa que caiba provar a ocupação indígena com os documentos escritos, que não só são lacunares, mas cujos autores tinham também interesses, no mais das vezes, antagônicos aos dos índios. Ao contrário, cabe restabelecer a importância da memória indígena, transmitida por tradição oral, recolhendo-a, dando-lhe voz e legitimidade em justiça. A história dos índios não se subsume na história indigenista.

Durante quase cinco séculos, os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição: em transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento. Hoje se sabe que as sociedades indígenas são parte de nosso futuro, e não só de nosso passado. A nossa história comum foi um rosário de iniquidades cometidas contra elas. Resta esperar que as relações que com elas se estabeleçam a partir de agora sejam mais justas: e talvez o sexto centenário do descobrimento da América tenha algo a celebrar.

65. Manuela Carneiro da Cunha, *Os Direitos do Índio: Ensaio e Documentos*, São Paulo, Brasiliense, 1987 (Leituras Afins).

José Bonifácio e a questão indígena no projeto de construção do Estado nacional brasileiro: uma apresentação de “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil” (1823)

WAGNER PINHEIRO PEREIRA¹

Vou tratar do modo de catequizar, e aldear os índios bravos do Brasil: matéria esta de suma importância; mas ao mesmo tempo de grandes dificuldades na sua execução. [...] Se quisermos pois vencer estas dificuldades devemos mudar absolutamente de maneiras, e comportamento, conhecendo primeiro o que são, e devem ser naturalmente os índios bravos, para depois acharmos os meios de os converter no que nos cumpre, que sejam.

JOSÉ BONIFÁCIO DE ANDRADA E SILVA²

Os projetos políticos que tiveram lugar no século XIX e forjaram, de certa maneira, o Estado e a nação brasileiros, relegam às nações indígenas – que aqui já se encontravam quando houve a conquista do território pelos portugueses, em 22 de abril de 1500 – uma posição periférica e marginalizada dentro da sociedade brasileira, gerando uma estrutura histórico-social de alijamento dos índios no Brasil. O resultado do desinteresse do Estado brasileiro por seus habitantes originários foi o prosseguimento de uma história marcada por muitas lutas, dificuldades e resistências dos indígenas, principalmente, pela sobrevivência de seu povo, pela preservação de suas tradições e cultura e pelo direito à propriedade da terra, suscitando,

1. Professor de História da América e de História da Cultura Audiovisual no Instituto de História (IH) e no Instituto de Relações Internacionais e Defesa (Irid), ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenador acadêmico-científico da Cátedra José Bonifácio da Universidade de São Paulo (USP). Coordenador do Laboratório de História, Cinema e Audiovisualidades (LHISCA) e editor-chefe da *Revista Poder & Cultura*.
2. José Bonifácio de Andrada e Silva, “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, em *Projetos para o Brasil*, org. Miriam Dolnikoff, São Paulo, Companhia das Letras/Publifolha, 2000, pp. 47-48 (Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro).

contemporaneamente, muitos debates no campo intelectual e político sobre o lugar social dos indígenas do território nacional e sobre o papel do Estado na reparação desse trauma histórico.

A ausência de uma política que tratasse, de forma profunda, do tema da integração indígena na sociedade brasileira do período imperial (1822-1889), segundo análise da historiadora Fernanda Sposito, decorre do seguinte fato:

[...] durante a formação do Estado e da nação brasileiros, a atuação dos indígenas foi desconsiderada [...]. Assim, os indígenas não eram reconhecidos como cidadãos e tampouco como brasileiros. Isso porque, para aqueles que construíram a nação, o modelo de organização dos índios era conflitante com o que denominavam de mundo civilizado. No entanto, essa omissão dos indígenas no corpo da nação não era um elemento fácil de se resolver, pois eles formavam grupos efetivos e muitas vezes incômodos aos objetivos dos cidadãos e do próprio Império³.

Ao analisar a importância da historiografia como ferramenta organizadora dos direitos indígenas durante a estruturação do regime imperial, referendando ou não as conquistas sociais, políticas e territoriais obtidas pelos índios ao longo da história, a historiadora Vânia Moreira realizou a seguinte síntese das formas de abordagem do debate historiográfico contemporâneo sobre o tema:

Nas principais obras de referência sobre os índios e o indigenismo durante o século XIX, o regime imperial não goza, além disso [da Lei de Terra, de 1850⁴],

3. Fernanda Sposito, *Nem Cidadãos, Nem Brasileiros: Indígenas na Formação do Estado Nacional Brasileiro e Conflitos na Província de São Paulo (1822-1845)*, São Paulo, Alameda, 2012, p. 258.
4. Segundo a historiadora Vânia Moreira: “[...] era reconhecida pela geração da Independência a necessidade de definir os direitos dos índios sobre as terras que ocupavam. Esse imperativo, aliás, só se tornou maior nos anos seguintes, com a expansão das fronteiras agropastoris e a necessidade de o Estado criar um novo ordenamento jurídico sobre a posse e propriedade territorial, o que de fato acabou ocorrendo com a aprovação da Lei de Terras, em 1850. A nova lei, contudo, apenas garantiu o uso de terras devolutas para ‘colonização indígena’ nos distritos em que existissem ‘hordas selvagens’, omitindo-se com relação às terras indígenas que possuíam títulos legítimos. Assim, os índios residentes em terras de antigas missões e

de boa reputação. A perspectiva interpretativa mais consolidada tem destacado que a expansão das fronteiras produtivas sobre territórios ocupados por povos tribais ou por comunidades indígenas já assimiladas, associada a uma política indigenista ineficiente gerou, como maior e mais dramática consequência, a dizimação da população indígena durante o Império. Carlos de Araújo Moreira Neto salienta, por exemplo, que, nesse período, os índios perderam, por meio de processos espontâneos de integração à sociedade dominante ou graças à ação da política indigenista oficial, o “*seu lugar na História Nacional, para recolherem-se a um estado de marginalidade e de progressiva diminuição populacional...*”. Já Manuela Carneiro da Cunha associa o processo de “destruição” dos índios ao intenso esbulho das terras indígenas durante o Império. Tornou-se clássica, aliás, sua afirmação de que, “*para caracterizar o século [XIX] como um todo, pode-se dizer que a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras*”.

[...]

Além da extinção e do esbulho territorial, outra questão também está bastante assente na historiografia sobre os índios durante o regime imperial. Trata-se da convicção de que, comparado com o período colonial, o debate indigenista imperial se empobreceu, tanto em termos dos interlocutores, em razão da expulsão dos jesuítas na década de 1750, como em termos de princípios e de orientações. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, por exemplo, durante o Império os índios foram “destruídos” *por processos mesquinhos e sem vozes dissonantes ... Não é de se estranhar, por isso, que boa parte do debate até os anos 1960 do século XIX se tenha travado em torno não dos fins de uma política indigenista, e sim de seus meios: se se*

aldeamentos, muitas delas possuidoras de carta de sesmaria em nome dos índios, não obtiveram o imediato reconhecimento de seus direitos patrimoniais. Ao contrário, ao longo do regime, o Estado imperial emitiu vários avisos e decisões sobre o patrimônio territorial dos índios, arbitrando, caso a caso, as contendas que surgiam. Mais ainda, com relação às terras, os índios foram frequentemente vistos, ao longo do século XIX, como ‘empecilhos’ ao desenvolvimento, pois estariam supostamente ‘infestando’ regiões incultas ou inibindo, com a presença de seus aldeamentos e suas sesmarias, a expansão das lavouras e do progresso [...]”. Cf. Vânia Moreira, “O Ofício do Historiador e os Índios: Sobre uma Querela no Império”, *Revista Brasileira de História*, vol. 30, n. 59, p. 57, 2010, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v30n59/v30n59a04.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

*deviam exterminar sumariamente aos índios, distribuí-los aos moradores, ou se deviam ser cativados com brandura*⁵.

Ao traçar esse panorama histórico e historiográfico sobre a questão indígena no Brasil Império, a historiadora Vânia Moreira compartilha da análise crítica do historiador John Manuel Monteiro⁶, atento também ao cuidado com a abordagem do tema pelo viés de uma “crônica da extinção”, vista como tendência a resumir a história indígena aos processos de “destruição”, “dizimação” e “declínio”. Afinal, ao se valorizar apenas a história dos índios que morreram, esquecem-se dos que viveram, segundo os dois historiadores; desse modo,

[...] corre-se o risco de a historiografia ajudar a reproduzir e cristalizar a imagem de que os índios são personagens exclusivos das matas e dos sertões, em temporalidades ou lugares remotos, deixando de percebê-los como setores, subalternos ou não, da sociedade colonial ou nacional⁷.

Nesse cenário histórico extremamente desfavorável à existência das nações indígenas no Brasil torna-se de suma importância saber como a questão indígena foi tratada no projeto político “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, redigido por José Bonifácio de Andrada e Silva, no ano de 1823. Esse valioso documen-

5. Vânia Moreira, *op. cit.*, pp. 57-58, 2010 (grifos nossos). Nessa passagem, a historiadora Vânia Moreira citou os seguintes trabalhos, que são considerados referências nos estudos sobre os indígenas brasileiros do século XIX: Carlos de Araújo Moreira Neto, *Os Índios e a Ordem Imperial*, Brasília, Coordenação Geral de Documentação (CGDOC)/Fundação Nacional do Índio (Funai), 2005, p. 21; Manuela Carneiro da Cunha, “Política Indigenista no Século XIX”, em Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 115-174, p. 133; Manuela Carneiro da Cunha (org.), *Legislação Indigenista no Século XIX: Uma Compilação (1808-1889)*, São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP)/Edusp, 1992, p. 5.
6. John Manuel Monteiro, *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*, tese de livre-docência, Campinas, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2001, p. 147, disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281350>, acesso em: 10 jan. 2018.
7. Vânia Moreira, *op. cit.*, pp. 57-58, 2010.

to histórico – que o público leitor terá a oportunidade de consultar, em versão integral e de época, ao final deste artigo – pode ser considerado o primeiro grande estudo a apresentar e discutir uma agenda política que visava desenvolver formas de pacificação, “civilização”, proteção e integração das nações indígenas ao nascente Estado-nação brasileiro. Além de sua temática, ousada para a época, o documento histórico ganhou ainda mais relevância pelo fato de ter sido idealizado e proposto por José Bonifácio, que foi, indubitavelmente, uma das personalidades políticas e intelectuais mais eminentes do Brasil durante o Primeiro Reinado (1822-1831) e dedicou atenção especial à análise da questão indígena, conforme pode ser observado pela quantidade de escritos que o autor destinou ao estudo do tema em particular. Segundo a historiadora Miriam Dolhnikoff, o interesse de José Bonifácio pela questão indígena se deve, provavelmente, aos seguintes fatores:

[...] Primeiro, por ter José Bonifácio nascido em São Paulo, quando a escravidão negra mal penetrara na capitania, alimentando-se a economia paulista da exploração dos índios. Segundo, devido à forte influência que sofreu do pensamento ilustrado pombalino, no qual o problema indígena aparece com destaque. Por fim, pelo fato de que atribuía ao índio o papel principal na substituição da mão de obra africana, uma vez extinto o tráfico negreiro e abolida a servidão, como é explicitado nos seus *Apontamentos para a civilização dos índios bravos...*⁸.

Em virtude do exposto, este artigo, almejando propiciar ao leitor maior aprofundamento e compreensão da leitura dessa fonte histórica, busca contemplar aspectos importantes da biografia de José Bonifácio, identifi-

8. Miriam Dolhnikoff, “Introdução”, em José Bonifácio de Andrada e Silva, *op. cit.*, 2000, p. 13. Cabe lembrar ainda que José Bonifácio e dom Pedro, ao ingressarem na maçonaria, adotaram nomes indígenas: dom Pedro teria adotado o nome simbólico de Guatimozim, em homenagem ao último imperador asteca do México que resistiu em 1522 ao conquistador espanhol Hernán Cortés. Já José Bonifácio utilizava o nome Tibiriçá, em decorrência do importante líder indígena tupiniquim e aliado dos portugueses nos primórdios do processo de conquista e colonização portuguesa do Brasil. Tibiriçá também ficou conhecido pelo papel destacado que teve nos eventos históricos relacionados à fundação da atual cidade de São Paulo, no ano de 1554.

cando o pensamento político-ideológico do autor, assim como pretende apresentar, em linhas gerais, as propostas para a questão indígena formuladas no projeto “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”.

José Bonifácio de Andrada e Silva e os “projetos para o Brasil”: os indígenas e a construção do Estado-nação brasileiro

José Bonifácio é um desses homens-símbolos, precisamente porque representa, no Brasil, mais do que nenhum outro, as ideias de emancipação política e econômica e do progresso social. [...] Em certo sentido, José Bonifácio é ainda hoje uma presença incômoda, como a reclamar soluções para muitos problemas ainda não resolvidos. O político reformista sobrevive ao cientista, o que parece demonstrar que não conseguimos alcançar um tão acentuado progresso no campo social e econômico, capaz de superar as ideias andradinas, ao contrário do que aconteceu, no plano universal, com a obra hoje obsoleta do cientista, que foi, no entanto, na palavra de Le Play, “um dos maiores sábios de sua época, tão fecunda em grandes homens”.

FRANCISCO DE ASSIS BARBOSA⁹

José Bonifácio de Andrada e Silva (Santos, 13 de junho de 1763 – Niterói, 6 de abril de 1838), conhecido como o Patriarca da Independência do Brasil¹⁰, foi um importante estadista, naturalista e poeta brasileiro do

9. Francisco de Assis Barbosa, em José Bonifácio de Andrada e Silva, *Obras Científicas, Políticas e Sociais de José Bonifácio*, org. Edgard de Cerqueira Falcão, Santos, [s.n.], 1964, *apud* Pedro Pereira da Silva Costa, *José Bonifácio*, São Paulo, Editora Três, 1974, p. 250 (A Vida dos Grandes Brasileiros, 2).
10. No *site* do deputado federal João Paulo Papa, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), encontra-se a seguinte informação: “[...] o deputado federal João Paulo Papa apresentou o Projeto de Lei que reconhece, oficialmente, José Bonifácio de Andrada e Silva patrono da Independência do Brasil, e que foi sancionado pela presidência da República no dia 11 de janeiro de 2018, tornando-se a Lei 13.615/2018. Para o autor da iniciativa, esse é um justo e merecido reconhecimento a José Bonifácio e a tudo o que suas ideias e ideais representam para o País. ‘Ele é conhecido como um dos principais responsáveis pelo movimento que levou o Brasil à Independência, possuía, informalmente, o título de Patriarca, mas, oficialmente, não havia esse reconhecimento oficial por parte do Estado Brasileiro’, explicou Papa. // O

século XIX, cuja atuação política foi decisiva para a efetivação do processo de emancipação política do Brasil em relação a Portugal, em 7 de setembro de 1822, e para a construção do Estado-nação brasileiro.

Oriundo de uma das famílias aristocráticas portuguesas mais ricas e ilustres de Santos¹¹, no litoral da então capitania de São Paulo, José Bonifácio, aos 14 anos de idade e já tendo recebido a educação básica em casa, foi enviado para a capital da província, onde seu tio Tobias Ribeiro de Andrada era tesoureiro da Catedral da Sé. Ali teria como professores os padres mais cultos da capital e acesso à biblioteca da Cúria, a mais importante de toda a província paulista, tendo se dedicado aos estudos de francês, lógica, retórica e metafísica, disciplinas ministradas pelo bispo Manuel da Ressurreição. Concluídos os estudos em São Paulo, seu pai, Bonifácio José Ribeiro de Andrada, depois de perceber que o filho não seguiria seu desejo de ingressar no sacerdócio, resolveu enviá-lo ao Rio de Janeiro, de onde, após alguns meses, partiria para estudar em Portugal (ao contrário da América espanhola, onde já havia dezenove universidades, a América portuguesa não possuía sequer uma). Lá, em 30 de outubro de 1783, José Bonifácio matriculou-se na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra e, menos de um ano depois, passou a frequentar também os cursos de filosofia natural (que incluía história natural, química e filosofia) e matemática.

parlamentar detalha que a ideia de apresentar o projeto veio de movimentos como o Pró-Memória de José Bonifácio, liderado por Arlindo Salgueiro, e de outras entidades. ‘Após consultar pessoas especializadas sobre história e a legislação, confirmamos que não havia tal titulação. A todos acharam justo fazer essa homenagem’, continua o deputado, que agradeceu todo o apoio recebido. A Legislação que regrou a concessão de títulos de Patrono e Patrona é de 2011. // ‘As ideias de Bonifácio continuam mais atuais que nunca. É, sem dúvida, motivo de muita alegria a transformação desse projeto em lei. Que a história do nosso agora Patrono seja cada vez mais reverenciada, principalmente pelos mais jovens’, pontuou.” Cf. “Retrospectiva: Reconhecimento a José Bonifácio e Saturnino de Brito”, Brasília, 15 jan. 2018, disponível em: <http://www.joaopaulopapa.com.br/retrospectiva-reconhecimento-a-jose-bonifacio-e-saturnino-de-brito>, acesso em: 10 jan. 2018.

11. Santos era, no século XVIII, uma vila com 2 mil habitantes, treze ruas e um porto pouco frequentado. Cf. Otávio Tarquínio de Sousa, *História dos Fundadores do Império do Brasil*, Brasília, Senado Federal, 2015, pp. 49-50 (José Bonifácio, vol. 1).

Na época em que José Bonifácio foi estudar na Europa, a Universidade de Coimbra, considerada o mais importante polo intelectual e cultural de Portugal, havia passado por profundas transformações, fruto das reformas da administração do marquês de Pombal (Sebastião José de Carvalho e Melo), secretário de Estado durante o reinado de dom José I (1750-1777), que, profundamente influenciado pela filosofia iluminista da época e depois de erradicar o domínio jesuíta na universidade, buscou, em 28 de junho de 1772, modernizar a grade curricular universitária, introduzindo o ensino das ciências baseadas na observação científica e nos estudos dos filósofos contemporâneos, iniciativa que almejava a formação de mentes científicas, e não apenas bacharelescas e literárias, aptas a arejar intelectual e culturalmente a sociedade portuguesa¹².

Cabe destacar também a importante contribuição que o marquês de Pombal daria para a visão de José Bonifácio sobre as populações indígenas do Brasil. A esse respeito, o antropólogo Omar Ribeiro Thomaz afirma que:

É a Pombal a quem devemos uma ação incisiva com relação às possibilidades de incorporação das populações indígenas no Brasil por meio da miscigenação: numa política que se contrapunha à atuação sobretudo dos jesuítas, Pombal percebe na diversidade de povos e “culturas” existentes na América Portuguesa um problema. Dever-se-ia ali formar um “povo” que possuísse um mínimo de homogeneidade e que estivesse, com toda a certeza, atrelado a um processo civilizatório. A miscigenação entre os índios, portugueses e luso-brasileiros seria uma forma adequada de promover a elevação de populações até então à margem da civilização. A originalidade e a modernidade de Pombal estão no fato de procurar uma incorporação das populações indígenas no corpo político da então colônia não por meio

12. A reforma pombalina dos estudos foi realizada em duas fases bem distintas: “A primeira, limitada àquilo a que hoje chamamos ensino secundário – e que, na época, era uma parte dos estudos menores, iniciou-se em 1759, com expulsão dos Jesuítas, e prolongou-se até 1771; a segunda fase, que englobava o ensino primário, o ensino secundário (os estudos menores) e a Universidade de Coimbra, começou a ser preparada antes de 1770 e teve a sua concretização a partir de 1772”. Cf. Joaquim Ferreira Gomes, “Luís António Verney e as Reformas Pombalinas do Ensino”, em *Para a História da Educação em Portugal: Seis Estudos*, Porto, Porto Editora, 1995, p. 74 (Ciências da Educação, 17).

da *evangelização*, marca do Antigo Sistema Colonial, mas por intermédio, de um lado, da miscigenação, de outro, da expansão de instituições políticas até então restritas às populações de europeus e eurodescendentes¹³.

A morte do rei dom José I (1777) e a consequente saída de Pombal do governo trouxeram um período de retrocesso acadêmico, pois seus sucessores, contrários aos Estatutos Pombalinos, consideraram que a universidade deveria ter como foco apenas os estudos de literatura e teologia. Assim, em 1778, foram proibidas diversas obras literárias e, no ano seguinte, o então reitor da Universidade de Coimbra, dom Francisco de Lemos, foi substituído por dom José Francisco Miguel António de Mendonça (ou Mendonça), cônego, monsenhor e principal primário da igreja patriarca de Lisboa, a quem foi atribuída a missão de impedir o ardor revolucionário com que os estudantes portugueses se dedicavam aos estudos de obras consideradas de “doutrina errada”.

Mesmo com essas imposições e censuras, os estudantes universitários continuaram encontrando formas de prosseguir em contato com as obras dos pensadores mais audaciosos. Assim fez também José Bonifácio, que se debruçou a fundo na leitura das obras dos filósofos do Iluminismo, dos grandes cientistas pioneiros e dos autores clássicos da literatura ocidental, conforme pode ser percebido na leitura de um poema de sua autoria na época de estudante universitário, ao se referir a seus ídolos: “Tu, Leibniz imortal, tu, grande Newton. / A razão lhe revigoras! / [...] / Os vastos turbilhões, partos sublimes / Do criador Descartes”¹⁴.

O pensamento sociopolítico de José Bonifácio foi se moldando com base nas ideias dos filósofos do século XVIII, pois, assim como eles, acreditava no progresso da humanidade como consequência do progresso das

13. Omar Ribeiro Thomaz, “Sobre *Projetos para o Brasil*, de José Bonifácio”, em José Bonifácio de Andrada e Silva, *op. cit.*, 2000, p. 209. Sobre as ideias do marquês de Pombal e seu impacto no pensamento de José Bonifácio, cf. Kenneth Maxwell, *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*, trad. Antônio de Pádua Danesi, São Paulo, Paz e Terra, 1996; e Manuela Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*, São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1987 (Leituras Afins).

14. Omar Ribeiro Thomaz *apud* Otávio Tarquínio de Sousa, *op. cit.*, 2015, p. 59.

ciências e do conhecimento. O impacto das ideias iluministas foi também forte em sua visão política do mundo. Considerava Jean-Jacques Rousseau “sublime” e inclinava-se, em especial, para as ideias de Voltaire, pois também odiava o despotismo, que, segundo descreveu em um poema, era um “monstro execrado que a humanidade aviltas”¹⁵. Apesar de ser crítico ao despotismo monárquico, nunca teve ardor republicano e acreditava que a melhor opção de regime político seria mesmo uma “monarquia esclarecida”. Como o filósofo Voltaire, compartilhava dos ideais de liberdade e de tolerância para a formação de uma sociedade justa, mas não admitia, em hipótese alguma, um governo que fosse exercido por um povo inculto. Nesse aspecto, não enxergava com bons olhos os movimentos revolucionários que começavam a eclodir na Europa e nas Américas no fim do século XVIII e início do século XIX, porque acreditava na necessidade de manutenção de uma ordem política estável.

José Bonifácio já demonstrava também preocupação com a situação política das Américas. O pensamento liberal auxiliou sua reflexão sobre a autonomia das colônias americanas, mas considerava, inicialmente, que isso não deveria significar necessariamente um rompimento total com as metrópoles europeias¹⁶. Criticava, contudo, a política de Portugal em relação ao Brasil, destacando o desinteresse com que a metrópole portuguesa demonstrava em não investir no desenvolvimento e progresso do Brasil, já que “as ciências e as letras estavam por terra e só interessava vender açúcar, café, algodão, arroz, tabaco”¹⁷. Além disso, começou a defender a

15. José Bonifácio *apud* Otávio Tarquínio de Sousa, *op. cit.*, 2015, p. 59.

16. Sobre isso, o antropólogo Omar Ribeiro Thomaz afirma: “O ideário moderno iluminista teria profundo impacto na reflexão de José Bonifácio sobre dois elementos absolutamente entrelaçados: a civilização e as possibilidades e viabilidade de constituição de um Estado-nação no Brasil. Para Bonifácio, a nação brasileira não é um *a priori* que teria como consequência a independência do país. Muito pelo contrário: numa primeira etapa, Bonifácio apostará no Reino Unido de Portugal, Brasis e Algarves. É em função de uma conjuntura política e de um universo de conflitos que opõem brasileiros e portugueses que José Bonifácio passará a pensar num Brasil politicamente independente, onde tudo, das instituições ao ‘povo’, deveria ser construído”. Cf. Omar Ribeiro Thomaz, *op. cit.*, 2000, p. 209.

17. José Bonifácio *apud* Otávio Tarquínio de Sousa, *op. cit.*, 2015, p. 61.

incorporação dos indígenas à sociedade civilizada, a extinção do tráfico de escravos e a abolição da escravidão de indígenas e negros no Brasil.

No fim da formação universitária, José Bonifácio, diplomado em direito (1787) e em filosofia (1788), preparou-se para um concurso para a magistratura, no qual foi aprovado em julho de 1789.

Conforme dito anteriormente, apesar das reformas pombalinas no ensino universitário, o Reino de Portugal continuava vivendo em um cenário de inércia de mais de dois séculos de estagnação¹⁸, sobre o qual, mais tarde, o historiador português António Sérgio escreveria um importante ensaio cujo título sintetizaria a sensação vivida pelo meio intelectual da época: “O Reino Cadaveroso ou o Problema da Cultura em Portugal”¹⁹. Todavia, o marquês de Pombal deixara adeptos, como dom João Carlos de Bragança, o duque de Lafões, responsável pela fundação da Academia Real das Ciências de Lisboa, dedicada a promover no país a cultura das ciências, filosofia e boas letras. Por conhecer as aptidões de José Bonifácio, o duque de Lafões convidou-o, em 1789, a ingressar como sócio efetivo na academia, onde o jovem brasileiro apresentou, pouco tempo depois, seu primeiro trabalho, “Memória Sobre a Pesca das Baleias, e Extração do Seu Azeite, com Algumas Reflexões a Respeito das Nossas Pescarias”²⁰, no qual apresentava formas de melhorar os processos da indústria pesqueira.

No fim do século XVIII, período em que as minas auríferas do Brasil começavam a se exaurir, tornou-se necessidade imperiosa do governo português conseguir estudiosos em mineralogia que pudessem indicar téc-

18. A visão de José Bonifácio sobre esse clima de época pode ser percebida na sátira *O Reino da Estupidez: Poema Herói-cômico*, divulgada em 1785, que escreveu em parceria com Francisco de Melo Franco. Cf. Francisco de Melo Franco e José Bonifácio de Andrada e Silva, *O Reino da Estupidez: Poema Herói-cômico*, Lisboa, [18--] (manuscrito), disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/literatura/mss_I_07_16_014.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

19. António Sérgio, “O Reino Cadaveroso ou o Problema da Cultura em Portugal”, [conferência proferida em Coimbra, 1926], em António Sérgio, *Ensaios*, Lisboa, Sá da Costa, 1977, tomo II, pp. 27-55 (Clássicos Sá da Costa).

20. José Bonifácio de Andrada e Silva, “Memória sobre a Pesca das Baleias, e Extração do Seu Azeite, com Algumas Reflexões a Respeito das Nossas Pescarias”, disponível em: http://www.obrabonifacio.com.br/principais_obras/pagina/6, acesso em: 10 jan. 2018.

nicas para melhorar o rendimento das minas existentes, assim como para pesquisar novos filões. Em virtude disso, em 18 de fevereiro de 1790, por indicação do duque de Lafões, José Bonifácio, Manuel Ferreira da Câmara Bethencourt e Sá e Joaquim Pedro Fragoso foram selecionados para percorrer, em comissão de estudos, diversos países da Europa com o objetivo de adquirir conhecimentos de mineralogia, filosofia e história natural.

Os três estudiosos deveriam seguir para a França, que naquela época passava pelos conturbados desdobramentos políticos da Revolução Francesa de 1789, onde permaneceriam estudando por pelo menos um ano. Na École Royale des Mines de Paris, José Bonifácio cursou química e mineralogia, disciplinas ministradas por Antoine-François de Fourcroy, um dos maiores cientistas europeus. Ao fim do curso, apresentou um trabalho intitulado “Memória sobre os Diamantes do Brasil”, de 1792, que foi publicado pela Société d’Histoire Naturelle de Paris, e que permitiu o seu ingresso na sociedade e lhe trouxe notoriedade entre os mais renomados cientistas franceses. Depois do período de estudos na França, José Bonifácio seguiu realizando estágios em áreas de mineração em diferentes países da Europa, como Confederação Germânica, Suécia, Noruega, Dinamarca, Inglaterra e Escócia, locais onde teve contato com os maiores cientistas de seu tempo, como Antoine Lavoisier, Jean-Antoine Chaptal, René Just Haüy, Antoine-Laurent de Jussieu, Abraham Gottlob Werner, os irmãos Wilhelm, Alexander von Humboldt, Leopold von Buch e Andrés Manuel del Río, entre outros, e chegou, inclusive, a descobrir e descrever doze novos minerais, quatro dos quais constituíam espécies totalmente desconhecidas, tais como a petalita, que mais tarde permitiria a descoberta do elemento lítio, e a andradita, batizada em sua homenagem.

Em setembro de 1800, aos 37 anos, finalmente retornou a Lisboa como um dos súditos mais qualificados do Império Português. Segundo destaca o historiador Tobias Monteiro:

Além de grande probidade, ele tinha a seu favor, para aumentar-lhe a autoridade moral, o conceito de sábio, ganho no estrangeiro. O seu nome era altamente considerado em Portugal; a distinção de ser Secretário Perpétuo da Academia de Ciências, para a qual entrara, ainda muito jovem, pela mão do Duque de Lafões,

o Mecenas português da sua época e de quem se tornara predileto, servia para medir-lhe a reputação científica e literária. A sua cultura intelectual era intensa e punha-o acima de quase todos os brasileiros ilustrados do seu tempo. Era laureado em filosofia e letras; conhecia Shakespeare e Dante tão bem quanto Camões, as musas francesas tão intimamente quanto as que haviam inspirado a Schiller e Goethe; a toda essa cultura moderna precedia o seu convívio com os clássicos gregos e latinos. Os centros científicos estrangeiros tinham-no em alta conta. A Sociedade de História Natural de Paris publicou-lhe nas respectivas atas a memória acerca dos diamantes do Brasil e as descobertas de novas espécies de minerais.

O fato de falar seis línguas e entender onze avultava-lhe os dotes, no meio da gente a quem tal dom parecia quase sobrenatural. Aos demais, entre os seus êmulos nenhum reunia as vantagens da idade, nem exercera tão importantes cargos²¹.

Em Portugal, José Bonifácio começou a receber uma série de comissionamentos governamentais, pois o governo português esperava que ele resolvesse uma série de problemas.

[...] Em menos de um ano foi nomeado professor de metalurgia em Coimbra, intendente-geral das minas e metais do Reino, diretor das casas da Moeda, Minas e Bosques, administrador das minas de carvão de Buarcos e das fundições de Figueiró dos Vinhos e Avelar, diretor do laboratório da Casa da Moeda de Lisboa e superintendente dos Pinhais das Costas Marítimas. [...]

Os dirigentes, por sua vez, premiavam seus sucessos com mais encargos. Foi posto para dirigir obras públicas, superintender serviços de água, fábricas de seda, olarias, arrecadação de impostos sobre a pesca. Cada nova missão deixava mais distante o seu projeto de se internar nos sertões brasileiros – e nem mesmo quando o príncipe D. João mudou-se para o Rio de Janeiro, em 1808, a oportunidade da dispensa se apresentou²².

21. Tobias Monteiro, *História do Império: A Elaboração da Independência*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1981, tomo 2, p. 734.

22. Jorge Caldeira (org.), *José Bonifácio de Andrada e Silva*, São Paulo, Editora 34, 2002, pp. 18-19 (Formadores do Brasil).

Com a invasão de Portugal pelas tropas napoleônicas, José Bonifácio organizou em Coimbra o Corpo de Voluntários Acadêmicos e atuou como militar, chegando a instalar fábricas de munições e a comandar as tropas da infantaria no ataque aos invasores e na libertação de algumas regiões portuguesas. Cessada a ocupação francesa, Bonifácio retornou às suas funções científicas e ingressou na maçonaria, fraternidade secreta em que os liberais da época congregavam-se.

Em 1819, regressou ao Brasil, com 56 anos, e passou a atuar intensamente no cenário político brasileiro, que se encontrava bastante conturbado em virtude da situação causada pela Revolta Liberal do Porto de 1820, que acabaria forçando o retorno do rei dom João VI (1816-1826) a Portugal e, com a obstinação das Cortes portuguesas em colocar o Brasil novamente na simples condição de colônia de Portugal, resultaria no processo de emancipação política do Brasil.

Durante o período da regência de dom Pedro de Alcântara, filho do rei dom João VI, José Bonifácio foi um dos responsáveis por articular a petição para que o príncipe regente não regressasse a Portugal, o que resultou no Dia do Fico (9 de janeiro de 1822). Nessa mesma época, foi nomeado ministro do Reino e dessa data em diante tornou-se conselheiro de dom Pedro. A relação de confiança que o jovem príncipe tinha na sabedoria política de José Bonifácio pode ser percebida na seguinte carta que escreveu para seu conselheiro:

Recebi a sua carta e nela judiciosas reflexões, as quais eu aprovo e muito agradeço; e digo que, se todos os príncipes que quisessem obrar precipitadamente (assim como pelo diabo eu ia fazendo) tivessem um amigo como eu me prezo a ter, eles nunca se deslustrariam e a sua glória seria multiplicada todos os dias, graças a Deus que tal me concedeu. Logo quando passar por sua casa entrarei para lhe agradecer a franqueza que tem com este seu amo que cada dia é mais seu amigo²³.

23. Carta publicada em Pedro Pereira da Silva Costa, *op. cit.*, 1974, p. 127.



FIGURA 1: *Benedito Calixto*, Retrato de José Bonifácio de Andrada e Silva, 1902, óleo sobre tela, 140 × 100 cm.

A relação de íntima confiança entre o príncipe regente e seu conselheiro e o aumento dos poderes decisórios que José Bonifácio passou a ter em mãos começaram a incomodar profundamente os setores sociais interessados no controle político. Segundo atesta o biógrafo Pedro Pereira da Silva Costa:

Essa intimidade acentua cada vez mais os despeitos e ciúmes. Embora em geral dedicados à causa da emancipação, vários dos homens mais influentes na política do Rio ambicionam o poder, não desejam somente ser conduzidos, querem conduzir. E José Bonifácio é o obstáculo que se acha entre eles e o poder, entre eles e o príncipe.

Os mais ativos entre os que começam a lutar com José Bonifácio são também os membros mais influentes da maçonaria. Essa instituição, que já existia no Bra-

sil colonial, fora fechada em 1817, em Portugal e no Brasil. Desde 1821 a loja Comércio e Artes começa a funcionar no Rio, dependente do Grande Oriente de Portugal.

Nessa época, crescendo muito, a loja Comércio e Artes se desdobra em mais duas: União e Tranquilidade, usando as palavras de D. Pedro no dia do “Fico”, e Esperança de Niterói. [...] José Bonifácio não pôde ficar alheio à intensa atividade política que se desenvolve nas lojas maçônicas. É necessário que não só tenha conhecimento do que se passa dentro delas, o que poderia fazer por terceiros, como que as controle, para que não façam nenhum despropósito²⁴.

Jorge Caldeira sintetiza as transformações das linhas de pensamento e de ação de José Bonifácio durante a regência do príncipe dom Pedro da seguinte forma:

A entrada no turbilhão político brasileiro num posto de poder daria um novo foco para toda a sua obra. O conhecimento teria agora outra finalidade. Quando jovem, ele escrevia como cientista; na fase portuguesa, como um funcionário interessado no governo a que servia. De 1821 em diante, no entanto, José Bonifácio iria começar a escrever como um dirigente político. [...] A partir do momento em que passou a atuar nas decisões, José Bonifácio começou a tratar de um assunto fundamental: o governo do Brasil. [...] O primeiro texto importante dessa nova fase é “Lembranças e apontamentos do Governo Provisório da província de São Paulo para os seus deputados”. [...] Nele [...] fica claro o tipo de união que esperava com Portugal: seriam comuns aos dois reinos apenas as faculdades de declarar guerra, regulação do comércio (desde que não interferisse na liberdade), e a mesma casa reinante; apenas para essas despesas, haveria cobrança de impostos em comum,

24. Pedro Pereira da Silva Costa, *op. cit.*, 1974, pp. 129-130. Nesse cenário, cabe destacar, segundo aponta o biógrafo Pedro Pereira da Silva Costa, que: “A maçonaria é, no momento, o centro de atividade política. Para poder influir nos seus movimentos, José Bonifácio ingressara nela desde o começo do mês. No dia 28, sob a direção do venerável da loja Mãe, é feita a eleição para o corpo dirigente do Grande Oriente do Brasil, que se forma, independente do de Portugal. E, por um acordo tácito, José Bonifácio é eleito grão-mestre”. Cf. Pedro Pereira da Silva Costa, *op. cit.*, 1974, p. 135. Cf. também Teixeira Pinto, *A Maçonaria na Independência do Brasil (1812-1823)*, Rio de Janeiro, Salogán, 1961.

na proporção das receitas de cada parte. Afora isso, tudo seria separado no Brasil e Portugal, desde a legislação civil até os poderes executivos. [...] Outra novidade relevante do documento está no conteúdo das decisões importantes para o Brasil. Pela primeira vez aparece em público uma lista de problemas que ocupava as anotações e cartas particulares de José Bonifácio há algum tempo: civilização de índios, regulamento para a escravatura, mudança nas leis de propriedade de terras, instauração de cursos superiores, mudança da capital para o interior. Para implantar todas estas medidas, o Brasil deveria ter um governo central próprio, com todas as instituições e poderes necessários: tribunais superiores, Tesouro, legislação civil e Parlamento²⁵.

Com a chegada de três navios de Lisboa, nos últimos dias de agosto de 1822, trazendo as alarmantes notícias de que o príncipe regente havia sido reduzido à condição de simples delegado temporário das Cortes, com secretariado nomeado em Portugal e autoridade somente nas províncias que o quizerem; a convocação do Conselho dos Procuradores-gerais das Províncias anulada e processados todos os que agiram contra as Cortes, sendo especialmente visados José Bonifácio e seu grupo, é realizada uma reunião do Conselho de Ministros, sob a presidência de dona Leopoldina, esposa do príncipe regente, em que fica decidido que era o momento de realizar o processo de emancipação política brasileira, conforme atesta a carta de José Bonifácio lida por dom Pedro que o levou a decidir pela proclamação da Independência do Brasil, às margens do rio Ipiranga, em 7 de setembro de 1822:

Senhor, o dado está lançado e de Portugal não temos a esperar senão escravidão e horrores. Venha V.A.R. quanto antes e decida; porque irresoluções e medidas de água morna, à vista desse contrário que não nos poupa, para nada servem e um momento perdido é uma desgraça²⁶.

25. Jorge Caldeira (org.), *op. cit.*, 2002, pp. 25-26.

26. Carta extraída de Pedro Pereira da Costa, *op. cit.*, 1974, p. 146. É importante lembrar, contudo, como assinala a historiadora Miriam Dolnikoff, que, apesar de José Bonifácio ter sido um dos principais articuladores do processo de emancipação política do Brasil, ele a princípio não desejava a independência, “preferindo a solução de um grande império luso-brasileiro,



FIGURA 2: Oscar Pereira da Silva, O Príncipe Regente D. Pedro e Jorge de Avilez na Fragata União a 8 de Fevereiro de 1822, 1922, óleo sobre tela, 310 × 250 cm. Dom Pedro (à direita) ordena ao oficial português Jorge de Avilez (à esquerda) que retorne a Portugal após sua rebelião fracassada. José Bonifácio pode ser visto ao lado de dom Pedro.



FIGURA 3: Georgina de Albuquerque, Sessão do Conselho de Estado, 1922, óleo sobre tela, 210 × 265 cm. Esta foi a “primeira pintura de gênero histórico [de Georgina], uma obra em

no qual sua terra natal deixaria de ser mera colônia para adquirir estatuto de igualdade com Portugal, partes simétricas de um mesmo império, apenas separadas pelo oceano. Essa ambição fora entretanto abortada pelos propósitos recolonizadores das Cortes lisboetas, que não deixaram alternativa senão a independência”. Cf. Miriam Dolhnikoff, *op. cit.*, 2000, p. 5.

*grandes dimensões feita por uma artista brasileira. Trata-se também da primeira tela que confere à Imperatriz Leopoldina seu papel ativo como estadista no exato momento em que assume posição favorável à Independência do Brasil junto a José Bonifácio, Clemente Pereira, Martim Francisco, Gonçalves Ledo e outros civis – alguns dos quais vestem a farda verde usada após a Independência pela alta patente do exército imperial brasileiro sugerindo o triunfo da escolha política decorrente do momento encenado.*²⁷



FIGURA 4: Pedro Américo, *Independência ou Morte*, 1888, óleo sobre tela, 415 × 760 cm. As representações pictóricas da *Independência do Brasil* ao longo do século XIX privilegiaram o protagonismo de dom Pedro e apresentaram uma imagem romântica e heroica do processo de emancipação política do país, em que o povo assiste ao processo de forma passiva, como mero espectador, e os indígenas e os negros são excluídos da narrativa pictórica oficial.

Proclamada a Independência, José Bonifácio coordenou a ação militar contra os focos de resistência à separação de Portugal, foi um dos organizadores da cerimônia de aclamação de dom Pedro como imperador do Brasil no Campo de Santana, no Rio de Janeiro, em 12 de outubro de 1822, e comandou uma política centralizadora, sendo nomeado, pelo imperador, ministro do Reino e dos Negócios Estrangeiros (depois renomeado ministro do Império e dos Estrangeiros, o que lhe conferia um *status* de primeiro-ministro e chanceler, no período de janeiro de 1822 a julho de 1823).

27. *Sessão do Conselho de Estado*, Museu de Arte do Rio, Rio de Janeiro, [201-], disponível em: <http://www.museudeartedorio.org.br/pt-br/node/3969>, acesso em: 10 jan. 2018.



FIGURA 5: Eduardo Sá, José Bonifácio, a Fundação da Pátria, c. 1900, óleo sobre tela. Trata-se de uma alegoria, na qual o estadista José Bonifácio (à esquerda), o Patriarca da Independência, é concebido como o grande idealizador e artífice da independência e da construção do Império Brasileiro, simbolizado pela bandeira do Império que ele toca em uma de suas mãos. Ao centro, aparece dom Pedro I, o imperador do Brasil, entre representantes das três etnias formadoras do povo e da nacionalidade brasileira: a negra, o indígena e o branco de origem europeia (principalmente portuguesa). Quem desenhou a bandeira, criada pelo decreto de dom Pedro I de 18 de setembro de 1822, foi Jean-Baptiste Debret. Ela vigorou até 1889, quando foi proclamada a República.

Consolidada a Independência do Brasil e a forma de regime monárquico, afastando o receio de que ocorresse no país o mesmo destino das ex-colônias da América espanhola, que, com as independências, acabaram fragmentadas em pequenas repúblicas instáveis e belicosas, José Bonifácio começou a conceber um projeto de nação que almejava para o Brasil.

Tinha diante de si um território com pesada herança colonial, cuja população era composta, na sua maioria, por negros e mestiços, a maior parte escrava, e o desafio de transformá-lo em um país civilizado, segundo os padrões europeus.

Para materializar a miragem de um país europeu na América, era preciso, no seu entender, adotar reformas de grande alcance que atacassem o que considerava ser os entraves para a conquista da civilização: a heterogeneidade racial e cultural, a escravidão, a equivocada política indigenista e a profunda ignorância que grassava entre brancos e negros, ricos e pobres²⁸.

Nos dois anos em que esteve à frente dos principais acontecimentos políticos do Primeiro Reinado, José Bonifácio buscou dotar o regime monárquico das condições necessárias para funcionar como um “centro de unidade e força” para o Brasil e acalentar um projeto civilizador que tinha por objetivo central a constituição da nação. Segundo o biógrafo Otávio Tarquínio de Sousa:

José Bonifácio, empenhado na solução monárquica, não se contentava com instituições copiadas do melhor modelo inglês, francês ou norte-americano. Partidário da monarquia constitucional – “sem a monarquia não haveria um centro de força e união” – julgava que a grande empresa da criação de um povo e de uma nação excedia os limites da estrita arquitetura política. Fundas alterações de natureza social e econômica, o novo regime de propriedade e de trabalho, uma reforma de estrutura, eis o que desejou o estadista da independência, ao propor a abolição do tráfico e da escravidão, ao bater-se pela pequena propriedade [...] José Bonifácio se colocava em nome da “justiça social” – palavras suas –, contra a classe em cujo maior benefício se faria a emancipação do Brasil²⁹.

José Bonifácio pode ser considerado o primeiro estadista brasileiro a ter um projeto nacional para o Brasil que buscava criar uma nação que fosse constituída com base na universalização dos direitos civis e políticos a todos os seus habitantes, convertendo-os em cidadãos plenos, com a futura extinção do regime servil e a civilização dos indígenas, conforme havia exposto, às vésperas da Independência, nas páginas do jornal *O Tamoyo*:

28. Miriam Dolhnikoff, *op. cit.*, 2000, p. 7.

29. Otávio Tarquínio de Sousa, *História dos Fundadores do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1954, *apud* Pedro Pereira da Silva Costa, *op. cit.*, 1974, pp. 246-247.

É indispensável para que se organize uma nação homogênea nas terras do Brasil, sem choques de raças, sem opressivas distinções sociais, a transformação do regime de propriedade agrária com a substituição do latifúndio pela subdivisão das terras, de modo a favorecer a colonização de europeus pobres, índios, mulatos e negros forros, preservação das matas e renovação das florestas, localização adequada das novas vilas e cidades, aproveitamento e distribuição das águas, visando ao interesse coletivo, exploração das minas com critérios técnicos adequados³⁰.

Da leitura dos escritos políticos de José Bonifácio parece emergir “um projeto coerente e articulado, embora não sistematizado”³¹, em que o autor, ao escrever sobre os mais diversificados temas e discussões sobre o Brasil de seu tempo³², acalentava um projeto civilizador que tinha a missão de construir um país independente e, principalmente, de consolidar a nação brasileira.

A diferença entre país e nação está no fato de que esta última pressupõe algo mais que o governo independente de uma população num território. Este algo mais vem a ser aquilo que identifica entre si os habitantes deste país. No tempo de José Bonifácio, o elemento de identificação era usualmente o de uma identidade racial (com os membros da nação se identificando como pertencentes a um grupo étnico distinto dos outros a seu redor) ou uma identidade linguística (quando o país se confunde com o espaço onde se fala uma determinada língua). Mas estes elementos de identificação não bastam para definir uma nação. Este conceito sobrevive num território fluido, que, como notou Max Weber, “não pode nunca ser

30. João Pinheiro Neto, *Pedro e Domitila: Amor em Tempo de Paixão*, Rio de Janeiro, Mauad, 2002, pp. 92-93.

31. Miriam Dolhnikoff, *op. cit.*, 2000, p. 6.

32. Tudo no Brasil parecia interessar a José Bonifácio, que costumava indagar, anotar, pesquisar e dissertar sobre os mais variados temas que lhe chamavam a atenção. Em virtude dessa característica de sua personalidade, o historiador Otávio Tarquínio de Sousa chegou a tecer o seguinte comentário: “Das questões básicas, como a do tráfico e da escravidão, às aparentemente menos importantes, como as que se referiam à alimentação e ao vestuário do povo, ou a certos costumes pouco recomendáveis. [...] Tudo interessava a José Bonifácio em sua terra e nenhum assunto lhe parecia trivial ou impróprio”. Cf. Otávio Tarquínio de Sousa, *op. cit.*, 2015, pp. 123-124.

definido com as qualidades empíricas que lhe são atribuídas”. Em outras palavras, o fundamento da Nação não coincide, ao se examinar a realidade, com os elementos de identificação que lhe dão base (numa nação fundada sobre o elemento linguístico, por exemplo, sempre haverá muitos cidadãos falando outras línguas). Segundo ele, a ideia de Nação sustenta-se sobre o fato de que as pessoas reunidas no país têm uma missão a realizar – e a identidade com a realização desta missão é o que constitui o sentimento nacional³³.

O projeto nacional de José Bonifácio para o Brasil havia começado a ser delineado, de forma mais clara, no texto “Lembranças e Apontamentos do Governo Provisório da Província de S. Paulo para os Seus Deputados, Mandadas Publicar por Ordem de Sua Alteza Real, o Príncipe Regente do Brasil; a Instâncias dos Mesmos Senhores Deputados” (1821)³⁴, que orientaria o trabalho dos deputados que deveriam representar São Paulo nas Cortes de Lisboa. Apesar de o documento ter sido assinado por todos os membros do governo paulista, sua autoria é atribuída a José Bonifácio. O texto refletia seu pensamento, propostas e ideias para transformar o Brasil em um país moderno e civilizado. Para isso, José Bonifácio considerou necessários os seguintes itens elencados: defesa da união com Portugal, por meio da formação de um grande Império Luso-brasileiro; criação de uma universidade e o aumento do número de escolas; fundação de uma cidade no interior para ser a sede do governo, visando povoar o sertão; desenvolvimento da atividade mineradora; fim do tráfico negreiro e da

33. Jorge Caldeira (org.), *op. cit.*, 2002, pp. 9-10. É nesse aspecto que o historiador Benedict Anderson considera as nações e os nacionalismos como criações culturais e políticas, conforme expressa nas seguintes considerações: “[...] proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. [...] ela é imaginada como uma comunidade porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal”. Cf. Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*, trad. Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, pp. 32 e 34.

34. José Bonifácio de Andrada e Silva, *Lembranças e Apontamentos do Governo Provisório da Província de S. Paulo para os Seus Deputados, Mandadas Publicar por Ordem de Sua Alteza Real, o Príncipe Regente do Brasil; a Instâncias dos Mesmos Senhores Deputados*, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1821, disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4175>, acesso em: 10 jan. 2018.

escravidão; civilização dos índios; reforma agrária, mediante confisco e venda das terras improdutivas do governo, entre outros.

Seria, no entanto, no início do Primeiro Reinado (1822-1831), que José Bonifácio aperfeiçoaria suas ideias, agora como um estadista que possuía realmente um projeto de nação para o Brasil. Os dois textos mais importantes e representativos de suas propostas políticas foram: “Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura” (1825)³⁵, que propunha o fim do tráfico negreiro e a emancipação gradual da escravidão; além de “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil” (1823), que continha um verdadeiro programa de integração dos índios à sociedade brasileira.



FIGURAS 6 e 7: José Bonifácio de Andrada e Silva empenhou-se na defesa da integração dos índios e negros à sociedade brasileira do período imperial, vendo na possibilidade de miscigenação das diversas raças um fator fundamental para a constituição da nação brasileira. Tais ideias, consideradas bastante avançadas, ousadas e polêmicas no século XIX, foram discutidas em suas obras “Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura” (1823) e “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil” (1823).

35. *Idem*, *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura*, Paris, Firmin Didot, 1825, disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4492>, acesso em: 10 jan. 2018.

Os dois textos constituem uma síntese panorâmica das principais questões que José Bonifácio considerava fundamentais para a plena formação e consolidação da nação brasileira, assim como apresentam uma visão das ideias e propostas políticas que o autor tinha para enfrentar os problemas de uma sociedade heterogênea racialmente e ausente de qualquer noção de justiça, aspectos que se colocavam como prejudiciais – e aparentemente intransponíveis – para o sucesso de seu projeto nacional para o Brasil.

Além de seu diagnóstico sobre o Brasil ser extremamente negativo, segundo ressalta a historiadora Miriam Dolhnikoff, José Bonifácio considerava que:

[...] o brasileiro era, por natureza, clima e vícios coloniais, preguiçoso, indolente e ignorante. O que não impedia que, uma vez adotada uma política reformista correta, esse quadro pudesse ser inteiramente alterado. Em suas palavras: “Por que a educação política e religiosa de mãos dadas com as leis e costumes, seus filhos, não farão heróis de valor e indústria ao desleixado brasileiro?” Mas qualquer educação seria estéril, se antes de tudo a heterogênea população brasileira não fosse transformada em um conjunto homogêneo em todos os sentidos: racial, cultural, legal e cívico³⁶.

Para vencer essas dificuldades, os dois textos de José Bonifácio começam a discussão por uma reflexão detida sobre a escravidão, instituição que garantira não apenas nossa formação como colônia de Portugal mas também, como demonstra Luiz Felipe de Alencastro, a própria unidade nacional que sobreveio à independência política. Assim, a escravidão é pensada com base na urgente necessidade de sua superação³⁷. Ou seja, ao pregar a civilização dos índios do Brasil, o fim do tráfico negreiro e a emancipação gradual da escravidão, José Bonifácio acreditava que essas medidas tornariam os escravos inúteis com o passar do tempo, levando à superação da escravidão e das instituições e dos vícios a ela vinculados, assim como, por intermédio de reformas políticas e econômicas nas relações sociais dos

36. Miriam Dolhnikoff, *op. cit.*, 2000, p. 7.

37. Luiz Felipe de Alencastro *apud* Omar Ribeiro Thomaz, *op. cit.*, 2000, p. 208.

brasileiros, conseguiria cumprir a necessidade urgente de incorporação dos índios – e posteriormente dos negros – no corpo político e espiritual da nascente nação brasileira. O próprio José Bonifácio procurou colocar essas ideias em prática, conforme relata em uma correspondência:

Nesse ano de 1820, escreve a D. Tomás Antônio de Vilanova Portugal [...]: “Já estou feito lavrador de quatro costados e já cultivo [...] com as próprias mãos a minha horta [...] Trabalho de dia e de noite e tudo isto com gente livre e alugada, sem precisar de escravatura que detesto e querendo dar a esta gente o exemplo do que devem fazer, para se pouparem, para o futuro, as grandes infelicidades que ameaçam aos vindouros do Brasil”³⁸.

Em relação aos escravos negros, no texto “Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura”, José Bonifácio aponta que não se deve duvidar da humanidade dos negros, que a escravidão é, em termos morais, um “pecado contra a humanidade”³⁹

38. José Bonifácio de Andrada e Silva *apud* Pedro Pereira da Silva Costa, *op. cit.*, 1974, p. 170.

39. No texto, José Bonifácio critica as justificativas morais e religiosas que eram empregadas na manutenção do regime escravocrata no Brasil e condena os vícios e interesses sórdidos e mesquinhos dos favoráveis à escravidão: “Se os negros são homens como nós, e não formam uma espécie de brutos animais; se sentem e pensam como nós, que quadro de dor e de miséria não se apresentam eles à imaginação de qualquer homem sensível e cristão? Se os gemidos de um bruto nos condoem, é impossível que deixemos de sentir também certa dor simpática com as desgraças e misérias dos escravos; mas tal é o efeito do costume, e a voz da cobiça, que veem homens correr lágrimas de outros homens, sem que estas lhes espremam dos olhos uma só gota de compaixão e ternura. Mas a cobiça não sente nem discorre como a razão e a humanidade. Para lavar-se pois das acusações que merecia, lançou sempre mão, e ainda agora lança de mil motivos capciosos, com que pretende fazer a sua apologia: diz que é um ato de caridade trazer escravos da África, porque assim escapam esses desgraçados de serem vítimas de despóticos régulos: diz igualmente que, se não viessem esses escravos, ficariam privados da luz do evangelho, que todo cristão deve promover, e espelhar; diz que esses infelizes mudam de um clima e país ardente e horrível para outro, doce, fértil e ameno; diz por fim que, devendo os criminosos e prisioneiros de guerra mortos imediatamente pelos seus bárbaros costumes, é um favor que se lhes faz, comprá-los, para lhes conservar a vida, ainda que seja em cativeiro”. Cf. José Bonifácio de Andrada e Silva, “Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura”, em José Bonifácio de Andrada e Silva, *op. cit.*, 2000, p. 25.

e, em termos econômicos, pernicioso para a indústria brasileira, assim, devendo-se eliminar a escravidão no país e transformar o negro africano em um colono e incorporá-lo no corpo político da nação por meio da amalgamação entre eles e os demais povos brasileiros. Dessa forma, construiríamos, em poucas gerações, uma nação homogênea, ainda que fosse mantida uma supremacia branca e europeia. Ao fim do texto, José Bonifácio sintetiza sua proposta geral sobre a questão negra:

O mal está feito, senhores, mas não o aumentemos cada vez mais; ainda é tempo de emendar a mão. Acabado o infame comércio de escravatura, já que somos forçados pela razão política a tolerar a existência dos atuais escravos, cumpre em primeiro lugar favorecer a sua gradual emancipação, e antes que consigamos ver o nosso país livre de todo deste cancro, o que levará tempo, desde já abrandemos o sofrimento dos escravos, favoreçamos, e aumentemos, todos os seus gozos domésticos e civis; intruamo-los no fundo da verdadeira religião de Jesus Cristo, e não em momices e superstições: por todos estes meios nós lhes daremos toda a civilização de que são capazes no seu desgraçado estado, despojando-os o menos que pudermos da dignidade de homens e cidadãos. Este é não só o nosso dever mas o nosso maior interesse, porque só então conservando eles a esperança de virem a ser um dia nossos iguais em direitos, e começando a gozar desde já da liberdade e nobreza de alma, que só o vício é capaz de roubar-nos, eles nos servirão com fidelidade e amor; de inimigos se tornarão nossos amigos e clientes⁴⁰.

A questão indígena, por sua vez, foi tratada no texto “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil” (1823), escrito originalmente por José Bonifácio para as Cortes de Lisboa de 1821 e, depois da Independência do Brasil, reapresentado à Assembleia Constituinte de 1823. O texto expunha as ideias, iniciativas e políticas de ação propostas por José Bonifácio para pacificar, proteger, civilizar e integrar os índios na sociedade brasileira.

A elaboração de uma agenda política voltada para os índios brasileiros era um dos temas principais do projeto nacional de José Bonifácio para

40. José Bonifácio de Andrada e Silva, *op. cit.*, 2000, p. 32.

transformar o Brasil em um país moderno e civilizado. Dividido em duas partes, esse projeto trazia na primeira uma discussão sobre as questões que dificultavam a prática de uma política indigenista e, na segunda, apresentava 44 propostas que poderiam viabilizar e facilitar a civilização dos índios. Foi inspirado nas ideias do marquês de Pombal e vinculava-se à vertente dos que acreditavam ser possível e essencial promover a incorporação dos indígenas ao projeto nacional, sem considerar a manutenção do estado de guerra a forma mais adequada para atingir esses objetivos.

Vou tratar do modo de catequizar, e aldear os índios bravos do Brasil: matéria esta de suma importância; mas ao mesmo tempo de grandes dificuldades na sua execução. Nascem estas 1^a da natureza, e estado em que se acham estes índios; 2^a do modo com que sucessivamente portugueses, e brasileiros os temos tratado, e continuamos a tratar, ainda quando desejamos domesticá-los e fazê-los felizes⁴¹.



FIGURA 8: Anônimo, Dom Pedro I com Índio em Ato de Submissão, séc. XIX, *têmpera sobre tela*, 197 × 140 cm. Dom Pedro I e as representações do indígena nas alegorias da fundação da nação brasileira: o indígena oferece a coroa, símbolo de civilização, ao príncipe dom Pedro.

41. *Idem*, p. 47.



FIGURA 9: *Gianni, Alegoria ao Juramento da Constituição de 1824, 1824, litografia sobre papel. Na imagem, dom Pedro I salva a indígena (que representa o Brasil) da ameaça do absolutismo. Apesar de a imagem alegorizar o indígena, a Constituição de 1824 nem sequer mencionou a existência de indígenas no território brasileiro, muito menos se propôs a regular as relações conflituosas entre os indígenas e os não indígenas. Em 1831, foi promulgada lei que determinava a competência dos juízes de paz, para questões relativas à liberdade dos indígenas, e dos juízes de órfãos, para questões de trabalho. Ainda havia, desde o período colonial, a figura dos ouvidores das comarcas, que eram os juízes encarregados das terras indígenas.*

Em seguida, José Bonifácio destaca as dificuldades de catequizar e civilizar os índios em razão de sua natureza e do modo como eram tratados pelos portugueses e brasileiros:

As primeiras provêm 1^a de serem os índios povos vagabundos, e dados a contínuas guerras, e roubos; 2^a de não terem freio algum religioso, e civil, que coíba, e dirija duas paixões: donde nasce ser-lhes insuportável sujeitarem-se a leis, e costumes regulares; 3^a entregues naturalmente à preguiça fogem dos trabalhos aturados, e diários de cavar, plantar e mondar as sementeiras, que pelo nímio viço da terra se cobrem logo de mato, e de ervas ruins; 4^a porque temem largando sua vida conhecida, e habitual de caçadores, sofrer fomes, faltando-lhes alimento à sua gula desregrada; 5^a para com as nações nossas inimigas recresce novo embaraço,

e vem a ser o temor que têm que depois de aldeados vingamos a nosso sabor as atrocidades contra nós cometidas: ou porque não vendo ainda provado o devido castigo de seus atentados, desprezam-nos, confiados na sua presumida valentia: e achando ser-lhes mais útil roubar-nos, que servir-nos: 6ª porque os mais valentes e poderosos dentre eles temem perder a ocasião de cobrar entre os seus naturais o nome de guerreiro, que muito prezam, esperando ficar seguros das nossas armas no meio de suas matas e esconderijos; 7ª finalmente porque conhecem que se entrarem no seio da Igreja, serão forçados a deixar suas contínuas bebedices, a poligamia em que vivem, e os divórcios voluntários; e daqui vem que as raparigas casadas são as que melhor e mais facilmente abraçam a nossa santa religião; porque assim seguram os maridos, e se livram de rivais⁴².

Conforme pôde ser observado nessa passagem, José Bonifácio expõe sete aspectos que mostram as razões pelas quais há resistência indígena no processo de evangelização e civilização. Por meio da apresentação da “natureza indígena”, percebemos como o retrato traçado por José Bonifácio deixa visível vários (pré)conceitos/preconceitos que os brancos tinham sobre/contra os indígenas; do mesmo modo, deixa também claro que estes tinham um estilo de vida que buscavam preservar e procuravam se proteger dos ataques que tentavam destruir seus valores, costumes, *habitat* e estilo de vida.

Na sequência, José Bonifácio enumera as ações negativas dos brancos contra os indígenas brasileiros, culpando-os pela situação em que se encontravam:

Por causa nossa recrescem iguais dificuldades e vêm a ser, os medos contínuos, e arreigados em que os têm posto os cativeiros antigos; o desprezo, com que geralmente os tratamos, o roubo contínuo das suas melhores terras, os serviços a que os sujeitamos, pagando-lhes pequenos ou nenhuns jornais, alimentando-os mal, enganando-os nos contratos de compra, e venda, que com eles fazemos, e tirando-os anos, e anos de suas famílias, e roças para os serviços do Estado, e dos

42. *Idem*, pp. 47-48.

particulares; e por fim enxertando-lhes todos os nossos vícios, e moléstias, sem lhes comunicarmos nossas virtudes e talentos⁴³.

Ao apresentar o cenário da questão indígena no Brasil, José Bonifácio destaca a necessidade de conhecimento e de mudança de postura que o homem branco deverá ter em relação aos povos indígenas:

Se quisermos pois vencer estas dificuldades devemos mudar absolutamente de maneiras, e comportamento, conhecendo primeiro o que são, e devem ser naturalmente os índios bravos, para depois acharmos os meios de os converter no que nos cumpre, que sejam⁴⁴.

Com base na reflexão sobre as dificuldades do processo de civilização dos índios bravos, o texto, apesar de considerar o modo de vida indígena selvagem, descreve, carregado de juízos de valor, a visão de mundo indígena:

Com efeito o homem no estado selvático, e mormente o índio bravo do Brasil, deve ser preguiçoso; porque tem poucas, ou nenhuma necessidades; porque sendo vagabundo, na sua mão está arrancar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou de pesca, ou ainda mesmo de frutos silvestres, e espontâneos; porque vivendo todo o tempo exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos cômodos, nem dos melindres do nosso luxo: porque finalmente não tem ideia de prosperidade, nem desejos de distinções, e vaidades sociais, que são as molas poderosas, que põem em atividade o homem civilizado. De mais uma razão sem exercício, e pela maior parte já corrompida por costumes e usos brutais, além de apático o devem também fazer estúpido. Tudo o que não lhe interessa imediatamente à sua conservação física, e seus poucos prazeres grosseiros, escapa à sua atenção, ou lhe é indiferente; falto de razão apurada, falto de precaução: é como o animal silvestre seu companheiro; tudo o que vê pode talvez atrair-lhe a atenção, do que não vê nada lhe importa⁴⁵.

43. *Idem*, p. 48.

44. *Idem*, *ibidem*.

45. *Idem*, *ibidem*.

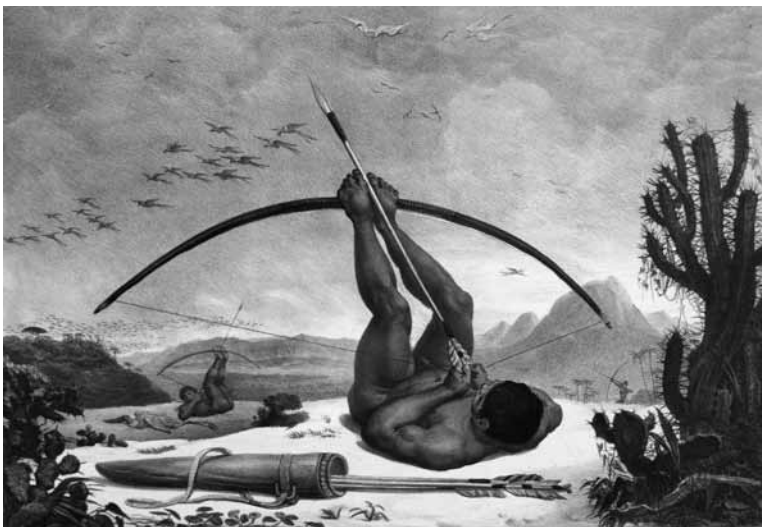


FIGURA 10: Jean-Baptiste Debret, Cabocle (indien civilisé), 1834, aquarela e litografia sobre papel.

Apesar dessas adversidades apontadas, José Bonifácio continua ressaltando a importância de civilizar os indígenas: “não se deve concluir que seja impossível converter estes bárbaros em homens civilizados: mudadas as circunstâncias, mudam-se os costumes”⁴⁶. Além disso, o texto destaca o trabalho de catequese e domesticação empreendido pelos jesuítas no período colonial, assim, enfatizando a importância da educação, ao estilo missionário, no processo de civilização dos indígenas brasileiros:

A facilidade de os domesticar era tão conhecida pelos missionários, que o padre Nóbrega segundo refere o Vieira, dizia por experiência, que com música, e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América. Os jesuítas conheceram, que com presentes, promessas, e razões claras e sãs expendidas por homens práticos na sua língua podiam fazer dos índios bárbaros o que deles quisessem. Com o Evangelho em uma mão, e com presentes, paciência e bom modo na outra tudo deles conseguiam. Com efeito o homem primitivo nem é bom, nem

46. *Idem*, p. 49.

é mau naturalmente, é um mero autômato, cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefícios.

[...] É preciso pois imitar, e aperfeiçoar os métodos de que usaram os jesuítas⁴⁷.

Ao final da primeira parte do texto, José Bonifácio mantém-se enfático, apesar de todas as adversidades, sobre a importância da missão de civilizar os indígenas brasileiros:

Tenho pois mostrado pela razão, e pela experiência, que apesar de serem os índios bravos uma raça de homens inconsiderada, preguiçosa, e em grande parte desagradecida e desumana para conosco, que reputam seus inimigos, são contudo capazes de civilização, logo que se adotam meios próprios, e que há constância e zelo verdadeiro na sua execução.

Nas atuais circunstâncias do Brasil e da política europeia, a civilização dos índios bravos é objeto de sumo interesse e importância para nós⁴⁸.

O projeto de José Bonifácio para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil ressaltava a importância de investir no papel do trabalho missionário dos jesuítas para catequizar, evangelizar e civilizar os indígenas. Dessa forma, civilizados e cristianizados, eles poderiam ser integrados à sociedade brasileira.

Na segunda parte do texto, depois de realizar uma análise crítica e rigorosa sobre a forma como a questão indígena fora tratada no Brasil até então, José Bonifácio passa a indicar 44 propostas para levar a cabo, de forma exitosa, a civilização dos índios. O ponto de partida é: “1^o *Justiça*, não esbulhando mais os índios, pela força, das terras que ainda lhe restam, e de que são legítimos senhores, pois Deus lhas deu; mas antes comprando-lhas como praticaram, e ainda praticam os Estados Unidos da América”⁴⁹, ou seja, os indígenas deveriam ser reconhecidos como os

47. *Idem*, pp. 50 e 52. A pregação de jesuítas como Anchieta e Nóbrega no Brasil foi uma inculturação recíproca entre a influência do cristianismo para as crenças e os costumes dos nativos, utilizando elementos da cultura indígena como uma melhor forma de ensinar a doutrina cristã.

48. *Idem*, pp. 52-53.

49. *Idem*, p. 53 (grifo do autor).

legítimos senhores das terras onde viviam; caso houvesse interesse dos brasileiros em adquiri-las, as terras deveriam ser compradas, e não usurpadas. Além da questão da propriedade da terra, que foi uma das tônicas de preocupação sobre a questão indígena no século XIX, José Bonifácio recomendou, entre as que consideramos mais importantes, as seguintes ações: “Abrir comércio com os bárbaros”⁵⁰, estabelecendo, assim, contato com eles por meio de relações comerciais justas; buscar fazer as pazes com os índios inimigos; “Favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre índios e brancos e mulatas, que então se deverão estabelecer nas aldeias”⁵¹; “introduzir para caciques das nações ainda não aldeadas alguns brasileiros de bom juízo e comportamento, que saibam corresponder aos fins políticos desta escolha, e nomeação”⁵²; “Criar para a catequização dos índios um colégio de missionários”⁵³; promover o aldeamento dos índios bravos da seguinte forma:



FIGURA 11: Oscar Pereira da Silva, Fundação da Cidade de São Paulo, 1909, óleo sobre tela, 185 × 340 cm.

50. *Idem, ibidem* (grifo do autor).

51. *Idem, ibidem* (grifo do autor).

52. *Idem, ibidem*.

53. *Idem, ibidem*.



FIGURA 12: *Benedito Calixto, Evangelho nas Selvas, 1893, óleo sobre tela, 59 × 70,4 cm. José de Anchieta pregando o Evangelho próximo a uma jaguatirica.*

As bandeiras que devem sair a buscar índios bravos dos matos e campos para serem aldeados, serão de homens escolhidos e honrados, que levem na sua companhia como línguas, índios mansos, e um missionário para os persuadir e catequizar com presentes, promessas e bom modo. Destas primeiras aldeias deverão sair progressivamente índios mansos; que com alguns sertanistas e um missionário, se necessário for, vão continuamente ao mato buscar novos colonos, ou para aumentar as aldeias já estabelecidas, ou para formar com outros já mansos outras novas; pois o exemplo e tratado de seus naturais já aldeados os convencerão a procurar e desejar a nova segurança e abundância em que estes vivem⁵⁴.

54. *Idem*, p. 54.

E ainda: garantir a igualdade das diferentes raças que vivem nos aldeamentos; evitar ações que desrespeitem os usos e costumes dos índios; investir no trabalho de catequese e de ensino da língua portuguesa, entre outras propostas fundamentais para a civilização dos índios.

Em síntese, o projeto de José Bonifácio para a civilização dos índios considerava que:

Os índios são um rico tesouro para o Brasil se tivermos juízo e manha para aproveitá-los. Cumpre ganhar-lhes a vontade tratando-os com bom modo, e depois pouco a pouco inclinar sua vontade ao trabalho e instrução moral, fazendo-os ver que tal é o verdadeiro interesse, e que devem adotar nossos costumes, e sociedade. Eles aprenderão a nossa língua, e se mesclarão conosco por casamentos e comércio⁵⁵.

Apesar de ter sido o mais poderoso e influente ministro do Primeiro Reinado, José Bonifácio acabou colecionando uma vasta gama de inimigos políticos, assim como suas ideias sobre a civilização dos indígenas e o fim do tráfico e da escravidão negra acabaram distanciando a elite brasileira de seus projetos para o Brasil.

Republicanos, áulicos, absolutistas, nobres, por razões distintas, sentiam-se prejudicados pelo imenso poder desfrutado por ele. E foi às intrigas desses setores, além da perfídia do próprio imperador, que Bonifácio atribuiu sua queda do ministério, em julho de 1823, como não se cansa de repetir em seus inúmeros textos sobre esses acontecimentos [...] Demitido, assumiu sua cadeira de deputado na Assembleia Constituinte, reunida desde março de 1823 para redigir a nova Constituição do país⁵⁶.

55. José Bonifácio de Andrade e Silva, *Projetos para o Brasil*, org. Miriam Dolhnikoff, São Paulo, Companhia das Letras/Publifolha, 1998, pp. 144-145 (Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro).

56. Miriam Dolhnikoff, *op. cit.*, 2000, p. 5.

Durante o período em que José Bonifácio atuou como deputado nos debates da Assembleia Constituinte, deu-se o rompimento dele e de seus irmãos Martim Francisco Ribeiro de Andrada e Antônio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva com a política autoritária de dom Pedro I, que ficou insatisfeito com a Constituição que se pretendia aprovar. Em 16 de julho de 1823, o imperador demitiu o ministério e José Bonifácio passou à oposição. Depois do fechamento da Constituinte, em 11 de novembro de 1823, ele e seus irmãos foram deportados para a França e ficaram fora do país de 1823 até 1829.

Ao regressar ao Brasil, teve uma breve participação no cenário político durante os anos de 1831 a 1834, quando assumiu nova cadeira de deputado, mas já sem o mesmo destaque e importância dos anos anteriores. Por sua vez, dom Pedro I reconheceu a injustiça que havia praticado com o grande estadista e entregou-lhe, em uma demonstração de confiança, a tutoria de seu filho e herdeiro, depois de haver sido obrigado a abdicar do Trono brasileiro, conforme atesta em carta endereçada a José Bonifácio, antedatada do dia 6 de abril de 1831:

É chegada a ocasião de me dar mais uma prova de amizade, tomando conta da educação do meu muito amado e prezado filho, seu imperador.

Eu delego em tão patriótico cidadão a tutoria de meu querido filho, e espero que, educando-o naquele sentimento de honra e de patriotismo que devem ser educados todos os soberanos, para serem dignos de reinar, ele venha um dia a fazer a fortuna do Brasil, de quem me retiro saudoso.

Eu espero que me faça este obséquio, acreditando que, a não mo fazer, eu viverei sempre atormentado.

Seu amigo constante, Pedro⁵⁷.

Ao mesmo tempo, dom Pedro redigiu o decreto de nomeação, também antedatado:

57. Carta extraída de Pedro Pereira da Silva Costa, *op. cit.*, 1974, p. 214.

Tendo maduramente refletido sobre a posição política deste Império, conhecendo quanto se faz necessária minha abdicação, e não desejando mais nada neste mundo senão glória para mim e felicidade para a minha pátria, hei por bem, usando do direito que a Constituição me concede no capítulo 5^a, artigo 130, nomear, como por este meu imperial decreto nomeio, tutor de meus amados filhos ao muito probro, honrado e patriótico cidadão José Bonifácio de Andrada e Silva, meu verdadeiro amigo⁵⁸.

José Bonifácio, já com quase 68 anos, responde ao pedido de dom Pedro, no dia 8 de abril de 1831, da seguinte forma: “A carta de V. M. veio servir de um pequeno lenitivo ao meu aflito coração, pois vejo que apesar de tudo V. M. ainda confia na minha honra e pequenos talentos para cuidar na tutoria e educação de seu augusto filho o senhor D. Pedro II”⁵⁹.

José Bonifácio, reconciliado com o ex-imperador, assumiu a tutoria de seu filho e herdeiro do Trono brasileiro, o príncipe dom Pedro II, que contava com apenas 5 anos de idade, quando dom Pedro I abdicou da Coroa, em 7 de abril de 1831, e foi obrigado a abandonar o país rumo a Portugal. Permaneceu como tutor do futuro imperador, cuidando de sua educação e formação moral, até 14 de dezembro de 1833, quando, em virtude das intrigas que fervilhavam, foi acusado por Diogo Antônio Feijó, então ministro da Justiça e um dos expoentes do grupo liberal paulista, de um pretense envolvimento em um levante conspiratório contra o governo, ocorrido no Rio de Janeiro, que ambicionava a volta de dom Pedro I para que este se tornasse regente durante a menoridade de dom Pedro II. Por causa da acusação foi destituído da tutoria do príncipe, preso, processado e julgado à revelia. Tal condenação foi confirmada pela Assembleia Geral, em 1834. Conseguiu sua absolvição em março de 1835; porém, as injustiças acabaram-lhe com a saúde, abandonando definitivamente a vida política e passando o restante de seus dias em reclusão na ilha de Paquetá, no interior da baía de Guanabara, onde faleceu no dia 6 de abril de 1838, aos 75 anos.

58. Brasil, decreto de 6 de abril e 1834, *apud* Pedro Pereira da Silva Costa, *op. cit.*, 1974, p. 214.

59. Carta extraída de Pedro Pereira da Silva Costa, *op. cit.*, 1974, p. 214.

Conforme pôde ser observado, ao recuperarmos a trajetória e o pensamento políticos de José Bonifácio, em especial os relacionados à formação do Estado-nação brasileiro e à questão indígena, percebemos como as ideias do Patriarca da Independência foram bastante revolucionárias e ousadas para a época, mas, mesmo não tendo sido colocadas em prática no momento em que foram gestadas, mostraram-se elementos fundamentais para os alicerces necessários ao desenvolvimento, progresso e união da sociedade brasileira. Contudo, permanece curioso o fato de uma figura histórica como José Bonifácio ser pouco conhecida e lembrada pelos brasileiros.

E mais grave ainda, às gerações velhas, novas e novíssimas é sonogada a fase revolucionária do paulista ilustre. A história oficial esconde a rebeldia do Patriarca contra males que se eternizaram ao longo de nossa história. A imagem de José Bonifácio que nos apresenta a história oficial é a de um velhinho de olhar austero, cabelos brancos alongados, pai da Pátria, incansável na luta pela proclamação de nossa independência e tutor de D. Pedro II. É claro que a índole autoritária do Patriarca, seu caráter orgulhoso, a consagração nos meios científicos do Velho Mundo ajudariam a queimar o velho Andrada, que em breve tomaria o rumo do exílio, com suas ideias subversivas e sua intolerância incurável. Seria simplificar demais atribuir ao mau temperamento de José Bonifácio o insucesso político na luta por suas ideias. Uma andorinha só não faz o verão da sociedade homogênea dos sonhos do Patriarca⁶⁰.

60. João Pinheiro Neto, *op. cit.*, 2002, p. 93.

Vou tratar do modo de cathequizar, e aldear os Indios bravos do Brazil : materia esta de summa importancia ; mas ao mesmo tempo de grandes difficuldades na sua execução.

Nascem estas 1^o da natureza e estado em que se acham estes Indios. 2^o do modo com que successivamente Portuguezes, e Brasileiros os temos tratado, e continuamos a tratar, ainda quando desejamos domestical-os e fazel-os felizes.

As primeiras provém 1^o de serem os Indios Povos vagabundos, e dados a continuas guerras, e roubos : 2^o de não terem freio algum religioso, e civil, que cohiba, e dirija suas paixões: donde nasce ser-lhes insupportavel sujeitarem-se a Leis, e custumes regulares : 3^o entregues naturalmente á preguiça fogem dos trabalhos aturados, e diarios de cavar, plantar, e mondar as sementeiras, que pelo nimio viço da terra se cobrem logo de matto, e de hervas ruins : 4^o porque temem largando sua vida conhecida, e habitual de Caçadores, soffrer fomes, faltando-lhes alimento á sua gula desregrada : 5^o para com as Nações nossas inimigas recresce novo embaraço, e vem a ser o temor que tem que depois de aldeados vinguemos a nosso sabor as atrocidades contra nós commettidas : ou porque não tendo ainda provado o devido castigo de seus attentados, desprezam-nos, confiados na sua presumida valentia : e achando ser lhes mais util roubar-nos, que servir-nos : 6^o porque os mais valentes e poderosos d'entre elles temem perder a occasião de cobrar entre os seus naturaes o nome de guerreiro, que muito prezam, esperando ficar seguros das nossas armas no meio de suas Mattas e escondrijos : 7^o finalmente porque conhecem que se entrarem no seio da Igreja, serão forçados a deixar suas continuas bebedices, a polygamia em que vivem, e os divorcios voluntarios ; e d'aqui vem que as raparigas casadas são

61. Este texto encontra-se no *site* José Bonifácio: Obra Completa, disponível em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1072/digitalizacao>, acesso em: 20 out. 2017. O trabalho de reprodução e transcrição do texto original foi realizado por Sônia Maria de Araújo Cintra, que foi pesquisadora da Cátedra José Bonifácio († 2018).

as que melhor e mais facilmente abração a nossa Santa Religião : porque assim seguram os maridos, e se livrão dos rivaes.

Por causa nossa recrescem iguaes difficuldades e vem a ser, os medos continuos, e arreigados em que os tem posto os captiveiros antigos : o desprezo com que geralmente os tratamos, o roubo continuo das suas melhores terras, os serviços a que os sujeitamos, pagando-lhes pequenos ou nenhuns jornaes, alimentando-os mal, enganando-os nos contractos de compra, e venda, que com elles fazemos, e tirando-os annos, e annos de suas familias, e roças para os serviços do Estado, e dos particulares ; e por fim enxertando-lhes todos os nossos vicios, e molestias, sem lhes communicarmos nossas virtudes e talentos.

Se quizermos pois vencer difficuldades devemos mudar absoluctamente de maneiras, e comportamento, conhecendo primeiro o que são, e devem ser naturalmente os Indios bravos, para depois acharmos os meios de os converter no que nos cumpre, que sejam.

Não nos devemos admirar das diffilcudades, que se oppoem á sua converção religiosa se reflectirmos que os Gregos e Romanos, Nações tão instruidas, e civilizadas levarão seculos antes de entrarem de todo no seio do Chistianismo. Reflectamos igualmente, que os negros da Costa d’Africa, apezar do Commercio, e tracto diario que com elles tem os Europeos, estão quasi no mesmo estado de barbaridade que os nossos Indios do Brazil.

Com effeito o homem no estado selvatico, e mormente o Indio bravo do Brazil, deve ser preguiçoso ; porque tem poucas ou nenhumaes necessidades ; porque sendo vagabundo, na sua mão está arranchar-se successivamente em terrenos abundantes de caça ou de pesca, ou ainda mesmo de fructos silvestres, e espontaneos ; porque vivendo todo o dia exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos commodos, nem dos melindres do nosso luxo : porque finalmente não tem ideia de propriedade, nem desejos de distincções, e vaidades sociaes, que são as molas poderosas, que poem em actividade o homem civilizado. De mais huma razão sem exercicio, e pela maior parte já corrompida por costumes e uzos brutaes, além de apathico o devem fazer tambem estúpido. Tudo o que não interessa imme-

diatamente a sua conservação physica, e seus poucos prazeres grosseiros, escapa á sua attenção, ou lhe he indifferente ; fulto de razão apurada, fulto de precaução : he como o animal silvestre seu companheiro ; tudo o que vê pode talvez attrahir-lhe a attenção, do que não vê nada lhe importa. Para ser feliz o homem civilisado precisa calcular, e huma arithmetica por mais grosseira, e manca que seja lhe he indispensavel : mas o Indio bravo, sem bens e sem dinheiro, nada tem que calcular, e todas as ideias abstractas de quantidade e numero, sem as quaes a razão do homem pouco differe do instincto dos brutos, lhe são desconhecidas.

Mas o homem por mais apathico que seja tem com tudo que satisfazer suas necessidades physicas, e indispensaveis, e tem que repellir a força pela força : então elle se agita fortemente, e a guerra vem a ser huma necessidade, e hum prazer que o arrasta; e d'aqui nascem odios inveterados, desejos de vingança, e atrocidades sem freio.

Então o Indio da America parece hum homem novo: então a fraqueza, e cobardia que alguns escriptores Europeos fazem ingenita dos Indios, desaparecem, e huma coragem, e valentia, de que ha poucos exemplos na Europa tomão seu logar. Bastará ler, para nos convenceremos d'isto, a descripção que faz Lery de huma batalha entre os Indios do Brasil a que assistio.

Pode tambem servir de resposta cabal aos preocupados o modo porque o celebre Martim Affonso Tibiriçá, Cacique da Aldeia de Piratininga, hoje cidade de S. Paulo, se houve na expugnação da Fortaleza de Villegaignon no Rio de Janeiro, quando d'alli expulsamos os Francezes. O Padre Vasconcellos chama a Tibiriçá — o Grande Martim Affonso homem revera de coração e valor. — Tambem cumpre que se lembrem das façanhas do famoso Indio Camarão na guerra contra os Hollandezes de Pernambuco.

São pois as paixões, que não podem ser satisfeitas cabalmente sem a reunião de novos braços, e vontades, as que obrigarão os Selvagens a reunir taes quaes Aldêas ; mas como estas pequenas povoações sem Magistrados e ás vezes até sem hum Chefe, ou cacique poderoso, não os obrigavão a formar de toda a sua energia hum centro commum, bem como os raios dispersos da luz se reúnem no foco dos espelhos concavos, a intelligencia, e actividade

individual nunca ganhava extensão e intensidade para que fossem obrigados a criar governos regulares, que só podem reprimir as injurias reciprocas dos socios, e prevenir os futuros males.

D'aqui porem não se deve concluir que seja impossivel converter estes barbaros em homens civilizados: mudadas as circumstancias, mudão-se os costumes. E com effeito se dermos huma vista d'olhos pelas differentes raças de Indios, que povoavão o vasto continente do Brasil, quando os Portuguezes começarão a frequental-o, vemos que algumas d'ellas deixadas a si mesmas, e sem a communicação, e exemplo de Nações civilizadas, já tinhão feito alguns progressos sociaes quando outras se achavão ainda na maior barbaridade.

Á primeira classe pertencião os Tupiniquins e Putiguaes de Pernambuco, Itamaracá, e Parahyba, que erão grandes lavradores, os Carijós da Lagôa dos Patos, que já tinham casas bem cubertas e defendidas do frio, e não comião carne humana, e alguns outros.

Reflectamos igualmente no que fizerão os Jesuitas nas suas Missões do Paraguay, e do Brasil, e mais terião feito se o seu systema não fôra de os separar da communicação dos Brancos, e de os governar por uma Theocracia absurda e interessada. Em 1732 em as 30 Missões dos Guaranis junto ás margens do Paraná, e Uruguay vivião já 141.182 almas, e desde 1747 até 1766 forão baptizados nestas Povoações 91.520 pessoas.

A facilidade de os domesticar era tão conhecida pelos Missionarios, que o Padre Nobrega segundo refere o Vieira, dizia por experiencia, que com muzica, e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os Gentios da America. Os jesuítas conhecerão, que com presentes, promessas, e razões claras e sans expendidas por homens praticos na lingua podião fazer dos Indios barbaros o que d'elles quizessem. Com o Evangelho em huma mão, e com presentes, paciencia e bom modo na outra tudo d'elles conseguião. Com effeito o homem primitivo nem he bom, nem he máo naturalmente, he um mero automato, cujas molas podem ser postas em acção pelo exemplo, educação e beneficios. Si Catão nascêra entre os Satrapos da Persia, morreria ignorado entre a multidão de vis escravos. Newton se nascêra

entre os Guaranis seria mais hum bipede, que pezara sobre a superficie da terra ; mas um Guarani criado por Newton talvez que occupasse o seu lugar. Quem ler o dialogo que traz Lery na sua viagem ao Brazil, entre hum Francez e hum velho Carijó, conhecerá que não falta aos Indios bravos o lume natural da razão.

Não obstante isto cré ainda hoje muita parte dos Portuguezes que o Indio só tem figura humana, sem ser capaz de perfectibilidade.

Eu sei que he difficil adquirir a sua confiança, e amor ; porque como já disse, elles nos odeião, nos temem, e podendo nos matam, e devorão. E havemos de desculpal-os ; porque com o pretexto de os fazermos Christãos, lhes temos feito, e fazemos muitas injustiças, e crueldades. Faz horror reflectir na rapida despovoação destes miseraveis depois que chegámos ao Brazil ; basta notar, como refere o Padre Vieira : que em 1615, em que se conquistou o Maranhão, havia desde a Cidade até o Guarupá mais de 500 aldeias de Indios, todas numerosas, e algumas d'ellas tanto, que deitavão quatro a cinco mil arcos ; mas quando o dito Vieira chegou em 1652 ao Maranhão já tudo estava consumido e reduzido a mui poucas Aldeotas, de todas as quaes não pôde André Vital de Negreiros ajuntar 800 Indios d'armas. Calcula o Padre Vieira que em 30 annos pelas guerras, captiveiros, e molestias, que lhes trouxerão os Portuguezes, erão mortos mais de dois milhões de Indios.

Desde D. Sebastião conhecerão os Reis de Portugal todas as injustiças, e horrores, que com elles practicavão os Colonos do Brasil, matando os, captivando-os e vendendo-os até para mercados Estrangeiros ; e para favorecerem a liberdade, e porem termo ás injustiças commetidas legislárão em 1570, 587, 595, 1609, 611, 647, 655, 680 e finalmente em 1755. El-Rei D. Pedro pela Lei de 1680 cortou pela raiz os quatro casos de que abusavão os Colonos para continuar com a escravidão dos Indios, que ainda permittia a Lei de 1655 : a saber, que poderião ser escravos 1º os tomados em justa guerra ; 2º Quando impedissem a pregação Evangelica ; 3º Quando prezos á corda para serem comidos pelos seus contrarios ; 4º Quando em fim fossem tomados em guerra pelos outros Indios.

Parecia que pela Lei d'El-Rei D. Pedro 2^o ficava esta pobre gente para sempre isenta de ser escrava ; mas não succedeu assim, porque nestes ultimos tempos, em hum seculo tão alumiado como o nosso, na Côrte do Brasil forão os Boticudos, e Purús do Norte, e os Bugres de Guarapuava convertidos outra vez prisioneiros de guerra em miseraveis escravos.

El-Rei D. José na sua Lei de 7 de Junho do já citado anno de 1755 conheceo que os Indios do Pará e Maranhão desde o descobrimento até então não se tinham multiplicado, e civilizado, antes pelo contrario, tendo descido muitos milhões d'elles, se forão sempre extinguindo ; e os poucos que restavão vivião em grandissima miseria, servindo só de afugentar os outros ; nascendo d'aqui o atrazo da agricultura, e a falta de braços uteis n'aquellas Provincias. Desejando elle melhorar a sua sorte fez publicar o famoso Directorio com benignas e paternas intenções, porem sem advetir que El-Rei D. João 4^o já na Lei de 10 de Novembro de 1647 confessa, que os Indios que se davão por administração no Pará e Maranhão em breve morrião de fome e de trabalho ; ou fugião para o matto ; e por isso abolira elle essas administrações, concedendo-lhes liberdade plena de trabalhar com quem bem quizessem e lhes pagasse. Com a administração porem dos nóvos Directores, ainda quando o Directorio fosse bem executado, nunca os Indios poderião sahir da sua perpetua minoridade, obediencia Fradesca, ignorancia, e vileza. Onde estão as escholas que ordenou em cada Povoação? Quaes tem sido os fructos colhidos de tão frias, porem mal pensadas, e peor executadas providencias? Ou nenhuns, ou de bem pouca monta. Segundo nossas Leis, os Indios devião gozar dos privilegios da raça Européa ; mas este beneficio tem sido illusorio, porque a pobreza em que se achão, a ignorancia por falta de educação, e estimulos, e as vexações continuas dos Brancos os tornão tão abjectos e despreziveis como os negros. Os mattos estão cheios de Indios barbaros, e as Aldêas, que deixarão os Jesuitas desaparecerão de todo ou estão quasi desertas pelo pouco cuidado dos Bispos, Parochos, Governadores e Directores, ao mesmo tempo, que as Capitancias do Espirito Santo, Porto Seguro, Ilhéos são ainda agora continuamente infestadas por estes Indios barbaros.

D'aqui fica claro que sem novas providencias, e estabelecimentos fundados em justiça, e sãa politica nunca poderemos conseguir a Cathequizaçãõ e civilizaçãõ d'esses Selvagens. He preciso pois imitar, e aperfeiçoar os methodos de que usãrãõ os Jesuitas. Elles por meio de brandura, e beneficios aldearãõ infinidade de Indios bravos, e o que mais he, até os governadores de Goyaz imitando-os fizerãõ nossos amigos os Aeroás, e os Jovaes, os indomitos Caiapós, os crueis Chavantes. E como o conseguirãõ? Dando liberdade aos prisioneiros, vestindo-os, animando-os, e persuadindo-lhes a que viessem viver debaixo das Santas Leis do Evangelho. Apesar de sua barbaridade, reconhecerãõ elles os obsequios feitos, e não foram insensíveis ás attenções com que os tratavãõ os grandes Caciques dos Brancos, como elles chamavãõ aquelles Generaes. Os mesmos Boticudos e Puris, contra quem se declarou ultimamente guerra crua, se vãõ domesticando. Na provincia da Bahia, pelo bom modo com que lhes soube ganhar a vontade um General, vivem os Boticudos em boa paz comnosco, ao mesmo tempo, que na Capitania do Espirito Santo fazem-nos dura guerra, apesar das expedições e postos Militares.

Tenho pois mostrado pela razão, e pela experiencia, que apesar de serem os Indios bravos huma raça de homens inconsiderada, preguiçosa, e em grande parte desagradecida e deshumana para comnosco, que reputãõ seus inimigos, sãõ com tudo capazes de civilizaçãõ, logo que se adoptãõ meios proprios, e que ha constancia e zelo verdadeiro na sua execuçãõ.

Nas actuaes circumstancias do Brasil e da Politica Europêa, a civilizaçãõ dos Indios bravos he objecto de summo interesse e importancia para nós : Com as novas Aldêas que se forem formando, a Agricultura dos Generos comestiveis, e a criaçãõ dos gados devem augmentar, e pelo menos equilibrar nas Provincias a cultura e fabrico do açúcar.

Os meios porem de que se deve lançar logo mão para a prompta e successiva civilizaçãõ dos Indios, e que a experiencia e a razão me tem ensinado, eu os vou propôr aos Representantes da Nação ; e sãõ os seguintes:

1^o *Justiça*, não esbulhando mais os Indios, pela força, das terras que ainda lhes restãõ, e de que sãõ legitimos Senhores, pois Deus lh'as deu ; mas

antes comprando-lh'as como praticarão, e ainda praticão os Estados Unidos da America.

2º *Brandura, constancia, e soffrimento de nossa parte*, que nos cumpre como a usurpadores e Christãos. Imitemos o Missionario Aspilcueta, que hia buscar os Indios desta Provincia aos mattos, e esperava-os quando vinhão da Caça para lhes dar as boas vindas, representava-lhes todos os incommodos, que soffria por elles : e quando os via descançados e attentos começava a prégar-lhes então nossa Santa Fé, imitando as maneiras e tregeitos de seus Pais, ou Feiticeiros.

3º *Abrir commercio com os barbaros*, ainda que seja com perda da nossa parte, recebendo em troca os generos de seu mattos e pequena industria ; e levando-lhes canquilaria de ferro e latão, espelhos, miçangas, facas, machados, thezouras, pregos, anzoos, tabaco, vinhos doces e brandos, açúcar, carapuças, e barretes vermelhos, galões falsos, fitas, lenços de córes subidas ou listados, mantas, caens de caça, etc.

4º *Procurar com dadas e admoestações* fazer pazes com os Indios inimigos, debaixo das condições seguintes, quaes as que o Governador Mem de Sá estabeleceu em 1558. 1º Que não comão carne humana nem mutilem os inimigos mortos : 2º Que não fação guerra aos outros Indios sem consentimento do Governo Brasileiro: 3º Que se estabeleça um Governo digno, um commercio reciproco entre elles e nós, para que comecem tambem a conhecer o meu e o teu, abrogando-se o uso indistincto dos bens e productos da sua pequena industria.

5º *Favorecer por todos os meios possiveis* os matrimonios entre Indios e brancos e mulatas, que então se deverão estabelecer nas Aldéas, havendo cuidados porem de evitar, que pelo seu trato e máos costumes não arruinem os mesmos Indios ; prohibindo-se que não possuão por ora comprar suas terras de Lavoura, sem consentimento do Parocho e Maioral da Aldêa, e determinando-se nos Postos Civis e Militares da Aldêa haja pelo menos igualdade entre ambas as raças.

6º Será muito conveniente, que por meios indirectos se procure introduzir para Caciques das Nações ainda não aldeadas alguns Brasileiros de

bom juízo e comportamento, que saibão corresponder aos fins politicos desta escolha, e nomeação.

7º Crear para a cathequização dos Indios hum Collegio de Missionarios, cuja Organisação religiosa seja pouco mais ou menos como a dos Padres da Congregação de São Felippe Nery, os quaes alem da probidade e zelo pelo Christianismo, devem instruir-se pelo menos na lingua geral Guarani, e se possivel for tambem nas particulares das raças numerosas ; e nos usos e costumes dos mesmos Indios bravos ; pois foi ignorancia crassa, para não dizer brutalidade, querer domesticar e civilisar Indios á força d'armas, e com Soldados e Officiaes pela maior parte sem juizo, prudencia e moralidade.

8º Para attrahir Missionarios virtuosos, instruidos e prudentes, será preciso assignar-lhes rendas proprias e os privilegios necessarios : delles sahirão os Parochos para as novas Aldêas, que terão não só toda a jurisdicção ecclesiastica, mas a de Policia Civil, que exercerão de accôrdo com as Justiças locais.

9º Os Missionarios que se destinão para feitores Parochos, antes que vão presidir as novas Aldêas, deverão morar por algum tempo com outro Missionario já pratico no governo e direcção dos Indios.

10º Para que estes Missionarios sejam respeitados pelos Indios, e possam cohibir promptamente os tumultos e desordens que estes fizerem depois de aldealdos, estabelecer-se-hão nas distancias necessarias e adequadas pequenos Presidios Militares, cujo Commandantes obrarão de accôrdo com os mesmos Missionarios, e lhes darão todo o favor e auxilio requerido.

11º Estes presidios serão formados de 20 até 60 homens de Guarnição com duas ou trez peças de pequeno calibre, e se o exigirem as circunstancias locais, poderão tambem estes destacamentos ter alguns soldados de cavallo.

12º As Bandeiras que devem sair a buscar Indios bravos dos mattos e campos para serem aldeados, serão de homens escolhidos e honrados, que levem na sua companhia como Linguas, Indios mansos, e hum Missionario para os persuadir e cathequizar com presentes, promessas e bom modo. Destas primeiras Aldêas deverão sahir progressivamente Indios mansos ; que com alguns Certanistas e hum Missionario, se necessario fôr, vão con-

tinuamente ao matto buscar novos colonos, ou para augmentar as Aldêas já estabelecidas, ou para formar com outros já mansos outras novas : pois o exemplo e trato de seus naturaes já aldeados os convencerão a procurar e desejar a nova segurança e abundancia em que estes vivem.

13^o Estes Bandeiristas que forem fazer pazes com os Indios, e traze-los para as novas Aldêas, não se devem confiar cegamente nas promessas e signaes de amizade que lhes mostrarem os Indios bravos, mormente si tiverem sido nossos inimigos, porque muitas vezes, por falta de cautella, tem sido victima a nossa gente das falsas apparencias dos gentios ; e bom será, segundo as circumstancias, nem comão do que elles lhes apresentarem, porque já tem succedido serem comidas envenenadas.

14^o Como cumpre excitar-lhes a curiosidade, e dar-lhes altas ideias do nosso poder, sabedoria e riqueza, será conveniente que o Missionario leve huma machina electrica com os aparelhos precisos, para na sua presença fazer as experiencias mais curiosas e bellas da electricidade, e igualmente phosphoros e gaz inflamavel para o mesmo fim.

15^o Na aldeação dos Indios não forçarão os Missionarios a que os velhos e adultos deixem logo os seus erros e máos costumes ; porque he trabalho baldado querer de repente mudar abusos inveterados de homens velhos e ignorantes, ou obriga-los a trabalhos seguidos e penosos ; por isso se esmerarão principalmente em ganhar a mocidade com bom modo e tratamento, instruindo-a na moral de JESUS CHRISTO, na lingua Portugueza, em ler, escrever, e contar, vestindo-os e sustentando-os, quando os seus Pais forem negligentes, ou mesquinhos. Quanto aos adultos porem, antes dos dogmas e misterios da Religião convirá, que primeiro se lhes ensinem com a maior clareza possivel os primeiros principios da moral Christã ; v.g. o amor do proximo, a compaixão pelos males alheios, e a caridade e beneficencia reciproca ; que se lhes expliquem bem as vantagens que vão tirar do seu novo modo de vida ; e o interesse e amizade que tem para com elles o Governo Brasileiro : partindo-se do principio incontestavel que se deve permitir o que se não pôde evitar. He de crer então que quando os velhos se não queiram alistar debaixo das Bandeiras do Evangelho, de certo verão com gosto

entrar no seio da Igreja a seus filhos e netos. Tambem he uma verdade de facto, que hum dos melhores meios para attrahir os Indios bravos ao seio da Igreja, he procurar ganhar-lhes a amizade e confiança, cuidando primeiro nos seus bens temporaes e phisicos, para depois os ir attrahindo á nossa Santa Fé com o andar do tempo.

16º Antes porem de se trazerem os Indios das mattas para se aldearem, deve-se dantemão ter feito todas as plantações, e roças necessarias para sustento pelo menos de seis primeiros mezes : igualmente deve-se ter levantado os ranchos precizos para que as familias tenham onde logo se possam recolher.

17º Haverá igualmente cuidado em não trazer os Indios do matto pelo meio de nossas Povoações para se evitarem os roubos e desordens, que custuma commetter huma multidão de homens, mulheres e crianças pela mór parte inconsiderada e sem freio ; e devem as Justiças das terras, e Lavradores visinhos concorrer com todos os mantimentos necessarios aos logares mais adequados da Estrada por onde devem transitar, para que não soffrão incommodos e fomes, antes fação grande conceito da fartura em que vivem, e a que elles podem chegar.

18º Quando entrarem os Indios nas suas novas Aldêas, devem ser recebidos com todo o aparato e festas, para que formem logo grande idéa do nosso poder, riqueza, e amizade.

19º Procurarão os Missionários substituir aos seus folguedos e vinhos funcções apparatus de Igreja, com muzicas de boas vozes, e jogos gymnasticos, em que principalmente os rapazes, ou Cathecumenos se entretemão e criem emulação. Por este meio tambem se conseguirá, que os Pais folguem de ver seus filhos adiantados, e premiados, por suas boas acções e comportamento ; e com estas funcções e jogos se divertirão e instruirão ao mesmo tempo, sem constrangimento da nossa parte.

20º Nas grandes Aldêas centraes, alem do ensino de ler, escrever, e contar, e Cathecismo, se levantarão escolhas praticas de artes e Officios, em que hirão aprender os Indios, d'ali, e das outras Aldêas pequenas e até os Brancos e mestiços das Povoações visinhas, que depois serão distribuidos pelos logares em que houver falta de Officiaes, concedendo-lhes a isenção de serviço na Tropa paga.

21^a No estabelecimento das novas Aldêas haverá o cuidado, 1^o de não fazer passar Indios de matto virgem para campinas, e vice-versa, os de morros para planicies humidas ; porque a subita mudança de habitação e clima aumenta a sua mortalidade ; 2^o que se escolha lugar sadio, fértil, e longe das grandes Villas para que lhes não inoculemos logo todos os nossos vicios e molestias ; 3^o que os Missionarios tenham todo o desvello em os ir acostumando pouco a pouco a sustento mais sadio, e nutritivo que o seu, procurando ao mesmo tempo introduzir maior aceio e luxo de vestido e ornato de suas casas ; 4^o que as nossas Aldêas das raças menos preguiçosas e mais capazes dos trabalhos da lavoura não se estabeleçam em Paiz de muita caça, ou peixe, para que os nossos colonos não se entreguem somente nas mãos da Natureza, antes pelo contrario sejam forçados a ganhar e segurar o seu sustento á custa dos seus trabalhos rusticos.

22^a Se possível fôr, convem que as novas Aldêas sejam numerosas, ainda que menos chegadas humas ás outras, para maior segurança das mesmas, e para augmento dos braços impregados na Agricultura e Industria.

23^a Os Missionarios velarão em que se não introduza o uso da cachaça nas novas Aldêas, prohibindo tavernas, e devendo elles sómente distribuir agua ardente, quando preciso for, aos enfermos, ou aos que se empregão em trabalhos duros e penozos. Procurarão igualmente aperfeiçoar segundo os processos Chimicos os vinhos do Paiz, não lhes consentindo porem nas suas festas, e folguedos suas acostumadas bebidas.

24^a Como os Indios, pela sua natural indolencia e inconstancia não são muito proprios para os trabalhos aturados da agricultura, haverá para com elles nesta parte alguma paciencia e contemplação : e será mais util a principio ir empregando em Tropeiros, Pescadores, Pedestres, Piões, e guardas de gado, aos que fórem mais frouxos e desleixados; como igualmente em abrir vallas, derrubar mattos, transportar madeiras dos montes aos rios e estradas, e abrir picadas pelo Certão para que o são muito proprios, ou tambem ensinando-lhes aquelles Officios para os quaes tiverem mais habilidade e geito.

25^a Concorrerá muito para acostumar aos Indios á lavoura, que o Missionario por todos os modos possiveis introduza o uso do arado e dos ou-

tros instrumentos rusticos Europêos, para que deste modo lhe fiquem mais suaves os trabalhos da Agricultura, e se não julguem aviltados e igualados aos negros, puchando pela enxada. E talvez com o exemplo dos Indios os Brancos das povoações visinhas, ou que se forem estabelecer nas Aldêas, os imitem e percam falços pundunores.

26º Informar-se-ha o Missionario dos meios com que deve contar para a subsistencia da sua Aldêa, ou seja em productos da Caça e pesca, ou em lavoura, para assim poder prevenir qualquer fome futura. Para isto he muito conveniente que nos annos ferteis faça uma reserva de farinha, milho e feijão, que se conservará em celleiro para os annos da escacêz.

27º Igualmente convirá que as roças e lavouras, que se houverem de fazer annualmente, para que não falte o sustento aos mesmos Indios, sejam em grandeza quasi dobrada do que exige o seu sustento annual para que haja sempre hum excesso que se guarde nos Celeiros apontados.

28º Tambem será conveniente formar-se em cada Aldêa huma Caixa pia de economia, onde cada familia entre com a pequena parte dos jornaes ou ganhos que tiver, e este dinheiro será posto a render ou no Banco da Provincia, ou nas mãos de particulares honrados e abonados, debaixo de toda a segurança. Para esta Caixa pia entrará tambem parte do dizimo da produção das terras, depois de passados seis annos livres, e o dizimo será o unico tributo que paguem durante os 12 annos que se seguirem.

29º Aos Indios bravos mais activos que se vierem aldear se darão as ferramentas necessarias para a lavoura, como enxadas, machados, focues, e aos mansos, que tiverem disposições para artes e officios, os Instrumentos precisos, cuidando que não levem descaminho, antes se conservem em bom estado.

30º Nas Aldêas, procurará o Missionario não só fazer plantar os generos comestiveis de primeira necessidade, mas igualmente os que podem servir ao Commercio, como o algodão, tabaco, mamona, e mandubi para azeite, caffè, linho e canhamo para pannos e cordoaria, segundo o clima, e natureza do terreno.

31º Igualmente animará a criação do gado vaccum, cavallar, porcos, carneiros, e cabras que alem de lhes ministrarem alimento mais abundan-

te e nutritivo, podem com o andar do tempo ser vendidos para fóra. Para o que se lhes dará o exemplo criando-os elle mesmo, e aproveitando todo o producto do dito gado : será tambem conveniente que dê a principio do leite de suas vacas ás crianças, para que as mães conheçam as utilidades da sua multiplicação e conservação até para a criação de seus filhos; e aos adultos fará presente de alguns queijos e manteiga a que os hirá acostumando. Explicar-lhes-ha com razões sans e claras os proveitos que podem, e devem tirar do seu gado, não só para o melhor e mais certo sustento, mas tambem para Commercio, como disse. Deste modo diminuirá a dieta vegetal, e pouco propria á gente de trabalho, e com o mesmo fim, em vez de farinha, de pão, e de milho, que são pouco digeriveis e sadias, se introduzirá o uso de pão de milho ou de mistura com farinha de arrôz, de batatas, e carás, ou com trigo e centeio; pelo menos o uso do fubá ou farinha de milho não fermentada para pollenta, ou angú, ou para coscuz, pão de que usão geralmente os Arabes e negros da Costa da Africa, e que he muito nutritivo e sadio.

32º Aos que mostrarem desejos sinceros de criar alguns destes gados lhes ministrará o Missionario as cabeças necessarias, com tanto que primeiro fação curraés e potreiros com ranchos secos para se abrigarem de noite das feras e das injurias do tempo. Ensinar-lhes-há a tozar a lã das Ovelhas, a mugir o leite, e a tirar partido de toda a sua criação.

33º Alem destes meios, procurará por todos os outros possiveis, excitar-lhes desejos fortes de novos gozos e commodidade da vida social, tratando por esta razão com mais consideração e respeito aquelles Indios, que procurarem vestir-se melhor, e ter suas casas mais commodas e aceadas; e d'entre estes se escolherão os Maioraes, e Camaristas da Aldêa. Aos que forem desleixados e mal aceados, o Parocho como o Maioral da Aldêa castigará policialmente, ou lhes imporá certa coima pecuniaria, que entrará para a caixa pia de economia da Aldêa.

34º Como succede muitas vezes que as Indias dão leite a seus filhos por seis e sete annos, cuja lactação prolongada, alem de fazer frouxas e pouco sadias as crianças, tem tambem o inconveniente de diminuir a procreação por todo o tempo da lactação, o Missionario vigiará que as crianças não mamem por mais de dois annos, quando muito.

35º Como as bexigas são o maior flagello dos Indios bravos, os Missionarios deverão ser instruidos na vaccinação, innoculando todos os Indios que se forem aldeando; e cuidarão em vedar toda a introdução de bexigas naturaes nas Aldêas; e no caso que estas se manifestem, se deverá separar os bexigentos para huma casa de Enfermaria arredada da Aldêa, em Sitio próprio e sadio, onde os doentes sejam tratados por pessoas já vaccinadas. O mesmo cuidado haverá em evitar todas as molestias contagiosas, mormente as de pelle como sarnas, mal de S. Lazaro, etc.

36º Procurarão os Missionarios estabelecer relações entre as differentes Aldêas de Indios e Povoações de Brancos, não só para se socorrerem mutuamente em caso de desordens e levantamentos, mas igualmente para a saca de generos comestiveis e outros, de humas Povoações para outras, assim para Commercio, como em caso de carestia, ou escassez de viveres. Este objecto deve ser muito recommendado ao Governos Provinciales, que o devem promover até com sacrificios do Thesouro Publico.

37º Será util para promover as compras e vendas entre os Indios e os Brancos, que haja nas Aldêas dias certos e determinados de mercados ou feiras, as quaes serão vigiadas pelo Maioral e Parocho, para se evitar que os Indios ainda buçaes não sejam enganados pelos Brancos nas suas compras e vendas. Não convem outrossim que nas Aldêas novas haja communicações desregradas entre a nossa gente e os Indios, donde nascem mil abusos e immoralidades. Se os nossos apezar da policia enganarem aos Indios, e lhes prejudicarem com lezão enorme, o Parocho e Maioral depois de tomarem conhecimento summario e verbal do caso, suspenderão semelhantes contractos, e darão parte ás Justiças das terras d'onde forem os enganadores para que pelos meios legaes procedão no que fôr de justiça.

38º Quando estes Indios contratarem com a nossa gente para lhes darem tantos dias de trabalho por certo jornal ou vestuário, para ser valido este ajuste deve ser com approvação do Parocho e Maioral da Aldêa, do que se passará por escripto contracto, para que se possão obrigar as partes a seu pleno cumprimento ; e será bom outro sim, que semelhantes contractos sejam por limitado tempo, fazendo-lhes conhecer os males a que ficão expos-

tos na sua longa ausencia suas mulheres e filhos, e quanto lhes será melhor plantarem e colherem elles mesmos para si do que para outros.

39^o Nas Aldêas, em cuja visinhança houver animaes ferozes ou formigas damninhas se estabelecerá hum premio pecuniario para qualquer que matar hum desses animaes ferozes, ou tirar um formigueiro.

40^o Como em todas as Sociedades não possa haver felicidade e progresso, sem que a industria seja animada, e recompensada, e os crimes castigados e prevenidos, os Missionarios e Justiças visinhas vigiarão e se darão as mãos para que os crimes e desordens dos Indios não fiquem impunes, e logo que o Maioral e Missionario da Aldêa precisar para prender o culpado de ajuda e socorro, recorrerá aos Commandantes dos Presidios, ou ás Justiças visinhas, tendo-lhes formado culpa summaria.

41^o Quando as necessidades publicas exigirem o emprego de braços Indianos, estes serão entregues a quem tiver direito da requisição, procedendo-se por turnos, segundo as listas exactas que deve haver na Aldêa, regulando-se com justiça o tempo dos seus serviços e seus jornaes para lhes ser indefectivelmente pagos.

42^o O Missionario ou Parocho de qualquer Aldêa nova deverá fazer huma lista nominal, por familias e idades, de todos os Indios ali estabelecidos, notando nella o seu character e a sua industria e aptidão, e esta lista hirá augmentando á proporção que fôr crescendo a Aldêa com novos colonos. Nestas listas se declarará as quantidades, e qualidades das terras cultivadas por cada familia, como igualmente se notarão todas as obras de industria fabril de cada huma das mesmas familias. No fim de cada anno se remetterá uma Tabella exacta ao Tribunal Provincial encarregado, como diremos, do Governo de todas as Missões e Aldêas de Indios da Provincia.

43^o Debalde se mandarão executar estas e outras disposições se não houver hum corpo ou Tribunal Superior, que vigie sobre a administração assim Ecclesiastica como Civil de todas as Aldêas de cada Provincia : por tanto em cada huma dellas, em que houver Indios bravos que cathequizar e civilisar, haverá um Tribunal Conservador dos Indios composto do Presidente do Governo Provincial, do Bispo, do Magistrado Civil de maior alçada da

Capital, de hum Secretario, e dos Officiaes papelistas necessarios, que serão pagos pela Caixa geral do producto das rendas das terras vagas, e de outros redditos extraordinarios que nella deverem entrar.

44^o Este Tribunal terá a seu cargo : 1^o receber as contas e participações do estado de cada huma da Aldêas, que serão remetidas e assignadas pelo Parocho e Maioral da Aldêa com as listas nominaes de que falla o § 42. 2^o Ouvirá e responderá as representações dos mesmos Missionarios e Maioraes, e das Justiças territoriais em negocios concernentes aos Indios e Aldêas. 3^o Despachará todos os requerimentos das partes queixosas que a elle recorrerem. 4^o Protegerá os Indios contra as vexações das Justiças territoriaes e Capitães-Móres. 5^o Dará todas as providencias necessarias e novas que requerer o augmento da civilização dos mesmos Indios. 6^o Procurará com o andar do tempo, e nas Aldêas já civilizadas, introduzir Brancos e mulatos morigerados para misturar as raças, ligar os interesses reciprocos dos Indios com a nossa gente, e fazer delles todos hum só corpo da Nação, mais forte, instruida, e emprehendedora, e destas Aldêas assim amalgamadas hirá convertendo algumas em Villas como ordena a Ley já citada de 1755. 7^o para que os Indios bravos que se vem aldêar por qualquer motivo insignificante ou caprixo, não abalem outra vez para o matto, e achem nelle escondrijos, procurará por todos os meios possiveis que este Plano de civilização seja geral e simultaneo por toda a Provincia quando menos, ordenando entradas continuas de Bandeiras, que explorem os mattos e Campos, pacifiquem as nações nossas inimigas e continuamente tragão Indios bravos para as novas Povoações. 8^o Para estirpar a apathia habitual dos Indios e influir-lhes novos brios, mandará formar Companhias cívicas com fardamento accomodado ao clima e custumes dos mesmos Indios, que nos Dias Santos fação os seus exercicios no pateo da Aldêa, e se vão assim acostumando á subordinação militar, e sirvão para policia das mesmas Aldêas e Dsitricitos. 9^o Cuidará quanto antes, que os rapazes Indios que tiverem mostrado mais talentos, e instrução nas eschololas menores das Aldêas, venhão frequentar as Aulas de latim, e outras de gymnasio de Sciencias uteis, que deve haver em cada Capital das Provincias, os quaes serão sustentados como Pensionarios do Estado.

10^a Dos que tiverem mais progressos nas Aulas, e tiverem mostrado melhor comportamento, escolherá os Maiores e Chefes Militares, não só para as Aldêas dos Indios, mas tambem com o andar do tempo para as povoações Brasileiras, tendo-se muito em vista favorecer em iguaes circumnstancias os de Origem Indiana, para se acabarem de huma vez preoccupações anti-sociaes e injustas. 11^a Igualmente fará ordenar d'entre os Alumnos os que tiverem mais vocação para o Estado Ecclesiastico, que entrarão no collegio ou Congregação dos Missionarios, e em outros beneficios da Igreja. 12^a Finalmente todos os annos remetterá huma Conta circumstanciada do Estado Ecclesiastico e Economico de todas as Aldêas da Provincia, e requererá, se preciso for, novas modificações ou ampliações ao Regimento geral para a cathequização e civilização dos Indios, que deve quanto antes formar o Poder Legislativo.

Tenho apontado todos os meios que me parecem mais convenientes e adoptados para a civilização e prosperidade futura dos miseraveis Indios, para que tanto devemos concorrer, até por utilidade nossa, como Cidadãos, e como Chistãos. Permitta o Céu que estes meus toscos, e rapidos apontamentos possam ser aproveitados, corrigidos, e emendados pela Sabedoria da Assembléa Geral Constituinte, como ardentemente desejo.

Rio de Janeiro, 1^o de Junho de 1823.

José Bonifacio de Andrada e Silva.

Créditos das figuras

- p. 175: Figura 1 – Museu Paulista, São Paulo, Brasil. p. 178: Figura 2 – Museu Paulista, São Paulo, Brasil. p. 178: Figura 3 – Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro, Brasil. p. 179: Figura 4 – Museu Paulista, São Paulo, Brasil. p. 180: Figura 5 – Assembleia Legislativa, Rio de Janeiro, Brasil. p. 184: Figuras 6 e 7 – Reprodução de: Pedro Pereira da Silva Costa. *José Bonifácio*, São Paulo, Editora 3, 1974, pp. 28-29 (A Vida dos Grandes Brasileiros, 2). p. 188: Figura 8 – Museu Casa Padre Toledo, Tiradentes, Brasil. p. 189: Figura 9 – Reprodução de: Sérgio Corrêa da Costa, *As Quatro Coroas de D. Pedro I*, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 63. p. 192: Figura 10 – Reprodução de: Jean-Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil, ou séjour d'un artiste français au Brésil*, Paris, Firmin Didot, 1834, vol. 1. p. 194: Figura 11 – Museu Paulista, São Paulo, Brasil. p. 195: Figura 12 – Pinacoteca de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Bolivia: mundo indígena y autonomías regionales

CARLOS DIEGO MESA GISBERT¹

En Bolivia se produjo a lo largo de nuestra historia republicana una gran tensión entre dos lecturas que, apoyadas en la aplicación práctica de modelos que se hicieron realidad en nuestra América, planteaban una variante basada en la supuesta o real fragilidad de la consolidación de la nación boliviana.

Al haber elegido los padres de la Independencia un camino separado de Lima y Buenos Aires y, en el contexto de la compleja situación geopolítica del proyecto bolivariano, haber recibido el sorpresivo respaldo del Gran Mariscal de Ayacucho, Antonio José de Sucre (1795-1830), que convenció al Libertador, Simón Bolívar (1783-1830), de permitir que Charcas decidiese su destino por sí misma, surgió el nuevo país de modo relativamente inesperado.

Varias razones, no la menos importante nuestra ubicación geográfica y el predominio del trapecio andino, formado por las ciudades de La Paz, Oruro, Potosí, Sucre y Cochabamba, todas por encima de los 2 500 metros sobre el nivel del mar, generaron muchas dudas sobre nuestro futuro. Los problemas de frontera traducidos en varias guerras internacionales y la imposibilidad de mantener la heredad con la que nacimos en 1825 demostraron la gran dificultad del ejercicio de su soberanía geográfica y demográfica efectivas. Algo más de un siglo después de haber nacido a la vida independiente, sostuvimos una cruenta guerra de tres años con Pa-

1. Historiador, cineasta, periodista y político boliviano. Ocupó el cargo de presidente de Bolivia (2003-2005). Fue también vicepresidente de Bolivia en el gobierno del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (2002-2003).

raguay, lo que confirmó no solo los problemas de consolidación de nuestras fronteras sino la fragilidad de nuestra capacidad de respuesta ante el desafío de hacer congruente el espacio geográfico de la nación con las posibilidades objetivas de dominarlo.

Por otra parte, estuvo claro desde muy temprano que las naciones vecinas, sobre todo las más poderosas en el contexto continental, asumieron que Bolivia era una creación artificial, poco cohesionada y sin las condiciones necesarias para pervivir en el tiempo. La tesis de absorber el país ha mantenido vigencia durante mucho tiempo, sea “devolviéndolo” a su raíz original, el Perú, sea “recomponiendo” la vocación natural de cada una de las cuencas (Pacífico, Amazonas, Plata) que constituyeron Bolivia por la vía de la absorción a sus “ejes naturales originales”.

La larga secuela de conflictos y tratados de límites que atravesaron el siglo XIX y buena parte del XX prueba esa realidad. Nada que otras naciones latinoamericanas no hubieran vivido, pero con una diferencia: la ya mencionada del lugar estratégico del país, el famoso criterio del “Estado tapón”, enfrentado al hecho de que ese rol no podía ser cumplido por este no estar cohesionado, dada la particular forma de su creación.

El siglo XIX: el debate histórico sobre el federalismo

Ese contexto permite entender mejor la contraposición radical de posturas entre unitarios y federales. La lógica de los unitarios no era solo el centralismo, primero encarnado en el sur, Chuquisaca-Potosí, y luego en el norte, La Paz; era algo mucho más complejo. La teoría de quienes defendían la idea del país unitario se apoyaba en la experiencia histórica de la República.

El año de 1841, como fecha de consolidación definitiva de nuestra independencia tras el triunfo en la Batalla de Ingavi, tenía un carácter simbólico pero a la vez evidenciaba el riesgo de la desmembración. Se construyó como premisa la idea de que nuestros vecinos estaban ávidos de cercenar nuestro territorio. De algún modo estaba en el sustrato de ese pensamiento una percepción elitista que creía en la incapacidad de la

población indígena (abrumadoramente mayoritaria en esos años) de asumir la idea de nación. Por otra parte, hasta la mitad del siglo xx, la preeminencia andina tanto demográfica como política y económica colocaba a esas elites en una difícil situación. Un país geográficamente gigantesco sobre el que no había verdadero dominio. Las tendencias “naturales” eran centrífugas desde dentro y proclives a la fragmentación desde fuera, dada la avidez de nuestros vecinos, cuatro de ellos más poderosos que Bolivia. Irónicamente, el más débil, Paraguay, resolvió militarmente a su favor sus diferencias territoriales con Bolivia. Por eso, para buena parte de los políticos de la época, el federalismo era un anatema sobre la base de que llevarlo adelante era facilitar esas tendencias a la dispersión.

La famosa Asamblea Constituyente (Convención Nacional) de 1871, que dio lugar a nuestra novena Constitución, fue el primer escenario histórico en el que se debatió con intensidad la forma política de organización del Estado. Lucas Mendoza de la Tapia (1811-1872) fue el adalid del federalismo. Evaristo Valle (1873-1951) defendió el centralismo unitario sobre la idea de que un país pobre y casi en bancarrota ¿qué es lo que podía descentralizar? Bolivia no había enfrentado entonces ninguna pérdida territorial significativa y no se había firmado ningún tratado que lesionara seriamente nuestro territorio (como ocurriría a partir de 1866). Los argumentos de Lucas Mendoza de la Tapia eran, por contraste, los que luego dieron lugar al fortalecimiento de la idea federal, la necesidad de la independencia del poder comunal y la descentralización de las rentas. Desde el este de nuestra geografía surgió la propuesta del socialista utópico Andrés Ibañez (1844-1877). Con la premisa del igualitarismo, marcó un hito simbólico, incluyendo dentro de ese ideario el federalismo de los artesanos y también el fortalecimiento del municipio local como respuesta a los desafíos de una nueva sociedad.

Ambos ideólogos federalistas comprendieron que la debilidad intrínseca de un Estado unitario centralizado era –entre otras muchas– que impedía algo fundamental, el fortalecimiento de las regiones como centinelas de nuestra soberanía. Entonces, la teoría de que un manejo descentralizado de los recursos ayudaba a la eficiencia de gestión no era el argumento más poderoso como lo fue a partir del Memorando de Santa

Cruz de 1904, que apelaba directamente al olvido flagrante que hacía el Estado de Santa Cruz y a la lógica de articular la nación solo desde los Andes mirando al Pacífico y olvidando los llanos. Mendoza fue un visionario en tanto se percató muy rápidamente de que iniciativas como la asumida por el presidente José Ballivián Seguro (1805-1852) al crear el departamento del Beni, eran la única respuesta sensata y real de preservación de Bolivia. Quienes se opusieron a la propuesta federal estaban anclados en la idea de la centralidad como eje cohesionador. Es interesante anotar que, paradójicamente, el impulsor del salto autonómico más significativo en el siglo xx, Gonzalo Sánchez de Lozada Bustamente, defendía de modo radical la idea de que el paso a la autonomía municipal y la descentralización administrativa departamental sin autonomías era lo más lejos que un Estado débil y “centrífugo” como Bolivia se podía permitir.

La tesis autonomista-federalista se fortaleció y profundizó en tanto el crecimiento de las poblaciones “periféricas” marcó el surgimiento de elites intelectuales conscientes de que el andinocentrismo postergaba inevitablemente al resto de una nación desvertebrada. Aquí cabe una reflexión: no se trató solamente de una vocación centralista y prescindente de las regiones desde el Estado. Durante todo el siglo xix y la primera mitad del xx, los diferentes gobiernos hicieron esfuerzos por propiciar trabajos de exploración, investigación y penetración en el norte, este y sur del país. No se puede dejar de lado la constatación de que la pobreza crónica del erario, la gravitación decisiva de la minería andina y las condiciones de extrema dificultad geográfica que dividen físicamente el oriente del occidente son atenuantes para lo que en una mirada superficial parece ser solamente un descuido de los diferentes gobiernos o, peor que eso, una política deliberada de exclusión que no fue tal.

El siglo xx: autonomía y federalismo, el embrión de las autonomías indígenas

La Guerra Federal de 1899 es, en ese contexto, un contrasentido, pero no tanto si miramos a los protagonistas. La Paz propuso la federalización para

arrebatarle el poder político al sur que ya había perdido la preeminencia económica por la caída de la plata. Es cierto que en sus filas había federalistas convencidos, pero a la hora de la verdad, conseguido el triunfo, no había mucho que discutir, el botín de guerra había sido la consolidación definitiva de los Poderes Ejecutivo y Legislativo, con sede en La Paz. Pero se trata de un magnífico ejemplo de cómo las razones profundas que acompañaron a los federalistas contrastaron con la respuesta pragmática de quienes querían un nuevo eje de poder. A la vez, es el caso de José Manuel Pando (1849-1917), se comprendían los riesgos (verdaderos o supuestos) de un salto de esa magnitud tras una contienda sangrienta con un saldo de más de mil muertos, que dejó profundas heridas abiertas en el país, particularmente entre la debilitada capital y la poderosa urbe altiplánica. Heridas que, como se pudo comprobar, no se habían cerrado ni siquiera en pleno siglo XXI. La prudencia de José Manuel Pando frente a la vehemencia de los liberales federalistas —que los había—, como Federico Diez de Medina (1839-1904), Abel Iturralde Palacios (1869-1935) y Eufronio Viscarra (1858-1911), tiene un sentido siempre anclado en la obsesión fundamental de la unidad como bien mayor sobre cualquier otro. ¿Cómo se enlaza en ese escenario Pablo Zárate (el cacique Willka, 1850-1903) y el gran levantamiento indígena nacional? Fue en realidad un proyecto histórico de creación de un espacio propio “no boliviano” de construcción de autonomía y, más que eso, de una independencia indígena reivindicando la propiedad ancestral de la tierra.

Son innumerables los proyectos para el desarrollo del país en las tierras bajas desde tiempos coloniales (piénsese en las misiones jesuíticas). Uno de los más notables fue el Bolivian Syndicate (1902) impulsado por el gobierno de José Manuel Pando ante la idea de Félix Avelino Aramayo Vega (1846-1929) de dotar grandes extensiones de tierras en territorios de colonias a inversionistas extranjeros gracia al auge de la goma. Irónicamente, tal propuesta devino en la Guerra del Acre y la pérdida de un inmenso territorio en el norte.

Siguieron las propuestas de Simón Iturri Patiño (1860-1947) de construir un ferrocarril en la zona del Isiboro-Sécure, exactamente en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isidoro-Sécure (Tipnis). Las ofertas

que se hicieron de dotar tierras gratuitas en zonas tropicales a eventuales inmigrantes extranjeros no prosperaron por las condiciones terribles de incomunicación y la presencia de enfermedades endémicas para las que entonces no había casi opciones médicas (salvo la quinina). La política de migración fue una obsesión del Estado hasta bien avanzados los años 1970. Los asentamientos japoneses y menonitas en Santa Cruz en ese tiempo son un buen ejemplo de ello.

En 1931, el primer referendo de la historia aprobó el camino a la descentralización administrativa con pocos efectos prácticos en una sociedad pequeña y muy concentrada en centros urbanos también reducidos con una administración estatal relativamente limitada y poco cualificada.

La ley de 15 de julio de 1938, promulgada por el general Germán Busch Becerra (1904-1939), es quizás el verdadero punto de partida de las luchas autonómicas cruceñas y de la línea autonomista que triunfó en 2006. El decreto que reconocía regalías específicas para el departamento de Santa Cruz por la producción de petróleo (el primer pozo petrolero del país comenzó a producir en Camiri) estableció de hecho la descentralización de fondos a una región por la explotación y producción de un recurso natural generado en ese departamento. Esa palanca marcó una lógica doble, la parcelación de los ingresos estatales y el concepto de “derecho adquirido” de dinero descentralizado. Por un lado, la idea correcta de apoyar el desarrollo de regiones periféricas hasta entonces; por el otro, un tipo de descentralización inflexible y tendiente a la parcelación sin equilibrios entre áreas más o menos favorecidas que solo se apreció cuando el proyecto descentralizador tomó un carácter nacional.

Pero quizás el primer esfuerzo importante desde el Estado para llevar adelante una verdadera articulación que permitiera por fin romper la “frontera” andina fue el Plan Bohan, presentado en el gobierno de Enrique Peñaranda (1892-1969) en 1942, que fue la línea maestra para la aplicación de una política de ampliación de la frontera agrícola, diversificación económica y, sobre todo, vertebración a través de la primera carretera asfaltada del país, la ruta Cochabamba-Santa Cruz inaugurada en 1954, y la construcción del ferrocarril Santa Cruz-Corumbá, que abrió por primera vez una frontera boliviana con articulación de infraestructura de trans-

porte y movimiento económico mirando al Atlántico. El Plan Bohan fue ejecutado y ampliado en el período de la Revolución Nacional a partir de la estrategia presentada en 1955.

Pero en ese escenario y a efectos de la importancia de lo indígena para las autonomías, debemos subrayar la trascendencia del Voto Universal (1952), de la Reforma Agraria (1954) y del Código de la Educación (1955), que marcaron un nuevo momento histórico para Bolivia y para el mundo indígena, respondiendo a los movimientos rebeldes de 1899, 1921 y 1947. Avances que se enlazarían de manera incontrastable con el surgimiento de las ideas de creación de autonomías indígenas.

En 1959, las movilizaciones cívicas cruceñas lideradas por mujeres de la clase media acomodada, y en particular por el dirigente cívico Melchor Pinto Parada (1903-1982), generaron una confrontación irreversible con el Estado central que se apoyaba más que nunca en el centralismo más fuerte, a partir del proyecto nacional del 1952. La ley de 21 de diciembre de 1959, arrancada por los cívicos orientales, marcó el comienzo del retroceso del Estado ante las regiones, ratificando la entrega de las regalías petroleras de la Ley de Busch (1938). En realidad, esas luchas marcaron un punto de no retorno. Exactamente cincuenta años después de ese episodio, la Constitución reconoció de manera inequívoca las autonomías y transformó la nación de unitaria centralista en unitaria de autonomías.

El Manifiesto de Tiahuanaco de 1973 y la creación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en 1979, son dos hitos históricos en la consolidación de la fortaleza y las reivindicaciones de los indígenas quechuas y aimaras de los Andes. El desarrollo teórico indianista, desde Fausto Reinaga (1906-1994) en los años 1940 y 1950 hasta el surgimiento del Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), fue modelando varias de las ideas que se consagraron en la Constitución que reconoció las autonomías indígenas.

La marcha indígena por el territorio y la dignidad de 1990 marcó a su vez un punto de inflexión en la relación entre Estado y mundo indígena de los llanos. La incorporación de los “salvajes” y “bárbaros” del Estado oligárquico y de los olvidados del Estado revolucionario se hizo realidad

en el contexto de su propia movilización y su autoconciencia. En 1991, en ese camino que –hoy se puede apreciar– fue parte de un largo proceso, el Estado suscribió el Convenio n. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los Pueblos Indígenas y Tribales (1989), que reconocía el derecho colectivo de esos pueblos.

Entre 1994 y 1996 se dio lugar probablemente el avance más significativo de toda nuestra historia en el camino hacia la descentralización y las autonomías al aprobarse la Ley de Participación Popular, de 1994, un instrumento verdaderamente revolucionario en tanto creó los municipios territorializados, les asignó de modo directo un porcentaje muy significativo de los ingresos del Tesoro General de la Nación (TGN) (20%), estableció los mecanismos de jurisdicción y elección por voto popular de sus autoridades y creó el concepto jurídico de autonomías con responsabilidades y competencias específicas. Fue también el embrión de las autonomías indígenas y el puente a las mancomunidades municipales. Ese gigantesco avance se complementó, en 1996, con la creación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) –resultado de la marcha de 1990– y la Ley Inra, que reconoció por primera vez desde el Estado de la propiedad comunitaria en los Andes. Sin la participación popular, la construcción del tejido autonómico del país en el período 2004-2010 sería simplemente impensable.

El siglo xxi: las autonomías como parte medular de la agenda del país

La crisis política de 2003 precedida por una nueva marcha indígena de los llanos que demandaba la realización de una Asamblea Constituyente devino en la llamada Agenda de Octubre que fue tomada como programa de gobierno y hecha realidad en la Reforma Constitucional de 2004, la cual incorporó la Asamblea Constituyente, el referendo en tres niveles jurisdiccionales y el fin del monopolio de los partidos a favor de pueblos indígenas y agrupaciones ciudadanas.

El impulso a las autonomías se hizo en la primera mitad de 2005 a través de la convocatoria a elección directa de prefectos y referendo autonómico. En un contexto de tensiones Estado-región, las elites de poder de Santa

Cruz promovieron el primer gran cabildo departamental en enero de ese año para evitar que el gobierno tomara para sí las banderas autonómicas, que en el período 2000-2005 habían sido enarboladas con mucha fuerza por esa región.

Ese largo proceso histórico culminó con la elección de prefectos en diciembre de 2005 y los dos referendos autonómicos de 2006 y 2009, los cuales transformaron al país en un Estado unitario de autonomías. La lógica centralista del gobierno de Evo Morales tuvo que rendirse ante el impulso autonomista del norte, este y sur de Bolivia. Esa tensión generó otra de las severas crisis políticas que enfrentaron a Bolivia. En 2008, las regiones pretendieron la imposición de su visión frente al Estado y estuvieron a punto de desestabilizarlo. Los hechos de sangre de José Manuel Pando (en octubre) terminaron por decantar la consolidación del poder político de Evo Morales y su proyecto histórico. Ese impulso fue incorporado con claridad en la Constitución promulgada en 2009, aunque severamente atenuado en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, promulgada el 19 de julio de 2010, que restringe de modo significativo el espíritu y las potestades de las regiones.

Constitución y autonomías

El desarrollo político-jurídico del período 2003-2009 no podría comprenderse sin el contexto histórico previo, que explica los caminos que el país encaró en el pasado, los debates, las propuestas, los encuentros y los desencuentros sobre la cuestión autonómica que tuvo su momento de ruptura más dramático en la Guerra Federal de 1899. Es en ese largo período en el que se forjaron las diferentes ideas de autonomía hoy vigentes.

Como veremos, la Constitución de 2009 es, en muchos sentidos, por un lado, una respuesta histórica a las demandas desde las regiones y desde el mundo indígena; pero, por otro lado, su concreción está a caballo entre el maximalismo de los sectores demandantes y del propio Estado, y el realismo de la negociación como producto de una nueva crisis violenta, esta vez en 2008, cuando teóricamente la propuesta de cambio encarnada

por Evo Morales era ya una realidad, pero en la práctica se tambaleó en medios de las tensiones del propio cambio.

Es por eso indispensable hacer algunas consideraciones sobre los temas constitucionales que fueron fundamentales para la redacción de la nueva Carta Magna en torno a las autonomías, y también explicar el complejo entramado 2006-2009, en el que se explicitaron las fuertes tensiones políticas, sociales, regionales y culturales en las que se debatió Bolivia para resolver dos cuestiones esenciales: lo indígena y lo autonómico.

En su artículo 1º, en lo que se refiere a la cuestión de las autonomías, la nueva Constitución de 2009 define al país como un Estado unitario, plurinacional, comunitario, intercultural, descentralizado y con autonomías (entre las once definiciones que lo caracterizan). El primer elemento que debe destacarse es la opción por las autonomías en vez del federalismo. ¿Por qué ese camino y en qué medida uno de ellos es, o no, muy diferente del otro?

Un rasgo de la opción autonómica es que en Bolivia el proceso se generó a partir de un Estado constituido, no fue el producto de la decisión de estados soberanos distintos que optaron de mutuo acuerdo y en base a un texto común que compartían, por federarse bajo un paraguas mayor, una Constitución supraestatal pero manteniendo competencias privativas y Constituciones locales en cada uno de esos estados, con competencias en los tres ámbitos, Ejecutivo, Legislativo y Judicial, que no se contrapongan a la Constitución federal.

El camino autonómico boliviano tomó el modelo español de modo general, aunque la particularidad española de los fueros históricos de algunas regiones (Cataluña y País Vasco) que explican el modelo escogido, su carácter progresivo y su construcción en tiempos y velocidades diferentes, no tiene relación con la situación boliviana, cuyo elemento novedoso, por el contrario, está referido a las llamadas Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos (NPIOC), aspecto que es sin duda el más original y singular de la propuesta autonómica del país en comparación con experiencias federales, autonómicas y descentralizadoras de otros estados.

La lógica boliviana estuvo y está aún condicionada por un aspecto que es crucial para entender las autonomías en la Constitución. Se trata

del hecho de que el gobierno, al que le tocó ejecutar el proyecto autonómico reivindicado históricamente e impulsado a partir de 2003, no contemplaba en su concepción un modelo autonómico global, ya que por su naturaleza creía en el centralismo (inspirado en el “centralismo democrático” de origen marxista). El modelo estatal de la nueva Constitución sigue teniendo como referencia el proceso de 1952. Su objetivo es el control total del poder para llevar adelante transformaciones de largo plazo que, una vez conseguidas, se mantengan por largo tiempo. Eso implica la concentración del poder y modalidades heterodoxas de ejercicio democrático que garanticen una reproducción indefinida en el mando por quienes lo ejercen hoy.

No hay una diferencia sustancial entre un Estado de autonomías y el federalismo en cuanto a la filosofía de la descentralización. Pero el salto de un mecanismo al otro en el caso de Bolivia, y por las razones anotadas en la contextualización histórica, plantea algo evidente. La aplicación plena del modelo autonómico es indispensable antes de considerar un eventual salto al federalismo. Este pasa, en efecto, por redefinir las competencias privativas del Estado central frente a los estados federados, lo que marca sin duda un crecimiento de las posibilidades de autogestión autonómica. La cuestión de la administración del uso de la fuerza, la posibilidad de establecer una tercera prerrogativa como la judicial en manos de las autonomías departamentales, una precisión mayor en cuanto a las posibilidades del cobro de impuestos más allá de lo aceptado por el proceso autonómico son algunos de los elementos que muestran la naturaleza de las diferencias entre un camino y otro.

Constitución y autonomías indígenas

El proceso de cambio, que se dio tras el colapso de 2003 y que se cristalizó en 2006, es inexplicable sin las profundas transformaciones del período 1993-1997. ¿Cuál era la premisa de ese momento? La Constitución de 1967 en lo tocante a sus dos primeras partes, “La Persona como Miembro del Estado” y el “Estado Boliviano”, había llegado al punto más alto en

cuanto al reconocimiento de los derechos y deberes ciudadanos y en cuanto a su forma republicana. Se partía de una premisa que entonces parecía incuestionable, dado que la Carta Magna reconocía de modo universal los derechos individuales, reconocía implícitamente los derechos de los indígenas. Serían las leyes específicas las que establecerían la aplicación de los derechos de los indígenas. Así se actuó y esas nuevas leyes propugnaron el bilingüismo, reconocieron la propiedad comunitaria de la tierra en los Andes, removiendo la lógica única de propiedad individual del 1953, crearon las rcos y, lo más importante, crearon de hecho autonomías indígenas y sus mancomunidades, dado que al crearse más de trescientos municipios, algo más de un centenar de ellos por simple peso demográfico, fueron en los hechos autonomías indígenas.

Se sostiene hoy una presunción no solo injusta sino falsificadora del pasado al suponer que la Constitución de 2009 es una construcción ideológica nacida exclusivamente de la insurgencia de los movimientos populares del período 2000-2005. En realidad, fue un doble camino de toma de conciencia; el que siguió el Estado a partir de la Revolución y la comprensión de la complejidad cultural del 1994 y la insurgencia de sectores intelectuales del mundo andino y de los llanos que entendieron que no se podía continuar con poderes subrogados y delegados.

La naturaleza del problema de las elites en ese tema específico es que la estamentación de la sociedad colonial no se había querido o podido romper con el paso de los siglos. Los vasos comunicantes surgieron a partir del propio proceso de incorporación pos-1952. No se trata de una acción concreta, sino de un conjunto de hechos nacidos del reconocimiento de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales que el Estado establece por fin a mediados del siglo xx. Lo demás vino por gravitación. Cuando Evo Morales llegó a la presidencia, expresaba él mismo la realidad de una movilidad social imparabile.

La tercera etapa comenzó con la Reforma Constitucional de 2004, que incorporó la Asamblea Constituyente como la institución idónea para la reforma de esta, y la propuesta desde el Estado de una votación popular para elegir prefectos departamentales y la celebración de un referendo autonómico que se hizo realidad en 2006.

Los teóricos de la Constitución de 2009 modificaron el eje del razonamiento de lo multiétnico y pluricultural. En su concepción, era fundamental producir un quiebre con un concepto que una larga saga de antropólogos, sobre todo extranjeros –Xavier Albó y Tristán Platt, por ejemplo–, querían desterrar del imaginario nacional el término mestizo como una premisa anacrónica que mimetizaba la realidad. Es cierto que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) trabajó esa idea de manera consciente cuando cambió la palabra “indio” por “campesino”, reduciendo la posibilidad de una reivindicación de identidad, pero ese elemento –entre otros– no puede desconocer la evidencia de la fuerte mestización de la sociedad boliviana. Hay dos razones que explicaban esa sustitución, la premisa de la construcción del paradigma mestizo con una determinada carga ideológica, pero también la connotación peyorativa que el modelo colonial boliviano había dado a la palabra “indio”, más allá de su imprecisión de origen (las Indias Occidentales “descubiertas” por España).

El debate se encaró por la vía de la radicalidad. Esos antropólogos acuñaron la famosa pregunta del censo de 2001 sobre la autoidentificación que planteaba seis respuestas posibles sobre identidades indígenas (no las 36 que la Constitución acuñó ocho años después), añadiendo la estigmatizante opción “ninguna”, que sustituyó a la opción “mestizo”. Es evidente que el término “mestizo” es tan amplio y cómodo que hubiese ratificado una adscripción mayoritaria por varias razones, pero no lo es menos que la formulación inclinó la balanza e infló a un 62% la proporción de indígenas en el país de un modo, a nuestro entender, sesgado. El “ninguno” implica una autoidentificación por negación, lo que obviamente condicionó la respuesta. Pero lo más significativo fue la inclusión de una nueva categoría que en el siglo xx había generado situaciones de fragmentación y de enfrentamiento terrible en el mundo entero. Era muy difícil a partir de ese hecho evitar un énfasis étnico cultural cuando no francamente racial, en una sociedad aún acosada por sus taras, prejuicios y complejos racistas.

El proceso del 1994 y el censo del 2001 prepararon el terreno para lo que vendría y lo que de hecho ocurrió con una Constitución cuya redacción, como ya apuntamos, fue hecha por una elite intelectual radical, y no fue –como hoy se pretende– el producto del debate democrático

y plural de una Asamblea que se entrabó por la impresionante polarización en la que había caído Bolivia a partir del hundimiento del sistema político de 2003.

El camino escogido fue a contramano del propio proceso histórico político, social, económico y cultural del país. Mientras la sociedad estaba rompiendo por fin la estratificación brutal en la que había vivido por siglos, abriendo espacios de trasvase, estableciendo la incorporación progresiva de lo cholo y lo indígena a la cotidianidad y asumiendo como propias expresiones culturales que hasta entonces se habían dado la espalda, el texto que rige el acuerdo social impuesto por el nuevo momento político, irónicamente, profundizó las diferencias buscando romperlas. El modelo constitucional escogido fue el de los compartimentos estancos. Los derechos indígenas se marcaron de un modo tal que se rompió la idea de una ciudadanía igual para todos. La pluralidad se transformó en la diferencia radical. Bolivia está conformada por sociedades distintas cuya naturaleza tiene un origen diferente y cuyo curso debe ser diferente. Las NPIOC son distintas del resto de las llamadas “comunidades interculturales” (pasemos por alto el hecho de que toda comunidad humana es por definición intercultural), en tanto tiene una característica –arbitrariamente marcada como imperativa por la Constitución– que las otras comunidades no tienen, el haberse constituido como nación antes de 1535, año de la llegada de los españoles a Charcas. Dado que hay una negación del pasado entre 1535 y 2006, inevitablemente se establece una diferenciación cualitativa de la ciudadanía. Además, como ya subrayamos, la idea de mezclar de modo poco claro y sin diferenciaciones ni precisiones de definición inequívocas sujetos colectivos y sujetos individuales como componentes de la naciones bolivianas es otro elemento que hace más complejo aún el entramado constitucional.

El proceso autonómico debe entenderse en esa dimensión. La coincidencia histórica tiene una significación extraordinaria. La reivindicación autonómica desde las regiones se concretó como realidad en el mismo momento en que la reivindicación indígena encontró una de sus respuestas esenciales en la forma autonómica. En otras palabras, la autonomía departamental cerró un circuito estatal vinculado a la concepción global de

la nación boliviana como un Estado que requería la profundización de sus espacios de descentralización. En cambio, las tensiones ideológicas de lo indígena pasaron por varios momentos.

No poco importante es el hecho de que, en el período entre 1984 y 1992, se desarrolló un intenso debate entre los sectores más radicales del indigenismo que se cruzaron y en algún caso convergieron con el pensamiento marxista. Los Ayllus Rojos, creados por Felipe Quispe Huanca –El Mallku– en 1984, tomaron contacto con Ofensiva Roja de los hermanos Álvaro y Raúl García Linera y crearon el Ejército Guerrillero Túpac Katari, que entre junio de 1991 y octubre de 1992 ejecutó más de cuarenta atentados a torres de alta tensión, monumentos públicos, ductos de combustible, gasolineras y otros establecimientos, con un saldo de por lo menos cuatro muertos. Desde fines de los años 1970 surgieron organizaciones indianistas como el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), de Constantino Lima, de la que surgió Felipe Quispe, que al pasar por el terrorismo creó el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP). En la otra veta estuvo el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK) y el Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación (MRTKL) con los liderazgos de Genaro Flores y Víctor Hugo Cárdenas, cuyo paso por el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada lo alineó como representante del sector moderado del discurso indigenista (o según los indigenistas radicales, lo “entregó al neoliberalismo”). Buena parte de las premisas contrarias al llamado “bolivianismo” colocó como referente a Túpac Katari, porque de lo que se trataba era de destruir y romper con los “bolivianistas extracontinentales” que la nueva Constitución había incorporado en un genérico indescifrable y no había precisado.

Dada la presencia de Álvaro García Linera como vicepresidente y como uno de los ideólogos del nuevo Estado, la convergencia entre indigenismo y un pensamiento marxista, expresado en su caso como comunitarismo andino, ha llevado las cosas a un híbrido en el que los valores esencialistas del indigenismo perviven en el contexto de una Constitución de raíz liberal republicana y a la vez de tendencia socializante y estatista.

Ahora bien, la cuestión de las “dos repúblicas”, de hecho, fue una propuesta exitosa del Imperio colonial para imponer su visión durante tres

siglos. Una imposición que aceptaba la existencia del “otro” condicionada a reglas de dominación pero permeable a los citados vasos comunicantes, fuerza de trabajo, estructuras de poder político, aportes a la creación artística y algo fundamental (quizás el pilar mayor de todo el andamiaje), un claro sincretismo religioso bajo el paraguas del catolicismo.

Paradójicamente, la República (1825) heredó la sociedad compartimentada en rígidos estamentos, pero no la inteligente flexibilidad para conectar el mundo de las elites hispano-criollas con el de los indígenas, a través de los cacicazgos, que permitieron la existencia de puntos de contacto muy importantes. Esas líneas de comunicación se cortaron abruptamente. La vieja secuela de los levantamientos, iniciados por Manco Capac II, la cual estallará de modo dramático en el siglo XVIII con Túpac Amaru y Túpac Katari, tuvo un ritmo cíclico que solo se rompió en 1952.

La construcción de los proyectos históricos más relevantes de la nueva República, la República Liberal-Militarista (1825-1879), la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) y la República Oligárquica (1880-1936) mantuvieron esas estructuras sin tocar, quizás, por el contrario, profundizando las trincheras de separación entre ambas repúblicas y marcando una lógica —en ese caso también contraria a la política colonial española— de intentar armar una cohesión nacional imposible, la de la prescindencia de la incorporación de los indígenas como ciudadanos, pero sí por supuesto haciendo uso arbitrario y abusivo de sus brazos y sus espaldas para la producción agrícola y mineral. El objetivo era construir una identidad de lo boliviano con una mirada occidental, modernizadora y de progreso, lo indígena servía como un elemento complementario de colorido exotista. Esa intención no podía prosperar.

En el comienzo del siglo XX, el histórico debate intelectual entre Franz Tamayo (con la tesis del vitalismo indio y del mestizo como síntesis de poder físico e intelectual sobre el que se consolidaría Bolivia) y Alcides Arguedas (amargo retratista de una sociedad “enferma” por diversas razones en sus tres expresiones étnicas, el blanco, el mestizo y el indio) en torno a lo indígena demuestra la profundidad del problema no resuelto y las posiciones lacerantes que ambos pensadores revelaron en su crítica y defensa de la sociedad boliviana y el rol del indígena en ella.

Son ambos quienes perfilan de manera clara lo que sería el gran punto de discusión, la herida mayor del país, su relación conflictiva con la mayoría indígena y la necesidad de referir la identidad de modo imperativo a esa mayoría sin la cual era imposible una idea real de identidad boliviana. Era una incongruencia. ¿Nación? ¿Vista y vivida por quién? ¿Quién era uno y quién era el otro?

El indígena como un otro discriminado propuso en 1899 una respuesta diferente, una República de indígenas sobre el control de la tierra reivindicada de los ancestros prehispánicos, sin blancos ni mestizos. Esa era en última instancia la razón del levantamiento de Pablo Zárate Willka, esa había sido la idea de Túpac Katari en 1781, no la independencia que concretaron hispanos, criollos y mestizos en 1825. En ese sentido, no es posible, como se pretende ahora, enlazar el movimiento de 1781 con el de 1809-1825. Son propuestas diferentes con protagonistas distintos que buscaban un horizonte histórico distinto. En un caso, la recomposición de un pasado prehispánico idealizado (aunque Katari amaba vestirse de librea y peluca a la usanza del XVIII español); en el otro, la edificación de un Estado nación liberal sobre el modelo franco-norteamericano.

La ruptura de la concepción liberal-oligárquica históricamente suicida se dio evidentemente en 1952. El proyecto estatal del 1952 comenzó a romper los compartimentos estamentados, proceso que se profundizó progresivamente, muy especialmente en el período 1993-2005. Por eso, parece una incongruencia que el momento histórico estelar en el que se cierra el ciclo de la Revolución con la incorporación y el protagonismo definitivo de los indígenas en la vida nacional, el camino escogido sea la reposición de las dos repúblicas inventadas por la Corona española y, en particular, por el virrey Francisco de Toledo en el siglo XVI.

No solo es un anacronismo, es algo peor que eso, es el riesgo de condenar el proyecto a un estancamiento anclado en cubículos sellados sin contacto entre sí, o cuando menos en un escenario legal y práctico de inevitable polarización. Por eso, es un imperativo aliviar esa olla de presión haciendo modificaciones constitucionales que planteen respuestas racionales y consistentes en la lectura e interpretación de los derechos individuales y colectivos a partir de dos sujetos claramente diferenciados

jurídicamente y, lo que es más importante, en la vinculación a través de una confluencia entre esos derechos, especialmente en los dos sistemas de justicia, el ordinario y el de las NPIOC.

Política indigenista en México (1910-2012): un repaso de objetivos y acciones¹

MARÍA ANTONIETA GALLART NOCETTI²

Presentación

En este artículo reviso los antecedentes y los contextos que en la historia mexicana dieron lugar a políticas específicas que desde el Estado se han aplicado a la población indígena. Adopto un enfoque descriptivo de las bases que animaron los objetivos de esas políticas y su concreción en acciones. Por supuesto que en este espacio no es posible narrar todas las acciones, por lo que destaco algunas en cada período. En tantas décadas de esa historia, los cuestionamientos, las críticas y las oposiciones a esas acciones han estado presentes, en ocasiones con beligerancia, por lo que intento señalarlas de manera general.

De la lucha armada al establecimiento del primer modelo institucional especializado para el desarrollo de los indígenas de México (1910-1935)

El primer movimiento revolucionario del siglo xx en el continente americano fue la Revolución Mexicana. Fue un movimiento, iniciado en 1910,

1. Agradezco la valiosa colaboración de Cristina Henríquez Bremer para la elaboración de este artículo.
2. Antropóloga social por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México (UIA), con más de cuarenta años de ejercicio profesional en investigación básica y aplicada, así como en la formulación, operación y evaluación de políticas y programas públicos que inciden en el desarrollo cultural y social de indígenas y campesinos. Ha sido funcionaria pública en diversas instituciones gubernamentales. Desde 2012 coordina el Programa de Becas de Posgrado para Indígenas del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

que transformó profundamente las estructuras económico-sociales y sentó las bases para una nueva etapa de desarrollo. Por el carácter de las fuerzas que la promovieron y las reivindicaciones que la inspiraban, fue una revolución social, democrática, agraria y antiimperialista. Ese movimiento revolucionario generó una especie de modelo político y cultural que repercutió de diversas maneras en los países de América Latina.

En esos convulsos años se logró también un pacto para aprobar, en 1917, la primera Constitución social del naciente siglo. Coincidieron esos años también con la Primera Guerra Mundial en Europa y, a finales de 1917, con la toma del poder de los bolcheviques en Rusia.

En México de 1910 había 15 millones de habitantes, de los cuales 6 millones eran indígenas. El país era rural y prevalecía la concentración de la tierra y los latifundios. El 72% de la población vivía en y del campo, pero más de 90% de esa población no tenía ningún derecho de propiedad sobre la tierra que trabajaba. De acuerdo con Miguel León-Portilla y Alicia Mayer, los indígenas fueron los más dispuestos a incorporarse a la Revolución Mexicana para recuperar sus tierras y por la esperanza de mejorar sus condiciones de vida³.

Antes de que estallara la Revolución Mexicana, el descontento social era tal que algunos de los líderes de oposición habían tenido que emigrar a los Estados Unidos. Entre ellos Ricardo Flores Magón, quien expidió en 1906 en San Luis, Misuri, el Programa del Partido Liberal Mexicano y Manifiesto a la Nación⁴, en el cual se recogieron tanto las propuestas de reforma al sistema político como las primeras reivindicaciones sociales entre las cuales destacaba “La protección a la raza indígena”.

Cuando el presidente Porfirio Díaz, quien gobernaba desde 1876, se presentó nuevamente para contender en las elecciones y se reeligió, esta-

3. Miguel León-Portilla y Alicia Mayer (coords.), *Los Indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (Unam)/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah)/Fideicomiso Teixedor, 2010 (Historia Moderna y Contemporánea, 57).
4. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana y Partido Liberal Mexicano, *Ricardo Flores Magón: Programa del Partido Liberal y Manifiesto a la Nación*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM), 1992.

lló el conflicto. Francisco Madero, quien desde 1908 propugnaba por la sucesión presidencial, expidió desde el exilio el Plan de San Luis (1910), donde llamaba a la insurrección nacional, misma que dio inicio el 20 de noviembre de 1910. “Sufragio efectivo. No reelección” y “Justicia” fueron los postulados que animaron la movilización social. La insurrección maderista triunfó pronto y Porfirio Díaz dejó el poder, el presidente interino León de la Barra convocó a elecciones en las que Madero resultó vencedor y en 1911 asumió el poder.

En 1911 se expidió el decreto que establecía las escuelas de instrucción rudimentaria en toda la república mexicana. El objetivo de esas escuelas era enseñar principalmente a los individuos de “raza indígena” a hablar, leer y escribir en castellano y a ejecutar las operaciones fundamentales más usuales de la aritmética⁵.

La falta de cumplimiento a las promesas agrarias del Plan de San Luis dio lugar a que Emiliano Zapata, caudillo morelense, se alzara en armas y promulgara el Plan de Ayala (1911) —documento que pugnaba por la devolución de las tierras arrebatadas a los pueblos y la expropiación de los grandes monopolios a fin de otorgarlos y repartirlos entre pueblos y ciudadanos de México. En esa época se iniciaron los repartos militares de tierras y se expidió la Ley Agraria⁶.

El gobierno del presidente Francisco Madero fue breve y azaroso. En 1913 fue asesinado por Victoriano Huerta, quien tomó para sí la presidencia del país. El asesinato de Madero y la usurpación de Huerta desataron la guerra en todo el país y las disputas entre revolucionarios y la incertidumbre política duraron casi diez años. La lucha revolucionaria había creado condiciones y actitudes propicias para que el proceso de mestizaje tomara

5. Engracia Loyo, “La Educación de los Indígenas: Polémica en torno de la Ley de Escuelas de Instrucción Rudimentaria (1911-1917)”, en Margarita Moreno-Bonett e María del Refugio González (coords.), *La Génesis de los Derechos Humanos en México*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México (Unam), 2006, pp. 359-376, disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2289/24.pdf>, acceso en: 10 ene. 2018.
6. Con el propósito de retomar y dar respuestas a las demandas más sentidas de la sociedad, Venustiano Carranza expidió, el 6 de enero de 1915, la Ley Agraria, que recogía el aspecto nodal de la lucha zapatista al ordenar la restitución de tierras arrebatadas a los pueblos y estipuló la dotación para los pueblos que carecieran de tierra.

un ritmo acelerado, ya que puso en juego dos fuerzas de contrario signo: la primera llevó a la idealización del pasado indígena como reacción al extranjerismo porfirista; la segunda impulsó la modernización.

La realidad nacional de principios del siglo xx presentaba un México culturalmente dual; por un lado la población urbana generalmente descendiente de los colonizadores; por otro, la población campesina básicamente indígena.

En medio de la lucha se convocó al Congreso Constituyente a efecto de modificar la Constitución de 1857. La Revolución Mexicana había dado origen a un proyecto en el que las demandas revolucionarias se tornaron base legal para la modificación de las estructuras políticas y sociales del país⁷. Los constitucionalistas, que libraban una batalla político-ideológica con los caudillos, incorporan el tema agrario con las adiciones al Plan de Guadalupe, en 1914, que presenta Venustiano Carranza ante el Congreso Constituyente. Los constituyentes identificaron la educación como una de las prioridades nacionales y como uno de sus obstáculos señalaron la cantidad de lenguas y culturas del México rural.

La nueva Constitución se promulgó el 5 de febrero de 1917. En ella se incorporaron las libertades y los derechos de los ciudadanos, los ideales democráticos y federales de la de 1857 y las garantías sociales, entre las cuales destaca la reforma agraria⁸. Las reivindicaciones agrarias de la revolución de 1910 constituyeron la base de la primera política del Estado mexicano moderno hacia los indígenas, cuyas particularidades y procedimientos quedaron consagrados en el artículo 27 de la Constitución. La reforma agraria mexicana fue temprana en el contexto internacional. La segunda, en el siglo xx, solo precedida por la rusa.

7. Secretaría de Programación y Presupuesto (SPPE), *Antología de la Planeación en México (1917-1985)*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1985, p. 20 (vol. 1: *Primeros Intentos de Planeación [1917-1946]*).
8. A fines del siglo xx, y como resultado de la Reforma Agraria, 5 millones de mexicanos, 80% de la población económicamente activa en el sector agropecuario tenían acceso a la tierra con un título legal. Cifra que contrasta con el hecho de que a principios de siglo solo el 10% de esa población tenía acceso a la tierra. Ver Arturo Warman, *El Campo Mexicano en el Siglo xx*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2001, pp. 14 y 24 (Historia).

A partir de 1917, el gobierno inició la tarea de construir un aparato institucional que le permitiera desempeñar las atribuciones que le habían sido conferidas por la Constitución y que implicaban la transformación económica y social del México rural, donde prevalecía el analfabetismo y el desconocimiento del español⁹. En ese mismo año, Manuel Gamio creó la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento como área administrativa para generar y adquirir conocimientos científicos, sobre la base de la antropología, acerca de las características somáticas, culturales, lingüísticas, socioeconómicas, de ambiente físico y recursos de las poblaciones indígenas y de sus relaciones a efecto de introducir a esos grupos a la vida y cultura nacionales¹⁰.

En 1922, como previa de la reforma constitucional, el gobierno federal inició un programa global de extensión de los servicios educativos en las zonas rurales e indígenas. Ese programa reconocía que las condiciones económicas y culturales de esas zonas ameritaban un tipo de educación diferente al que se impartía en zonas urbanas¹¹. En 1923 se creó al interior de la Secretaría de Educación Pública (SEP) el Departamento de Educación y Cultura Indígenas (Deci), que se proponía atender a ese segmento de la población a través de las Casas del Pueblo, instituciones expresamente dirigidas a la población indígena. En palabras de Gonzalo Aguirre Beltrán, las Casas del Pueblo eran instituciones con fines magníficos pero inalcanzables debido a que los métodos que aplicaban levantaban una barrera casi infranqueable entre los maestros y las comunidades¹².

Ante la débil o nula respuesta de la población indígena, los apremios del programa educativo y debido a la presión de los campesinos de habla castellana para la apertura de escuelas, los esfuerzos dirigidos a consolidar

9. Secretaría de Programación y Presupuesto (SPP), *op. cit.*, 1985, p. 20.

10. Miguel León-Portilla, "Etnias Indígenas y Cultura Nacional Mestiza", *América Indígena*, vol. 39, n. 3, pp. 601-621, jul. 1979; *México Indígena*, número especial de aniversario, p. 112, dic. 1978, *INI 30 Años Después: Revisión Crítica*.

11. Alfonso Caso *et al.*, *Realidades y Proyectos: 16 Años de Trabajo*, Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista (INI), 1964, p. 31 (Memorias del Instituto Indigenista, 10).

12. Gonzalo Aguirre Beltrán *apud* Ramón Hernández López, *La Educación para los Pueblos Indígenas de México: Acción Educativa en las Áreas Indígenas*, Ciudad de México, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública (SEP), 2000, p. 18.

a las Casas del Pueblo como propuesta educativa diferenciada se desvían y concentran en el sector campesino y convierten las Casas del Pueblo en escuelas rurales y el Deci en el Departamento de Escuelas Rurales¹³.

En torno al tipo de educación que era necesaria para el México del siglo xx, Manuel Gamio, destacado antropólogo y pensador de la época, y José Vasconcelos, entonces secretario de Educación, sostuvieron una enconada discusión. Gamio proponía la instalación de programas integrales —antropológicos, sociales y económicos— para la educación en las regiones indígenas y Vasconcelos proponía la creación de un sistema educativo de modelo único, ya que se consideraba que no era pertinente diseñar programas especiales para los indígenas. Bajo ese supuesto, los niños indígenas estudiarían con los mismos métodos que los hijos de los mestizos y criollos.

En 1925, se fundaron las misiones culturales para entrenar a maestros rurales y convertirlos en agentes del cambio social. En 1926, las escuelas primarias de la SEP en las comunidades rurales ofrecían un programa de cuatro semestres; en 1927, este se amplió a seis semestres. Durante el primer año del programa ampliado, se hacía hincapié en la adquisición del castellano y la participación en actividades comunitarias como la cocina, la agricultura, la cría de gallinas y conejos, la apicultura y la carpintería. Los maestros debían evitar el uso de las lenguas indígenas en el aula, de acuerdo con la doctrina oficial conocida como el “método directo”. En las clases y en los libros de texto se empleaba la lengua castellana. En realidad, la prohibición oficial del uso de las lenguas indígenas fue un obstáculo para la transmisión del idioma y de la cultura nacional. La mayor parte de los estudiantes no pudo asimilar las lecciones, debido a la barrera lingüística y a las técnicas poco eficaces de enseñanza.

Durante los años que van de 1917 a 1934, se elaboraron varias disposiciones reglamentarias del artículo 27, dirigidas a normar el proceso de restitución y dotación; sin embargo, los procesos para devolver o dotar tierras eran lentos y tortuosos.

13. Ramón Hernández López, *La Educación para los Pueblos Indígenas de México: Acción Educativa en las Áreas Indígenas*, Ciudad de México, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública (SEP), 2000, p. 19.

La crisis económica internacional de 1929-1932 marcó el inicio de una nueva fase en la historia del mundo y de México. La disminución de la actividad económica internacional trajo consigo la afectación del ingreso de los trabajadores y de los empresarios y con ello la contracción del mercado interno. Para el pensamiento económico de México, que había considerado que el país podía seguir siendo una nación agrícola que cambiara exportaciones por importaciones, la depresión fue un golpe decisivo. Exportaciones e importaciones se redujeron a la mitad de 1929 a 1932, cuando llegaron al punto más bajo de la depresión en México. Eso produjo un cambio brusco de opinión entre los intelectuales, lo que allanó el camino hacia la industrialización¹⁴. Como respuesta, el gobierno de México llevó a cabo medidas proteccionistas que generaron condiciones propicias para la posterior consolidación de un modelo de sustitución de importaciones con una fuerte presencia del Estado en la vida económica del país¹⁵.

La elaboración y expedición del primer Plan Sexenal (1934-1940), a cargo de general Lázaro Cárdenas, fijó como objetivos el reparto agrario, la educación y el mejoramiento de las condiciones de salubridad y atención médica sobre todo a la población rural. Así, con el propósito de formar a los investigadores y lingüistas para atender las necesidades de las comunidades indígenas, el general Cárdenas funda en 1938 el Departamento de Antropología Biológica—renombrado en 1942 para Escuela Nacional de Antropología e Historia (Enah)—; ya con el propósito de contar con médicos que pudieran atender en campo, la Escuela Superior de Medicina Rural del Instituto Politécnico Nacional. En 1932, Moisés Sánchez funda la Estación Experimental de Incorporación del Indio, en Carapan, Michoacán, con el objeto de desarrollar estudios y efectuar indagaciones mediante las cuales pudieran descubrir los procedimientos más adecuados para que el gobierno lograra la pronta incorporación del indio a la entidad nacional¹⁶.

14. James Wallace Wilkie, *La Revolución Mexicana (1910-1976): Gasto Federal y Cambio Social*, trad. Jorge E. Monzon, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1987, p. 103 (Sección de Obras de Economía).

15. Secretaría de Programación y Presupuesto (SPP), *op. cit.*, 1985, p. 22.

16. Ramón Hernández López, *op. cit.*, 2000, p. 19.

En 1933, las Casas del Pueblo fueron sustituidas por once internados regionales o centros de educación indígena cuyo propósito era formar a educadores, convertir a jóvenes indígenas en enlaces para la difusión de programas gubernamentales. El sistema educativo federal en las zonas rurales creció de manera muy importante durante esos años. En 1922, solo había 309 escuelas rurales; para 1930, había 3 695; y en 1940, había ya 11 743¹⁷.

Del integracionismo a la convivencia entre grupos diferentes: institucionalidad e institucionalización del indigenismo (1936-2012)

Aun cuando es complejo establecer una fecha precisa para el inicio de un movimiento social, corriente de pensamiento o política pública, podemos considerar que el indigenismo como política específica inicia el 1º de enero de 1936, fecha en que entró en vigor la Ley de Secretarías y Departamentos de Estado en la que el Congreso de la Unión crea el DAI, una instancia autónoma, dependiente del Ejecutivo federal y encargada de coordinar, promover y gestionar, ante las autoridades federales y de los estados, la puesta en marcha de todas aquellas medidas y disposiciones que conciernan al interés de los núcleos de población originaria.

La política indigenista del siglo xx adoptó diferentes teorías normativas, orientaciones y prácticas que su vigencia estuvo y está íntimamente relacionada con las determinantes económicas, políticas, sociales y de política internacional que animan la vida de México.

Años de estabilidad y crecimiento: el nacimiento del indigenismo (1936-1947)

El DAI tenía facultades para:

- estudiar los problemas fundamentales de las razas aborígenes y dictar las medidas y disposiciones que deban tomarse, con acuerdo del presidente para lograr que la acción coordinadora del poder público redunde en beneficios de los indígenas;

17. David Charles Wright Carr, "Los Otomíes, la Educación y los Derechos Lingüísticos", Estudios sobre las Culturas de México, [S.l.], 1998, disponible en: http://www.paginasprodigy.com/dcwright/oto_edu.htm, acceso en: 10 ene. 2018.

- promover y gestionar, ante las autoridades federales y estatales, todas aquellas medidas o disposiciones que conciernan al interés general de los núcleos de población aborígen.

Con la creación del departamento se fijaron las bases de la primera propuesta de indigenismo oficial con directriz desde la Ciudad de México, pero con operación en campo, dirigida básicamente por antropólogos que veían el problema indígena no como un problema racial, sino como de pobreza, de exclusión y, sobre todo, de educación y cultura¹⁸.

Durante la administración del presidente Lázaro Cárdenas se reparcieron más de 18 millones de hectáreas y se operaron diversos procedimientos, entre los que destaca, por la importancia que para la población indígena tuvo, la reglamentación del procedimiento para la confirmación y titulación de los bienes de las comunidades y de la comunidad como régimen agrario, que, si bien estaba previsto desde la Ley Agraria del 6 de enero de 1915, no había sido reglamentado¹⁹.

En 1938, las instituciones educativas dirigidas a los indígenas fueron traspasadas, de la SEP al DAI. Fue el caso de los centros de educación indígena que, a través de los años, cambiaron su denominación en repetidas ocasiones —primero a escuelas vocacionales de agricultura, después a centros de capacitación económica y técnica, posteriormente a misiones culturales— y que acabaron como misiones de mejoramiento indígena.

En ese mismo año se celebró la VIII Conferencia Internacional Americana, en Lima, Perú, que resolvió “que el Congreso Continental de Indianistas estudie la conveniencia de establecer un Instituto Indigenista Interamericano”²⁰. Ese acuerdo se concretó en 1940, en Pátzcuaro, Michoacán, con la celebración del I Congreso Indigenista Interamericano,

18. Margarita Nolasco Armas, “Medio Siglo de Indigenismo en el INI”, *México Indígena*, vol. 2, n. 4, pp. 7-13, mayo 2003 (cf. p. 7).

19. Históricamente, la comunidad fue la principal forma de propiedad de la tierra entre los indígenas. Eso dio lugar a que también se llamara comunidad indígena a la comunidad agraria y a que se generara una asimilación confusa entre la comunidad agraria y la propiedad indígena. Ver Arturo Warman, *op. cit.*, 2001, p. 99.

20. Alejandro Dagoberto Marroquín, *Balance del Indigenismo: Informe sobre la Política Indigenista en América*, Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano (III), 1977, p. 59 (Ediciones Especiales, 76).

que reconoció el alcance continental del problema indígena: “El problema de los grupos indígenas de América es de interés público, de carácter continental y relacionado con los propósitos afirmados de solidaridad entre todos los pueblos y gobiernos del Nuevo Mundo”²¹. Se dispuso la creación de tres órganos indigenistas que debían operar coordinadamente: los Congresos Indigenistas Interamericanos, el Instituto Indigenista Interamericano (III) y los Institutos Indigenistas Nacionales, que serían filiales del anterior.

A partir de 1940, el indigenismo se convirtió en la política oficial de los Estados de América, de tal manera que el conjunto de ideas y actividades concretas, que han realizado los Estados latinoamericanos en relación con las poblaciones indígenas, han llevado el nombre genérico de “indigenismo”.

Para analizar la política indigenista de ese primer período, es necesario tener en cuenta que, para los años 1940, la economía mexicana se reconvertía de agropecuaria a industrial y sus orientaciones se encontraban bajo análisis de antropólogos y lingüistas que pedían la desaparición del DAI por considerarlo ineficiente²². Para disminuir la desigualdad regional, se ideó una política que pretendió que los programas de desarrollo se ubicaran de manera más eficiente en el territorio y que las áreas rurales se incorporaran a la economía de mercado, y para ello se dio gran apoyo a la construcción de caminos y obras de riego²³. En 1944, se inauguró la Enah en el Museo Nacional de Historia y en diciembre de 1946, el DAI se incorporó a la SEP con el nombre de Dirección General de Asuntos Indígenas con lo que perdió autonomía y redujo su campo de acción.

21. Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, abr. 1940, Suplemento del *Boletín Indigenista*, Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano (III), mar. 1948, p. 29, disponible en: <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/etnias/digital/106000093.pdf>, acceso en: 10 ene. 2018.

22. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Teoría y Práctica de la Educación Indígena*, Ciudad de México, Universidad Veracruzana (UV)/Instituto Nacional Indigenista (INI)/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica (FCE), 1992, p. 14 (Sección de Obras de Antropología).

23. Secretaría de Programación y Presupuesto (SPP), *op. cit.*, 1985, p. 48.

Durante ese período se consolida en México el modelo que se conoce como desarrollo estabilizador, que estuvo acompañado por un sistema corporativo para la interlocución con el Estado y la distribución de los recursos.

El Instituto Nacional Indigenista (INI) surgió a la vida como filial del III, en México. Fue concebido como un órgano encargado de identificar, proponer y promover la puesta en marcha de las medidas de mejoramiento que requiriera la población indígena para lo cual contaría con la colaboración de las secretarías y departamentos de Estado.

En palabras del primer director del INI, el indigenismo mexicano de ese tiempo era

[...] una actitud y una política, y la traducción de ambas en acciones concretas. Como actitud, el Indigenismo consiste en sostener, desde el punto de vista de justicia y de conveniencia del país, la necesidad de la protección de las comunidades indígenas para colocarlas en un plano de igualdad con relación a las otras comunidades mestizas que forman la masa de la población de la República. Como política, el indigenismo consiste en una decisión gubernamental, expresada por medio de convenios internacionales, de actos legislativos y administrativos, que tiene por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación.

Una actitud y una política no bastan. El indigenismo encuentra su cabal expresión cuando de modo sistemático o planeado, la actitud y la política se traducen en acciones acordes a una y otra²⁴.

Gonzalo Aguirre Beltrán, el teórico más influyente del indigenismo, le dio rumbo al considerar que en las regiones de refugio donde habían logrado sobrevivir la mayoría de las comunidades indígenas, lo urbano dominaba lo rural y las comunidades eran satélites de las ciudades y las relaciones entre los diferentes segmentos sociales eran asimétricas. Afirmaba entonces que los indígenas constituían la parte sometida, dominada por los sectores

24. Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1992, p. 14.

que tenían bajo control el “centro rector”. El indigenismo debía proponerse “liberar al indio de esa intermediación opresiva y explotadora”.

Durante los años que siguieron a la creación del INI, los operadores del indigenismo diseñaron un camino alternativo a la incorporación individual o comunitaria de los indios, a través de la teoría de la integración cultural que dio sustento a la acción de los centros coordinadores y que proponía la transformación de las regiones interculturales de refugio.

El 21 de marzo de 1951 se creó, por decreto presidencial, el primer Centro Coordinador Indigenista (CCI) en los Altos de Chiapas, que fue concebido como una agencia de desarrollo integral cuyo propósito era funcionar como catalizador del mejoramiento de las comunidades indígenas, a través del proceso de aculturación de los indios; entendida la aculturación como un proceso que permitiría vencer el rezago e integrar los indígenas a la sociedad nacional. A partir de ese año se fueron abriendo centros coordinadores en todas las regiones indígenas tradicionales y se pusieron en marcha programas de desarrollo en materia de agricultura, zootecnia, salud, educación y procuración agraria y especialmente para la construcción de caminos y aeropistas, pues se trataba de regiones en absoluto aislamiento. Los centros coordinadores contaban con profesionistas con diversas especialidades (antropólogos, agrónomos, zootecnistas, abogados, economistas, médicos, profesores, etc.), quienes se apoyaban para el desarrollo de sus actividades en jóvenes indígenas, capacitados en los propios centros para convertirse en auxiliares directos. Los promotores culturales tenían como objetivo la alfabetización y la enseñanza en lengua materna.

En esa primera etapa de vida, el INI hace los primeros intentos para romper el aislamiento físico de las comunidades indígenas en las once regiones en las que existían CCI; para ello se inició el Programa Caminero, que consistía en la apertura de brechas de penetración apoyadas en la maquinaria del INI y en el trabajo comunitario (tequio o fajina), que solo fue posible cuando se logró vencer la desconfianza de los indios respecto de esa apertura. Pronto la demanda de caminos superó la posibilidad del INI y del propio gobierno federal para cumplir con lo requerido. En sus primeros años de vida, la presencia del INI en las regiones indígenas tuvo

gran impacto político pues implicó que los caciques locales, presidentes municipales y hasta gobernadores enfrentaran dificultades para seguir oprimiendo y controlando a los indígenas libremente. Sin embargo, en ese mismo período el INI y los CCIS fueron también mecanismos de penetración y control del gobierno federal en zonas aisladas del país y punta de lanza en la operación de estrategias de desarrollo, que en ocasiones lesionaron la organización y cultura de los indios. Ejemplo de lo anterior fueron los reacomodos de población indígena ocasionados con motivo de la construcción de las presas Cerro de Oro (Miguel de la Madrid Hurtado) y Temascal (Miguel Alemán).

Durante los años 1950 y durante el primer lustro de los 1960, el INI tuvo como propósito el establecimiento de las bases de infraestructura necesarias para el desarrollo económico, por ello quedó a cargo de la construcción de infraestructura caminera, sanitaria y educativa y de apoyar, mediante intervención directa y asesoría, el aprovechamiento forestal en diversas regiones. Asimismo, inició el desarrollo de proyectos de piscicultura; y de acciones de la compra de maíz y café para evitar intermediarios o la venta de maíz para evitar la especulación y la escasez.

En ese mismo período el INI y la SEP, a través de los CCIS y de la Dirección de Educación Indígena, iniciaron acciones coordinadas para promover la educación y la salud²⁵.

Originalmente, las escuelas de los CCIS estuvieron concebidas como puente entre la comunidad indígena y la escuela de tipo nacional; es decir como un grado preparatorio para facilitar a los niños monolingües el ingreso a la escuela formal. Sin embargo, debido a la falta de escuelas regulares en las que los indígenas niños pudieran continuar sus estudios, fue necesario incorporar más grados de enseñanza, pero esa ampliación de los servicios escolares de los CCIS implicó un aumento de la demanda de docentes bilingües, que era insuficiente, lo que generó algunas propuestas novedosas, como implantar un sistema de escuelas radiofónicas en Oaxaca, en las que los escasos maestros bilingües se apoyaban en promotores

25. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Programa de Salud en la Situación Intercultural*, Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano (III), 1955.

bilingües para dar instrucción a distancia. Esas transmisiones se utilizaron también para dar noticias de actualidad, realizar campañas cívicas y orientar para la resolución de problemas de la comunidad.

Por otra parte, la dispersión de la población indígena en muchas zonas rurales y la lejanía de las escuelas y de los CCIS impedían que muchos niños indígenas asistieran a clases y obligaba a que otros permanecieran durante la semana en la escuela, sin contar con la infraestructura ni con el apoyo alimenticio para hacerlo. Por ello, en 1961 se inició en la sierra Tarahumara el programa de escuelas albergue en las que los niños permanecían de lunes a viernes. Esas escuelas albergue contaban con dormitorio para niños, dormitorio para niñas, comedor, cocina y aulas. Ese tipo de escuela se ubicaba en lugares estratégicos, en los que se podía contar con la asistencia de niños de rancherías circunvecinas en un radio de 15 kilómetros y daba apoyo alimenticio a los estudiantes.

La tendencia al estancamiento económico surgida en los años 1950 hizo crisis en los dos primeros años de los 1960. En el aspecto social se enfrentaba una acelerada expansión demográfica y problemas derivados de la concentración del ingreso y el acentuado proceso inflacionario. Todo ello fue determinante para que en el diseño de las políticas de desarrollo de esos años comenzara a ocupar un lugar relevante, la satisfacción de las demandas de carácter social²⁶.

A partir de 1958 las experiencias de desarrollo regional fueron ampliadas. A las acciones realizadas por las comisiones de desarrollo por cuencas se sumaron los esfuerzos de creación de ciudades y parques industriales²⁷. En 1965, durante el gobierno del presidente Gustavo Díaz Ordaz se creó la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo), cuyos objetivos fueron reducir la inestabilidad en los precios de los productos agrícolas; combatir la especulación y el acaparamiento del maíz, frijol y trigo por parte de los intermediarios; reducir los márgenes de intermediación comercial en dichos bienes y asegurar el abasto de esos satisfactores de la canasta básica.

26. Secretaría de Programación y Presupuesto (SPPE), *op. cit.*, 1985, pp. 48 y 49.

27. *Idem*, p. 64.

Con el propósito de alcanzar un conocimiento adecuado de los usos y las costumbres de los indígenas y de conocer los problemas que enfrentaban, en ese período el INI llevó a cabo y auspició estudios de carácter antropológico en todas las zonas donde operaba. En esos años se realizaron estudios especiales de comunidades tarahumaras, tzeltales, tzotziles, mazatecos, huicholes y mixes, principalmente. Con base en ellos, fue posible señalar prioridades para el establecimiento de los centros y diseñar los modelos de acción a seguir.

Durante ese período hubo también importantes acciones indigenistas en los ámbitos cultural e internacional, como la suscripción, en 1959, del Convenio n. 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), relativo a poblaciones indígenas y tribales, que, si bien hoy en día es considerado como regresivo, fue en su momento un instrumento jurídico de vanguardia para la defensa de los indígenas. Hay que recordar que el Convenio n. 107 de la OIT fue uno de los primeros intentos a nivel internacional de reconocer y proteger a las poblaciones indígenas, pero, fiel al pensamiento de su tiempo, proponía la integración de las mismas a las colectividades nacionales como única opción para los pueblos indios.

Postulados que fueron cuestionados a partir de los años 1970, al igual que políticas y acciones indigenistas del Estado mexicano, que comenzaron a ser enjuiciadas y evaluadas en todos los tonos posibles, pues los académicos y las entonces recién conformadas organizaciones indígenas comenzaron a reivindicar sus derechos, a definir su propio desarrollo y a conservar sus lenguas, culturas y costumbres.

Cambios en la estrategia de desarrollo: indigenismo integracionista-desarrollista (1970-1976)

En el año 1970 se publica la obra *De Eso que Llamam Antropología Mexicana*, que, a cargo de cinco autores que habían participado en el movimiento estudiantil de 1968 —Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia—, aborda de forma crítica la trayectoria de la antropología asociada al indigenismo²⁸.

28. Arturo Warman *et al.*, *De Eso que Llamam Antropología Mexicana*, Ciudad de México, Nuestro Tiempo, 1970 (Cultura al Pueblo).

Por otro lado, a principios de los 1970 era ya evidente el desgaste del modelo de sustitución de importaciones y de la estrategia económica de desarrollo estabilizador. Por lo que el gobierno se dio a la tarea de buscar un nuevo patrón de desarrollo que permitiera renovar las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales. Durante esa década el país se encontraba con serias limitaciones en campos vitales entre los que destacaban las debilidades en el crecimiento del sector agropecuario; el estancamiento de las inversiones en el sector energético; el estrangulamiento en el sistema de transportes, particularmente el ferroviario y el portuario; la dinámica de crecimiento demográfico que agudizaba viejos rezagos en materia educativa, de salud y vivienda y los desequilibrios sectoriales y geográficos que alcanzaron puntos críticos. Todo ello daba lugar a un agravamiento en las tensiones políticas y sociales²⁹. Después de analizar los factores de estancamiento y los riesgos, el gobierno procedió a reorientar la estrategia para alcanzar incrementos cualitativos en la producción y proponía adecuaciones políticas, legales, culturales, organizativas y del nivel de vida de la población. Esa estrategia fue denominada “desarrollo compartido”³⁰.

El período 1970-1976 fue un tiempo de gran efervescencia social en el campo. Algunas regiones indígenas fueron testigos de grandes movilizaciones y del surgimiento de grupos radicales. En ese marco la política indigenista tuvo especial atención por parte de las autoridades. En la sesión extraordinaria del consejo directivo del INI, que se llevó a cabo el 19 de septiembre de 1971, se discutió el curso de acción de la política indigenista y se acordó la creación de diez ccis cada año hasta satisfacer las necesidades de todos los grupos. Se pusieron en marcha proyectos integrales de desarrollo en regiones indígenas y el presupuesto anual del INI creció de 26 millones en 1970 a 450 millones en 1976. En esos seis años se crearon 58 unidades de atención entre ccis y residencias.

29. *Idem*, “Indios y Naciones del Indigenismo”, *Nexos*, 1^a feb. 1978, disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?p=3060>, acceso en: 10 ene. 2018.

30. Luis Echeverría Álvarez, “vi Informe de Gobierno”, en *Informes Presidenciales*, Ciudad de México, Dirección de Servicios de Investigación y Análisis, 2006, p. 361, disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-14.pdf>, acceso en: 10 ene. 2018.

En 1971 se crearon instancias para organizar la alfabetización y castellanización por promotores bilingües, los planes tendientes a elevar el nivel económico y cultural de las comunidades indígenas, la educación de las comunidades por maestros bilingües y la formación de promotores bilingües, así como los planes y programas para la instauración de una educación bilingüe y bicultural.

La acción indigenista, intensa en ese período incluyó el fomento a la comercialización, el crédito agropecuario, la atención a cafeticultores, el fomento a la piscicultura, la distribución de ganado y el servicio de sanidad animal. Asimismo, con la intención de reducir la marginación se abrieron tiendas para el abasto, compra de artesanías, beneficio y compra de café, dotación de equipos, herramientas e insumos agropecuarios³¹.

El 28 de noviembre de 1973 se estableció la Comisión Intersecretarial para la Coordinación de las Actividades para el Mejoramiento Económico, Educativo y Cultural, de las Comunidades Rurales e Indígenas del País. Esa comisión amplió de modo considerable los planos de acción del INI mediante acuerdos con buen número de secretarías de Estado y otras dependencias federales³².

En materia de salud, se pusieron en marcha acciones médico-sanitarias, se promovieron la creación de un hospital rural en el ámbito territorial de acción de cada uno de los centros coordinadores y la capacitación de mujeres indígenas como auxiliares de medicina³³. Especial mención merece el programa de capacitación a parteras tradicionales, que tuvo auge en ese período; ya que, además de ser respetuoso de las tradiciones, tuvo una importante participación en la disminución de los índices de mortalidad materno-infantil.

Como ya se había mencionado, a principios de los 1970 un conjunto significativo de indios empezaron a cuestionar el modelo de política indigenista y a reclamar derechos. En 1973, nació la Organización de Pro-

31. Instituto Nacional Indigenista (INI), *Seis Años de Acción Indigenista, México, 1970-1976*, Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista (INI), 1976, pp. 121-138.

32. *Idem*, p. 87.

33. *Idem*, pp. 61-78.

fesionistas Indígenas Nahuas A. C. (Opinac) y, en 1975, se llevó a cabo el I Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro, Michoacán, de donde surgió el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) como instancia coordinadora de los Consejos Supremos Indígenas, que en ese mismo acto se conformaron para 58 etnias del país.

Durante la década de 1970, el indigenismo comienza a transitar de la “integración” a la “participación”, y los primeros intelectuales y políticos indígenas se incorporan a cargos de dirección en la SEP y en el INI. Al analizar ese período no puede dejarse de lado que a partir de los años 1970 la política de atención a los indígenas comenzó a enfrentar como reto adicional el deterioro de las condiciones de vida en el campo y de la crisis de la producción agropecuaria, cuyo síntoma más claro era el que su crecimiento económico quedaba por debajo de su crecimiento demográfico.

Años de crisis y endeudamiento: indigenismo de combate a la marginación (1977-1981)

Las repercusiones de las dificultades económicas y sociales de finales de los 1960 y principios de los 1970 condujeron al nuevo gobierno a plantear una serie de transformaciones administrativas y organizativas y a iniciar un proceso de apertura política y fomento a la participación social en los procesos de planeación.

A principios de 1978 se creó la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar), integrada por diez instituciones, además del INI, con el objetivo central de dar coherencia a las acciones para combatir la marginación y articular programas que permitieran que, en corto y mediano plazo, algunas regiones rurales más pobres salieron de su condición de marginalidad. Para ello se realizaban diagnósticos de los principales problemas y se definía un objetivo, las estrategias y los convenios institucionales para alcanzarlo. Aunque esa acción no era exclusiva para indígenas, por su situación, 21 de los 30 programas que se operaron recaían en zonas indígenas³⁴.

34. Ignacio Ovalle Fernández, “De la Aldea al Mundo”, en Instituto Nacional Indigenista (INI), *Indigenismo, 40 años*, Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista (INI), 1988, p. 58.

Paralelamente al combate a la marginación, en 1978 se creó la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) como materialización de una política gubernamental que atendía las demandas de pueblos y de intelectuales para adecuar la educación formal a las necesidades y al marco cultural de los niños y niñas indígenas.

El INI se encargó del Programa de Castellанизación, que utilizaba la lengua materna de los niños de 5 a 6 años de edad para iniciarlos en el aprendizaje del español. En 1978, el INI, el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Cisnah), hoy Ciesas, y la SEP iniciaron un programa para dar formación profesional a estudiantes de diversas comunidades indígenas con el propósito de responder a las necesidades que en materia de desarrollo y rescate etnolingüístico tenían las regiones étnicas.

También en esos años, en 1979, el INI instaló la primera radiodifusora indigenista, La Voz de la Montaña, en Tlapa, Guerrero; la transmisión radiofónica estaba encaminada a prestar un servicio educativo y a contribuir a la castellanización y a la educación bilingüe. A la fecha existen veinte radiodifusoras en el país. Para difundir las culturas indígenas, se inició en 1977 un sistema de registro del acervo de imágenes de cine, video y fotografía y se crearon museos regionales.

La acción estatal no resultó tan exitosa, por la complejidad de la planeación y la coordinación entre instituciones, pero también se tropezó con la crisis del indigenismo; la falta de personal indio con escolaridad suficiente para la ejecución de los proyectos, la falta de personal capacitado para mantener en operación la maquinaria, la falta de accesibilidad de las regiones y la falta de continuidad en los proyectos. La atención a los indígenas no se dio con una perspectiva étnica, aunque en esa etapa los indígenas ya estaban organizados y reclamaban derechos étnicos, agrarios y culturales.

Reforma del Estado, apertura económica e indigenismo de participación (1982-1988)

A principios de la década de los 1980, el mundo y México enfrentaron una severa crisis económica. En esos años, las crisis sectoriales se diluyeron en la crisis general y la intervención de un gobierno sin recursos tocó fondo

durante ese período. El gobierno adoptó una serie de medidas de ajuste estructural tendientes a reconfigurar la base económica del país.

En esa década se transitó de un modelo proteccionista caracterizado por la sustitución de importaciones y la intervención estatal a un modelo neoliberal basado en la apertura comercial, aumento en la competitividad, atracción de inversión y retiro de la intervención estatal en la economía, que tomaría forma definitiva en los años 1990.

Lo anterior significó un proceso de reformulación y desaparición de las atribuciones y actividades intervencionistas y proteccionistas en lo económico por parte del Estado, que redundaría en un importante proceso de privatización de empresas públicas y una nueva idea de la política social, separada de la económica³⁵.

En ese marco de crisis económica y de reforma política y administrativa, la crisis teórica y metodológica del indigenismo integrador y desarrollista dio lugar a un período de reconversión. En ese período las acciones de política pública dirigidas a los indios se orientaron básicamente a mejorar el conocimiento que la sociedad tenía sobre la realidad indígena; en poner en marcha proyectos para elevar sus condiciones de vida y fortalecer sus culturas, y en plantear la sustitución de las políticas paternalistas en políticas de corte productivista participativo.

A principios de 1983 se llevó a cabo el Foro sobre la Cuestión Indígena (patrocinado por el INI), con el propósito de explorar la opinión de la comunidad antropológica en cuanto a la política que debía normar la acción del INI. La tesis del desarrollo dependiente y la marginación, fundamento de la práctica indigenista conducida por el régimen anterior, se estimó obsoleta y se propuso el desarrollo y la autogestión étnica. Los antropólogos y etnólogos que concurrieron a ese foro se pronunciaron por la disolución de todo el aparato burocrático y afirmaron que todo el indigenismo, independientemente de su ropaje integracionista, participativo o pluricultural, era un instrumento etnocida.

35. En 1982, el gobierno era dueño de 1 200 empresas con diferentes orientaciones productivas, pocas de ellas en áreas realmente estratégicas. Adicionalmente, la mayoría de ellas no era redituables y consumían muchos recursos públicos.

El INI y el gobierno en general asumieron en el discurso de que la mayor riqueza de la nación residía en su pluralidad cultural y en los valores de los grupos étnicos.

En un país esencialmente plural como México –plural en lo étnico, en lo cultural y en lo ideológico– el gran problema de desarrollo es encontrar un equilibrio integrador entre el acceso a la modernidad económica, el respeto a la diversidad social y el fortalecimiento de nuestra identidad nacional. Ese problema adquiere especial trascendencia. Podríamos decir, su sentido paradigmático, cuando se trata de encontrar un equilibrio entre la integración del indígena al desarrollo y el respeto a su identidad cultural³⁶.

Lo anterior se reflejó en la orientaciones de política indigenista contenidas en el Plan Nacional de Desarrollo (1983-1988). Como parte de estas, se establecieron mecanismos para que las comunidades indígenas participaran en la elaboración, aplicación y evaluación de las políticas indigenistas y para que tres representantes del consejo consultivo del INI se integraran al consejo directivo del INI. En los centros coordinadores se establecieron comités comunitarios de planeación y, en las instancias y planeación de los estados, se establecieron comités de etnodesarrollo.

Con el propósito de impulsar la autogestión y de dar base financiera a las comunidades, en junio de 1986, el consejo directivo del INI aprobó la creación de los fondos comunitarios de proyectos productivos. Estos se establecían por acuerdo con las comunidades que los administraban a través de sus comités comunitarios³⁷. En 1988, la SEP y el INI firmaron un convenio de colaboración para la atención de albergues con el Programa Mundial de Alimentos (PMA). Este fue el primer convenio de ese tipo con agencias del sistema de de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

36. Miguel de la Madrid Hurtado, *Siete Puntos de Política Indigenista: 1983-1988*, Ciudad de México, 14 dic. 1983. Palabras pronunciadas durante la audiencia que con los integrantes del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas tuvo en el Salón Carranza de Los Pinos.

37. *Idem, ibidem*.

Uno de los más graves efectos de la crisis de los 1980 en México fue el incremento y la agudización de la pobreza. Surgieron fuerzas políticas de oposición y la conformación de un frente para las elecciones de 1988.

Liberalismo social e indigenismo de transferencia y autogestión (1989-1993)

El período 1989-1993 fue fundamental para la puesta en marcha de un nuevo modelo económico y político, y para la inserción de México en el proceso globalizador. Durante esos años se fortalecieron las políticas de achicamiento del Estado mexicano, se profundizaron las acciones para la privatización de las empresas paraestatales y se intensificó la apertura económica y comercial. Adicionalmente se integró un mercado regional a través de la negociación y firma de un acuerdo de libre comercio con Estados Unidos y Canadá. Eso porque la intención era sustituir al mercado interno, como el factor principal del arrastre de la economía, y sustituirlo por el mercado internacional.

Durante ese período, el propósito fundamental era volver eficiente al campo mexicano aumentando su productividad y la producción dirigida al mercado externo. En consonancia con el modelo propuesto, se inició el proceso de transferencia de los distritos de riego y de la infraestructura hidráulica a los usuarios y la liquidación de los organismos de comercialización especializados para la comercialización de productos agropecuarios, entre los principales los de café y tabaco. Los precios de los productos básicos fueron paulatinamente ajustándose a los mercados internacionales y se reorientó la política de subsidios a efecto de sustituir los subsidios alimentarios generalizados con mecanismos más eficientes que permitieran otorgarlos de manera más selectiva y eficiente de forma tal que para que estos se concentraran en la población de menores recursos.

Adicionalmente y con el propósito de atenuar los efectos de la crisis, del ajuste estructural y de la reorientación de la política económica del país, el gobierno federal puso en marcha un macro programa de combate a la pobreza. Este se denominó Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), que desarrolló acciones de bienestar social, apoyo a la producción y desarrollo regional. El Pronasol partía del principio de que solo la pobla-

ción organizada, constituida, por esa vía, en actor social, podría enfrentar a los poderes locales³⁸. La participación comunitaria descansaba en los comités de solidaridad. Estos se constituían en torno a obra o acciones específicas. La política indigenista quedó enmarcada en esa estrategia.

El 7 de abril de 1989, el presidente de la República instaló en Palacio Nacional la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México del III y le encomendó la elaboración de una propuesta de reforma constitucional para el reconocimiento jurídico de la naturaleza pluricultural de la nación y de los derechos culturales de los pueblos indígenas³⁹. La comisión fungiría como órgano consultivo del INI, estaba conformada por destacados juristas, sociólogos, antropólogos, servidores públicos e integrantes de la sociedad civil organizada que, tras un minucioso análisis del marco jurídico nacional, identificaron que en México no existía un marco legal que garantizara el respeto a las lenguas, formas de gobierno local, usos, costumbres y tradiciones de los indígenas⁴⁰.

Tanto el contenido de la reforma como su ubicación en el articulado constitucional fueron discutidos ampliamente por la comisión. Entre los temas debatidos se encontraba la creación de territorios autónomos, que no fue aceptado, ya que se consideró como inviable esa propuesta por la cantidad de pueblos y comunidades que convivían con grupos mestizos y por que otros se encontraban dispersos en diversas áreas geográficas del territorio nacional⁴¹.

En agosto de 1989, la comisión acordó, por consenso, una primera propuesta de reforma constitucional, misma que sería presentada para análisis en una consulta pública que se llevó a cabo un mes después. Los resultados de la consulta y la propuesta de reforma constitucional fueron entregados al Ejecutivo federal, que, tras una revisión y adecuación jurídica, los en-

38. Maya Lorena Pérez Ruíz y Arturo Argueta Villamar, "No Todos los Indigenismos son Iguales (Ni Tampoco los Indigenistas)", *México Indígena*, vol. 2, n. 4, pp. 14-24, mayo 2003.

39. Cristina Oehmichen Bazán (coord.), *Instituto Nacional Indigenista, 1989-1994*, Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista (INI)/Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), 1994, p. 46.

40. *Idem*, p. 48.

41. *Idem*, p. 49.

vió al Congreso de la Unión como iniciativa de decreto para adicionar el artículo 4º de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos. El 3 de julio de 1991, la iniciativa fue votada y aprobada por 272 votos a favor, 2 en contra y 50 abstenciones del Partido Acción Nacional (PAN). Posteriormente, pasó a la Cámara de Senadores, donde fue aprobada por unanimidad en diciembre de ese año y publicada el 28 de enero de 1992.

Con la reforma al artículo 4º de la Constitución, México fue el primer país del continente que introdujo el término pueblos indígenas, para referirse a un sector de su población y se reconoció que la nación mexicana tenía una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas; se aceptó que la ley debería proteger y promover el desarrollo de sus culturas, lenguas, usos, costumbres y formas de organización social y garantizar a sus integrantes el acceso a la jurisdicción del Estado. Asimismo se estableció que en los juicios y procedimientos en los que los indígenas fueran parte se tomarían en cuenta sus usos y costumbres jurídicas en los términos que estableciera la ley.

Durante el desarrollo de ese proceso, México estuvo de acuerdo en la revisión del Convenio n. 107 de la OIT y, en julio de 1990, el Senado de la República aprobó la ratificación del Convenio n. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. El Convenio n. 169 modificó la orientación integracionista y proteccionista del Convenio n. 107 y estableció como principios básicos:

- el respeto a las culturas, a las formas de vida y de organización, y a las instituciones tradicionales de los pueblos indígenas y tribales;
- la participación efectiva de esos pueblos en las decisiones que les afectan;
- el establecimiento de mecanismos adecuados para dar cumplimiento al convenio, de acuerdo con las condiciones de cada país.

Cabe recordar que México fue el primer país de América Latina y el segundo en el mundo en ratificar ese convenio y que esa pronta ratificación permitió la inmediata entrada en vigor del instrumento.

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) estableció los ejes programáticos y los principios básicos de acción que animaron las políticas públicas dirigidas a los indígenas durante ese período y

que estuvieron enmarcadas en el Pronasol⁴². Los ejes programáticos eran: la promoción del libre desarrollo de las culturas indígenas y la corrección de la desigualdad que lo frena o inhibe. Ya los principios básicos de la acción eran: la participación de los pueblos y comunidades indígenas en la planeación y ejecución de los programas de la institución; el traspaso de funciones institucionales a las organizaciones y colectividades indígenas; y la coordinación con instituciones federales estatales, municipales, de la sociedad civil y con organismos internacionales.

Bajo esos ejes y principios se operaron seis proyectos estratégicos: Programa de Justicia, Fondos de Solidaridad para el Desarrollo, Programa Nacional de Lenguas Indígenas; Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas (FSPPCPI); atención a la población indígena migrante (jornaleros y áreas metropolitanas) y el Programa de Investigación⁴³.

Durante ese período se impulsaron el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas; la procuración de justicia; el apoyo a organizaciones indígenas y civiles interesadas en los derechos humanos y en los derechos indígenas; el trabajo con mujeres indígenas y el inicio de los programas de transferencia de medios de comunicación con énfasis en la capacitación; la atención a indígenas migrantes a las ciudades y a los campos agrícolas y el proyecto de sistematización de información demográfica de los indígenas para su uso en el diseño y puesta en marcha de políticas públicas⁴⁴.

En ese mismo marco de transferencia de funciones y participación, el INI promovió la inclusión de los indígenas en la construcción del proyecto radiofónico, para lo cual se establecieron pequeñas cabinas de producción

42. Arturo Warman, "Políticas y Tareas Indigenistas 1989-1994", *Boletín Indigenista* 2, n. 4, pp. 11-14, 1989. Documento presentado por el director del INI ante el consejo directivo del instituto.

43. Instituto Nacional Indigenista (INI), "Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1991-1994", *Comercio Exterior*, vol. 41, n. 3, pp. 304-317, mar. 1991, disponible en: <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/268/8/RCE8.pdf>, acceso en: 10 ene. 2018.

44. Maya Lorena Pérez Ruíz y Arturo Argueta Villamar, *op. cit.*, p. 16, mayo 2003.

donde se capacitaba a los indígenas en el manejo de equipo de radio y en producción de materiales; las corresponsalías comunitarias, que permitían que los propios indígenas obtuvieran y reportaran los acontecimientos relevantes para ellos y sus comunidades y los consejos consultivos de las radios, como instancias asesoras a partir de cuyas observaciones se ajustarían las transmisiones a los requerimientos de las comunidades.

A partir del Acuerdo Nacional para la Modernización de la Educación Básica (Anmeb) en 1992 y de la Ley General de Educación de 1993 se reconoció la importancia de adaptar el modelo educativo a la pluralidad cultural y lingüística del país. Esa concepción modificaba la que había imperado en la Ley Federal de Educación de 1973 en la que no se reconocía la necesidad de modelos educativos diferenciados para la población indígena, aún cuando desde 1963 se aceptaba la educación bilingüe en la estructura operativa y funcional de la SEP.

La conmemoración del v Centenario del Descubrimiento de América y la fuerte difusión que se dio al rezago social, económico y político en el que subsisten los pueblos y las comunidades indígenas de América generaron un clima propicio para que organizaciones indígenas y otros grupos demandaran al Estado mexicano un mayor avance en el reconocimiento constitucional y la consagración constitucional de los derechos económicos, políticos, culturales y sociales de los pueblos indígenas.

Hacia una nueva relación Estado, sociedad y pueblos indígenas (1994-2002)

El año 1994 tuvo gran trascendencia para la historia moderna de México. El 1^{er} de enero entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que marcó el inicio a una nueva era en las relaciones comerciales del país. Ese mismo día se conoció el levantamiento, en el sureño estado de Chiapas, de una fuerza guerrillera autodenominada Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que le declaró la guerra al Ejército mexicano y al presidente de la República, al tiempo que se pronunciaba contra el neoliberalismo y la globalización. En el mes de marzo, el país vivió una gran incertidumbre por el asesinato del candidato a la presidencia de la República, del Partido Revolucionario Institucional

(PRI), Luis Donaldo Colosio, acción que contribuyó al enrarecimiento de la vida política y al endurecimiento de la lucha electoral.

La crisis que esos eventos ocasionaron en lo económico fue severa y el gobierno puso en marcha un agresivo programa de ajuste a las finanzas públicas, y en lo político, las turbulencias también fueron severas.

Al analizar las políticas públicas para la atención a la población indígena del período 1994-2000, es necesario tener en cuenta la efervescencia social generada en torno a las demandas indígenas desde 1992, que se potenció cuando el EZLN —que, si bien en sus planteamientos iniciales no incluía demandas étnicas o culturalmente referenciadas, sí estaba conformado por una importante base indígena— retomó las demandas por la autonomía indígena y el respeto a los usos y las costumbres como base para su negociación con el Estado. La irrupción del EZLN contribuyó, de manera muy importante, para que el tema indígena encontrara simpatía y apoyo en sectores de la sociedad mexicana que tradicionalmente no se involucraban en el asunto y atrajo la solidaridad internacional, pero también contribuyó a que la discusión legislativa se politizara y se polarizara a grados extremos.

Durante más de siete años las acciones de atención a los indígenas estuvieron inmersas en un ambiente de provisionalidad que dificultó su operación. Instituciones y sujetos sociales promovían y esperaban una nueva reforma a la Constitución que redefiniera esa relación entre el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas.

Todo fue vertiginoso en 1994. A los pocos días de iniciado el conflicto en Chiapas, alrededor de doce, el Ejecutivo federal y el Congreso de la Unión abrieron una vía de conciliación que se tradujo en el cese al fuego unilateral; el nombramiento del primer Comisionado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas y la aprobación de una Ley de Amnistía que permitía iniciar la distensión del conflicto. Paralelamente, el presidente de la República Carlos Salinas de Gortari acordó la creación de la Comisión Nacional de Desarrollo Integral y Justicia Social para los Pueblos Indígenas, acuerdo publicado el 19 de enero. Esa comisión nació como una instancia de coordinación interinstitucional integrada por dieciocho instituciones, entre secretarías de Estado y otros organismos gubernamentales.

Se iniciaron las primeras pláticas entre el EZLN y el gobierno federal, el 21 de febrero, con pocos resultados, la respuesta que en marzo el gobierno dio a los 34 puntos que el EZLN planteaba fue rechazada por las bases zapatistas. En el mes de diciembre de 1994 se formó la Comisión para el Diálogo y la Mediación por la Paz integrada por los legisladores y posteriormente el presidente Ernesto Zedillo Ponce de León y esa comisión firman la iniciativa de Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas que será enviada al Congreso de la Unión para su discusión el 6 de marzo. Unos cuantos días después, el Congreso de la Unión expidió la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas que dio sustento jurídico a las actividades de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), integrada por legisladores de todos los partidos políticos representados en ese entonces Congreso de la Unión.

Como resultado de esa ley, en abril de 1995 se firmó la Declaración Conjunta de San Miguel, gracias a la cual se establecieron el Protocolo de Bases para el Diálogo y la Negociación de un Acuerdo de Concordia y Pacificación con Justicia y Dignidad y el Reglamento para el Funcionamiento de las Mesas y Grupos de Trabajo, que se celebrarían en San Andrés Larráinzar. En esas bases se acordó abordar los temas de derechos y cultura indígena, bienestar y desarrollo, democracia y justicia y derechos de la mujer en Chiapas. De igual manera se acordó que las partes estarían acompañadas en el proceso de diálogo por la Cocopa y la Comisión Nacional de Intermediación (Conai), encabezada por el entonces obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, don Samuel Ruiz.

En octubre de 1995 se iniciaron los trabajos de la primera mesa que abordaría el tema de los derechos y la cultura indígena teniendo como sede a San Andrés Larráinzar. El debate acerca de la cuestión indígena no solo se dio en Chiapas. Entre octubre de 1995 y abril de 1996, los Poderes Ejecutivo y Legislativo federales convocaron a una Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena. El propósito de la consulta fue construir un foro de discusión donde los indígenas, los académicos, las organizaciones no gubernamentales y las instancias gubernamentales expresaran sus propuestas para la construcción de una nación multiétnica y multicultural. De esa misma consulta nacional en Oaxaca se realizaron 3

mil encuentros comunitarios que nutrieron la reforma legislativa en materia indígena de esa entidad.

El 16 de febrero de 1996 se formalizaron los acuerdos entre el gobierno federal y el EZLN, conocidos como los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena. Estos fueron el resultado de una negociación política y están formados por un pronunciamiento conjunto y tres documentos que serían enviados a las instancias de decisión nacional. El 11 de julio de 1996 las partes acordaron modificaciones a los compromisos a que deberían sujetarse durante el diálogo y la negociación, y en agosto de 1996 se suspendieron las negociaciones en San Andrés Larráinzar. A la fecha, estas no se han reanudado.

Durante el período 1994-2000, el Congreso de la Unión conoció de tres iniciativas de reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena, dos de ellas presentadas por partidos políticos y una por el Ejecutivo federal. Sin embargo, no fue posible construir un consenso para la necesaria reforma a la Constitución y a las instituciones.

Durante esos años el debate sobre los derechos de los pueblos indígenas se dio en torno al sentido de los Acuerdos de San Andrés Larráinz y a los alcances del Convenio n. 169 de la OIT. El proceso de reformas legislativas en materia indígena, que se inició en 1987, antes de la existencia del Convenio n. 169 de la OIT y de su publicación en México el 24 de enero de 1991, siguió un curso lento.

A pesar de las dificultades, esos años no fueron perdidos para la aplicación de acciones públicas, ya que se continuaron los esfuerzos en materia de procuración de justicia, desarrollo económico y social, investigación y promoción cultural; y se incrementaron acciones en materia de organización, capacitación y participación en foros internacionales y en el desarrollo de nuevas modalidades de consulta e intercambio con los representantes de los pueblos y comunidades indígenas de México.

En materia de procuración de justicia se dio especial énfasis a la difusión y defensa de los derechos de las mujeres, a la excarcelación de los presos y al apoyo a organizaciones civiles encargadas de prestar servicios jurídicos a la población indígena. Asimismo se realizaron acciones encaminadas a impulsar y difundir iniciativas de reforma a diversos ordenamientos como

son constituciones locales, código y reglamentos en los ámbitos penal, agrario y educativo, y en materia de derechos y cultura, protección de lugares sagrados y derechos de autor.

Por lo que hace al desarrollo económico, se continuaron los esfuerzos para la consolidación de los fondos regionales para el desarrollo y se dio especial impulso a los proyectos de agroecología productiva. En materia de desarrollo social, se incorporaron a las acciones de apoyo a la salud y a la educación. El resultado de las elecciones federales del año 2000 fue la alternancia política. Por primera vez un partido distinto al PRI, el PAN, logró la presidencia de la República.

En diciembre de 2000, a unos cuantos días de iniciado su mandato, el presidente Vicente Fox creó la Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas como parte de la Oficina Ejecutiva de la Presidencia de la República, asumió como propia la propuesta de reforma constitucional elaborada por la Cocopa y la envió al Congreso de la Unión para su discusión. El objetivo de esa oficina era propiciar la participación directa de los pueblos indígenas en el desarrollo nacional y lograr que las comunidades indígenas interactuaran con todos los sectores de la sociedad, así como con las tres instancias de gobierno: federal, estatal y municipal. Se proponía también contribuir a combatir los rezagos y causas estructurales de su marginación para así mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas, respetando sus usos y costumbres.

En marzo de 2001 y por acuerdo presidencial se creó el consejo para la CDI como órgano asesor del Ejecutivo federal, cuyo objetivo era evaluar la política a favor de los indígenas y sus comunidades y para hacer las propuestas necesarias para detonar el desarrollo de los pueblos indígenas. El propio presidente la encabezaba y lo integraban veinte personas de reconocido prestigio y calidad moral, provenientes de los pueblos indígenas o vinculadas al desarrollo de dichos pueblos, que se integrarán a dicha comisión a invitación del propio presidente de la República.

Tras meses de discusión parlamentaria y de haber escuchado a todas las voces, incluyendo al EZLN, el 14 de agosto de 2001, el Congreso de la Unión aprobó una reforma constitucional a los artículos 1º, 2º, 18 y 115 de la Constitución, que fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación*

el 14 de agosto de 2001. Esa reforma profundizó el reconocimiento a la pluriculturalidad de la nación mexicana, especialmente en el artículo 2º, donde se reitera la composición pluricultural de la nación, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas y se reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; a aplicar sus normas en la regulación y solución de sus conflictos internos, entre otros.

Adicionalmente, estableció obligaciones a la Federación, los estados y los municipios para promover la igualdad de oportunidades, eliminar prácticas discriminatorias y para establecer las instituciones y políticas que garanticen la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las que deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

A pesar de esos avances, actores indígenas y no indígenas expresaron su inconformidad ante la reforma y han señalado la necesidad de seguir trabajando, tanto para profundizar esos derechos en leyes secundarias y en legislaciones estatales y normas municipales como para en el reconocimiento de los pueblos como sujetos de derecho colectivo, y en el consecuente reconocimiento de su derecho al territorio, al uso y disfrute de los recursos naturales y a su participación en diversos ámbitos de representación política y órdenes de gobierno.

Acción pública transversal para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades (2003-2006)

El 30 de abril de 2003, el Congreso de la Unión expidió la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, con la cual se creó una instancia encargada de orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas, de conformidad con el artículo 2 de la Constitución política. Con esa ley se abrogó la ley de creación del INI y

se dio lugar al nacimiento de una nueva institucionalidad para la atención a los indígenas de México⁴⁵.

A su nacimiento, la institución concentró esfuerzos en promover la participación de instituciones federales y la coordinación de estados y municipios para que se sumaran a las acciones en beneficio de las comunidades indígenas en todos los sectores. Eso se realizó a través de acuerdos con todas las secretarías de Estado y otras instituciones para promover acciones transversales en: ecoturismo, áreas naturales protegidas, infraestructura comunitaria y regional, organización productiva de mujeres y otras iniciativas productivas, prevención y atención de violencia familiar y acciones de salud, excarcelación de presos indígenas y otras acciones de justicia y se promovieron reformas legales en los estados para garantizar el ejercicio de los derechos indígenas.

Para dotar de contenido al concepto de desarrollo, se realizó a nivel nacional la consulta a pueblos indígenas sobre sus formas y aspiraciones de desarrollo; para ello se realizaron 96 eventos en los que participaron 4 269 representantes de 59 pueblos de 28 estados de México. En 2004 se constituyó el Consejo Consultivo con representantes de todos los pueblos indígenas del país, para trabajar con ellos las propuestas de políticas y programas que más se adecuaban a esas aspiraciones.

Se crearon proyectos para prevenir y atender la violencia familiar y sexual de las mujeres indígenas: Casas de la Mujer Indígena (Cami) y se establecieron refugios para las mujeres y sus hijos, en situación de violencia extrema. Para los jóvenes indígenas en comunidades apartadas, se creó el modelo de albergues comunitarios para permitirles cursar la educación media superior.

En materia de justicia, se hizo difusión legislativa sobre derechos humanos, medio ambiente, recursos naturales, biodiversidad y conocimiento

45. Margarita Sosa Suárez y Cristina Henríquez Bremer (coords.), *Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1948-2012*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI), 2012, pp. 39-40, disponible en: <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>, acceso en: 10 ene. 2018.

tradicional para generar una cultura de respeto a los derechos de pueblos y comunidades indígenas.

En ese período se creó la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), dentro de la SEP, para promover el fortalecimiento de la educación intercultural bilingüe, la formación y desarrollo profesional de docentes y directivos y para el fortalecimiento de las escuelas de educación intercultural bilingüe y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), anhelada institución para promover, proteger y difundir las lenguas de los pueblos originarios, consideradas ya legalmente como lenguas nacionales.

En ese período hubo también importantes avances en el ámbito internacional que marcaron la orientación de las políticas públicas. Específicamente, hago referencia a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas⁴⁶, aprobada por la Asamblea General, el 13 de septiembre de 2007, en la que se exhorta a los estados a:

- establecer un marco universal de estándares mínimos para la supervivencia, dignidad, bienestar y derechos de los pueblos indígenas del mundo, y aborda, entre otras temáticas, los derechos individuales y colectivos, incluyendo aspectos referentes a la identidad cultural, la educación, el empleo y el idioma;
- garantizar el derecho a la diferencia y al logro de sus propias prioridades en cuanto al desarrollo económico, social y cultural;
- reconocer el derecho de los pueblos indígenas a mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades;
- prohibir la discriminación;
- promover su participación plena y efectiva en relación con los asuntos que les conciernan, incluyendo su derecho a seguir siendo distintos y a perseguir su propia idea de desarrollo económico y social;

46. Casi nueve años después, y tras múltiples discusiones, el 15 de junio de 2016, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) aprobó la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Instrumento que seguramente impactará también a las políticas públicas de la segunda década del siglo XXI.

- estimular las relaciones de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas.

Desarrollo con identidad y pleno respeto a los derechos (2007-2012)

En ese reciente período los objetivos de la política indigenista se trazaron a partir de la premisa de que la promoción del desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas no podría realizarse sin su participación, por lo que la consulta sería el medio para definir las políticas públicas⁴⁷. Esos propósitos fueron: la promoción del desarrollo humano, la revaloración de las culturas indígenas, el diálogo intercultural y el respeto y ejercicio de los derechos indígenas.

En concordancia con esos fines se impulsaron trece consultas en el período en muy diferentes temas. A partir de 2007 y cada año, se realizaron Encuentros de Jóvenes Indígenas para reflexionar sobre identidad, interculturalidad, desarrollo y liderazgo. Se inició el proyecto Ecos Indígenas, la voz de la diversidad en atención a la población indígena migrante en las grandes ciudades del país y Estados Unidos.

En 2009 se diseñó e instrumentó una importante estrategia de planeación territorial y gestión participativa como mecanismo para orientar la acción de la CDI y de otras instituciones a un desarrollo con identidad. En 2010 se convocó a legisladores estatales a una conferencia nacional amplia para promover la armonización legislativa de los marcos jurídicos de las entidades federativas y garantizar los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas. Ese espacio dio lugar a la armonización de doce Constituciones estatales y a la expedición o modificación de diecisiete leyes locales.

En 2011 se inició el proceso de formación de promotores culturales para impulsar el desarrollo de las culturas con pleno respeto a sus formas de organización y a sus usos y costumbres.

47. Margarita Sosa Suárez y Cristina Henríquez Bremer (coords.), *op. cit.*, 2012, pp. 43-45.

CUADRO 1: *Resumen de períodos, objetivos y acciones indigenistas en México*

Períodos	Orientación de las políticas	Objetivos de las acciones y políticas del período
1910-1935	El mestizaje como camino para la superación de los problemas del pasado (raza cósmica)	<ul style="list-style-type: none"> • Conocer y estudiar los problemas fundamentales de las razas aborígenes y dictar las medidas y disposiciones que deban tomarse. • “Mexicanizar” al indio. • Construir un país cultural y lingüísticamente homogéneo.
1936-1947	Nacionalismo integrativo y aculturación de los indios	<ul style="list-style-type: none"> • Inducir el “cambio cultural” y el problema indígena no como un problema racial, sino como de pobreza, de exclusión y, sobre todo, de educación y cultura.
1948-1969	Indigenismo integracionista	<ul style="list-style-type: none"> • Impulsar la integración de las comunidades indígenas en la vida económica y social de la nación, a través de la acción indigenista en las regiones interculturales (regiones de refugio).
1970-1976	Desarrollo compartido	<ul style="list-style-type: none"> • Alcanzar incrementos cualitativos en la producción. • Elevar la condición del indio hasta hacerlo copartícipe de la vida nacional. • Adecuaciones políticas, legales, culturales, organizativas y del nivel de vida de la población.
1977-1981	Atención a zonas marginadas, desarrollo regional y combate a la marginación	<ul style="list-style-type: none"> • Combatir la marginación. • Articular programas que permitieran que, en corto y mediano plazo, las regiones rurales más pobres salieron de su condición de marginalidad.
1982-1988	Etnodesarrollo y autogestión	<ul style="list-style-type: none"> • Lograr un equilibrio integrador un equilibrio entre la integración del indígena al desarrollo y el respeto a su identidad cultural.
1989-1993	Participación, transferencia de recursos y funciones y reconocimiento de la pluriculturalidad	<ul style="list-style-type: none"> • Impulsar el reconocimiento jurídico de la naturaleza pluricultural de la nación y de los derechos culturales de los pueblos indígenas. • Combatir la pobreza. • Impulsar el libre desarrollo de las culturas indígenas.
1994-2002	Nueva relación, promoción de los derechos de los pueblos y desarrollo integral y sustentable	<ul style="list-style-type: none"> • Lograr el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos y las comunidades indígenas. • Construir una nueva relación entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad.

2003-2006	Desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas y transversalidad	<ul style="list-style-type: none"> • Lograr la concurrencia de las instituciones federales en las acciones para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas, de conformidad con el artículo 2º de la Constitución y establecer mecanismos de coordinación con las entidades federativas y municipios.
2007-2012	Desarrollo con identidad para los pueblos y comunidades indígenas de México	<ul style="list-style-type: none"> • Promover el desarrollo con identidad de los pueblos y comunidades indígenas de México a partir del impulso al desarrollo humano sustentable, la consulta y la participación para la definición de políticas públicas, la revaloración de las culturas indígenas y el respeto y ejercicio de los derechos indígenas.

Fuente: La autora, 2018.

Reflexión final

En este recorrido por la política indigenista mexicana, se han trazado los diferentes propósitos y enfoques desde las primeras décadas del siglo xx, cuando el reto de México, compartido con las naciones de América, era forjarse como naciones y afrontar el desafío de su diversidad cultural y de identidades a su interior.

En México se ideó para lograr cohesión una identidad nacional común, así los indígenas debían sumarse a esa corriente general, a la par que se formaban instituciones y se instrumentaban políticas que rescataban lo glorioso de las culturas indígenas antiguas, su historia y sus monumentos arqueológicos, que dotaran a la población de orgullo e identidad.

A lo largo del siglo xx y los inicios del siglo xxi, el concepto de indigenismo se ha transformado y para algunos ya no debe ser utilizado, al desprenderse de su sentido nacionalista utilitario, en un marco de ejercicio de derechos de los pueblos y comunidades indígenas, y no en una relación unilateral del Estado.

Sin embargo, los enfoques narrados en este artículo muestran que el concepto de indigenismo acepta variaciones de propósitos. Arturo Warman, estudioso de los procesos históricos y políticos de los indígenas, quien tam-

bién condujo la política indigenista de 1989-1991, considera que el indigenismo mexicano siempre fue más importante como discurso o definición ideológica que como acción pública. Esta no obstante logró cambios trascendentes aunque insuficientes para remontar la posición de los indígenas como el agregado más marginado, con mayores carencias y rezago en el país. Divide el indigenismo del siglo xx en tres grandes etapas⁴⁸.

- **Primera etapa** – Con el propósito de incorporar nació el indigenismo de la Revolución Mexicana, que poco a poco fundó las instituciones del Estado para cumplirlo. Las más importantes fueron educativas: las misiones culturales, la escuela rural y el DAI. Todavía aparecía el concepto de raza en la definición de lo indígena, pero era el concepto de cultura el que cargaba con el mayor peso específico.
- **Segunda etapa** – A esta etapa sucedió otra a partir del Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en 1940 y de la fundación del INI en 1948. La incorporación buscada se matizó como integración, concepto menos rígido que abría alternativas para desembocar en la fusión armónica de la nación mexicana. En la etapa de integración el concepto de raza casi desapareció y la definición de lo indígena se basó en la cultura y muy especialmente en la lengua como su rasgo diagnóstico. La acción educativa fue reconocida como esencial pero insuficiente, porque se complementó con la política de desarrollo de la comunidad para tratar de hacer integral la acción indigenista.
- **Tercer etapa** – Reconoció la diferencia cultural como un hecho permanente y positivo que enriquecía a la nación y destacó la desigualdad asociada con la diferencia cultural como el reto a superar. Esa posición desembocó en la reforma constitucional de 1992, que reconoció la naturaleza pluricultural de la nación.

Concluyo con una definición de Diego Iturralde sobre lo que es actualmente el indigenismo:

48. Arturo Warman, *Los Indios Mexicanos en el Umbral del Milenio*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2003, pp. 34-40 (Sección de Obras de Historia).

El indigenismo hoy en día se ha tornado multilateral (como una relación interactiva), pluridireccional (con actores y políticas diferenciadas) y de múltiples propósitos. La idea de potenciar las capacidades culturales indígenas en lugar de sustituirlas, el fomento de programas de educación bilingüe y bicultural, la tolerancia de las prácticas médicas tradicionales, la exploración de modelos alternativos para la producción agrícola y artesanal, tienden a reemplazar las viejas estrategias gubernamentales. En algunos países esta nueva perspectiva alcanza a la protección de los derechos humanos, el establecimiento de programas de procuración legal y la creación de mecanismos de financiamiento del desarrollo indígena⁴⁹.

49. Diego Iturralde, “Desarrollo Indígena: Los Retos del Final del Siglo”, en François Lartigue y André Quesnel (coords.), *Las Dinámicas de la Población Indígena: Cuestiones y Debates Actuales en México*, Ciudad de México, Institut de Recherche pour le Développement (IRD)/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas)/Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 49-69, *apud* Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez, *Los Pueblos Indígenas de México: 100 Preguntas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México (Unam), 2004 (Pluralidad Cultural en México, 1).

Lendas e mitos huni kuin: a jiboia branca, Duá Busen e o nascimento do *nixi pae*¹

GERSON DAMIANI² ■ YAWA BANÊ KAXINAWÁ³

O povo huni kuin habita um território que se estende entre o Brasil e o Peru, às margens do rio Jordão, na confluência com o rio Tarauacá, também conhecido pela população local como Tinton Henê, ou o rio de muitas voltas. Huni kuin é o chamado povo verdadeiro. Em seu idioma originário, *huni* significa verdadeiro e *kuin* significa povo. *Huni* também significa cipó, que representa o conhecimento e a sabedoria. Apesar de se autodenominarem huni kuin, são conhecidos por desígnio exógeno como kaxinawá (ou caxinauá). *Kaxi* se refere a morcego e *nawa* significa povo, o que os tornou o povo do morcego.

A exuberância da região deve-se não somente à diversidade da fauna e da flora mas sobretudo à riqueza cultural, histórica e antropológica que lá coexiste com a natureza há milhares de anos. Deparamos aqui com um universo radiante de lendas, que sobrevivem de geração em geração e re-

1. Expressamos nossos agradecimentos a todos que contribuíram para a realização deste ensaio e do documentário *O Poder da Cura*, a ser lançado. Agradecemos a Volker Minks e Gustavo Grandke, que contribuíram em processos criativos, de produção e pós-produção; a Luis Augusto Pereira Sobrinho e a Phillip Leite, que ajudaram na transcrição das gravações originais; e dedicamos gratidão particular ao povo huni kuin, a Sian Kaxinawa, Fabiano Kaxinawa, Mathilde Barre, Gildo Sales Kaxinawá e sua família, e, por fim, *in memoriam*, a João Sales Kaxinawá, Getúlio Sales Kaxinawá e Suero Sales Kaxinawá. As imagens contidas neste ensaio são de autoria de Yawa Banê Kaxinawá e parte integrante do documentário *O Poder da Cura* (nota dos autores).
2. Internacionalista, jurista e cineasta documentarista.
3. Cientista social, antropólogo e liderança huni kuin (também conhecido como Leopardo Sales).

tratam os traços e a história da nação huni kuin, meritória de estudos e consideração.

Nu Huni Kuin, nukunabu nuku beyakiri hitxata hariri yubakata dayakubirānabukii, nukunabu hinu nuku shepabu hanua riwekubinabuki, hanua yurabu, nuku miyuikiri shenipabu miyuirā hanushu heah matu nuku hatxawen yuerā nikaki uidakawe henabu. Nuku maeanusu nukunabu hanua riwekubirābabuki, haskata.

Nuku maeh: Tintô Henê namakishu hinu, taraya namakishu hinu, yuraya namakishu hinu, hanua aldeia Alto-baixo Rio Jordão hanua aldeia Lago Lindo hanushu. Hanua shaneibu xarabutu, haskata daya yubakata nukunabubu ratuya xina benawata dayakubirānakanikii. Dasibish nuku maerā nu 12 terra indígena nuku Huni Kuin nu hayaki txaiabu. Nuku yurabu 13 mil população Huni Kuin nu rayakirā na Bari shabakirā 2018. Terra indígena Purus hinu, aldeia Rio Jordão hinu Rio breu hinu, terra indígena Rio Humaitá, Praia do Caúcho inu, terra indígena Praia do Carapana, aldeia Colônia 27 inu e aldeia do Parua município Feijo. Haskakenā na hariri nukunabu hiushu nuku miyui he kene bixashuay uidakawe henabu, hariri nuku beyaxabu Nuku hatxawê matu yuierā Nika kawê, hanua bayteai hariri Epa kuxipa hinu Yuxibu hatu damiwakubirānakirā. Hutxi heih hinu, txaiheih hinu, shanuhaiya inu, txitxibu xina bena nuku menikubirā kanikii rā⁴.

A lenda transcrita no decorrer deste texto, originalmente no idioma *hãtxa kuin*, relata a história da jiboia branca – contada pelo antropólogo Yawa Banê, filmada e transcrita pelo documentarista Gerson Damiani ao longo das duas últimas décadas – e representa uma tentativa de compar-

4. Este trecho é uma exígua demonstração do idioma *hãtxa kuin*. A transcrição tem finalidade ilustrativa; como o idioma não foi formalmente codificado na escrita, buscou-se demonstrar sua complexidade, sem ambicionar a precisão linguística. *Hãtxa* significa “idioma original do povo” e advém do tronco pano. A família linguística desse tronco pode ser encontrada na Bolívia, no Peru e no Brasil. Em territórios brasileiros, encontra-se sobretudo no Acre, estendendo-se também a Rondônia e ao Amazonas. João Capistrano de Abreu (1853-1927) foi um dos maiores pesquisadores brasileiros sobre o tema; destacamos aqui a sua obra *Rã-txa Hu-ni-ku-ĩ: A Língua dos Caxinauás do Rio Ibaçu Afluente do Muru* (Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1914; disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aabreu-1914-caxinauas/abreu_1914_caxinauas_archive.pdf, acesso em: 22 mar. 2018). Ressaltamos também os trabalhos recentes e de grande relevância científica do professor Joaquim Maná Kaxinawá, primeiro doutor em linguística originário da nação huni kuin.

tilhar a sabedoria do povo huni kuin. Faz parte de um estudo mais abrangente sobre esse povo, seus mitos e suas lendas.

Yawa Banê Kaxinawá, ao se preparar para receber a força e o espírito da jiboia – jiboia branca das terras do rio Jordão –, revela que o conhecimento foi recebido de seu avô, Sian, que, por sua vez, o recebeu de seu bisavô, com a tradição sendo mantida por várias gerações. Ele relata: “Foi uma serpente que nos ensinou desde a criação do mundo, da nossa vida, da vida do meu povo, no nosso próprio idioma, na nossa própria linguagem, o *hãtxa kuin*, a língua verdadeira, que falamos na nossa comunidade”.

A quarta geração de conhecimento imediato e palpável retrata a linhagem forte do cacique, da liderança e dos pajés – sábios das medicinas da natureza, que transmitem a força do universo, propiciando a cura, aos quais aqui nos referimos também como xamãs⁵.

O *huni*⁶, utilizado nos rituais, é visto como planta cultuada em forma de medicina, e é objeto de reverência profunda na cultura *kaxinawá*. A planta, tradicionalmente integrada aos rituais de cura e utilizada na bebida sagrada (*nixi pae*), permite ao pajé e a seus discípulos atingirem o estado de miração – definido também pelos povos originários como “força”. Ou seja, segundo a referida tradição, estar na força, ou na miração, significa que a planta sagrada atua no âmbito universal, permitindo obter contato com a flora, a fauna, entre outros planos da natureza. Tal interação fortalece a capacidade de cura, remediando males dos mais variados aspectos e origens.

Referindo-se ao estado de miração, Yawa Banê prossegue em sua exposição⁷: “A jiboia, para mim, aparece na força; essa conexão já tenho desde pequeno, trago dentro de mim, dentro do meu sentimento. Quando

5. Do ponto de vista do xamã, tudo aquilo que compõe a natureza possui força – pedras, chuva, vento, árvores, plantas, pessoas e animais. Vale ressaltar que a prática do xamanismo não consiste em uma religião, *per se*, e frequentemente coexiste com religiões nas mais diversas culturas, entre elas o budismo e o lamaísmo na Sibéria e Mongólia, assim como com o cristianismo na América Latina, América do Norte e Europa.
6. Refere-se à planta que compõe a bebida sacramental também conhecida como *ayahuasca*.
7. O relato da referida lenda alicerça-se em realização cinematográfica documental em andamento desde 2006. As filmagens, os depoimentos e as entrevistas foram realizados no Acre, no território da nação *kaxinawá*, que se estende ao longo do rio Jordão, entre o Brasil e o Peru. Trata-se de material autoral de Gerson Damiani e Yawa Banê Kaxinawá.

tomo a bebida sagrada, o *nixi pae*, consigo receber a força da jiboia, com isso canto os mantras ensinados há gerações”.

Yawa Banê continua seu relato sobre a jiboia branca, tradicionalmente conhecida como *yuben* no idioma *hãtxa kuin*:

Segundo a lenda da jiboia branca, um pajé do nosso antepassado vivia em nossa comunidade; esse pajé era um guerreiro, grande conhecedor da ciência da floresta, do mistério, do encantamento. Um dia o pajé resolveu caçar e aprofundar seu conhecimento das magias da floresta. Pegou seu arco e sua flecha, e foi caçar a fim de trazer alimento para sua família. Nessa caçada encontrou um pé de frutas onde os animais estavam se alimentando. As frutas caíam de uma árvore nativa, típica da floresta. Nesse lugar havia um poço gigante, nativo, onde moravam todos os animais, todos os seres que pertenciam à natureza: cobra, jacaré, peixe, raia, e esses animais eram soldados da serpente – a jiboia branca.



FIGURA 1: Banê Kaxinawá, A Comunidade, 2018.

Para chegar em suas casas, cada um desses animais tinha que passar pelo centro do castelo, onde o pai da jiboia morava. Lá havia uma comunidade, muitas vidas; não como se vive nos centros urbanos, mas sim vidas diferentes, dos animais.

A jiboia branca era uma moça muito bonita. Transformava-se em mulher e, quando voltava para a comunidade, transformava-se em cobra de novo. Durante essa transformação, ela tinha encontros com os animais externos à sua comunidade. Vinham de outras comunidades que integravam a floresta. Comumente, quem se relacionava com a jiboia era um animal muito conhecido na região, chamado *auá*, conhecido em português como anta, anta-macho, que namorava a jiboia-fêmea, na comunidade do mundo das cobras.

Todos os dias, o *auá* marcava um encontro com ela. Havia um sinal: um sino que tocava, jogava sementes, uma fruta de jenipapo, jogava no meio do lago; esse jenipapo, que caía no fundo do lago, indicava que a anta estava chamando na terra. Os pais e amigos avisavam que alguém estava chamando a jiboia lá fora. A jiboia-fêmea saía de um poço no lago e ia em direção à fruta, passava uma poção no corpo e se transformava em mulher; e a anta fazia a mesma coisa, passava uma poção e se transformava em homem. Nessa transformação havia um namoro, um namoro entre os animais.



FIGURA 2: *Banê Kaxinawá, Auá, 2018.*

Durante sua caçada, o pajé fez uma pequena cabana embaixo de uma árvore para caçar os animais. Lá estava ele, observando todo o movi-

mento, o namoro dos dois, e ficou curioso, observando tudo que estava acontecendo. Percebeu que a anta e a jiboia tinham marcado um novo encontro, e se despediram. O *auá* passou a poção no corpo e se transformou em anta de novo; a jiboia fez o mesmo, e os dois voltaram para suas comunidades.

O pajé, que observou tudo, saiu da cabana. Já era tarde. Voltou à sua casa na aldeia e não relatou a ninguém o que havia acontecido. Chegou em casa e sua mulher lhe havia oferecido comida. Ele disse que não queria jantar, não tinha fome, e que estava bem, mas um pouco cansado, e ia dormir. Passou a noite inteira pensando, não conseguiu parar de pensar no que havia acontecido na floresta. A comunidade inteira foi dormir. A noite passou e, ao amanhecer do dia seguinte, ele pegou o arco e a flecha e foi novamente na direção de onde havia montado a cabana, embaixo de uma árvore e próximo ao lago encantado. Nesse dia ele pensou... refletiu... e decidiu fazer a mesma coisa que a anta havia feito no dia anterior: pegou o jenipapo no amanhecer do dia e jogou o primeiro, o segundo e, ao jogar o terceiro, os pais da jiboia avisaram que alguém a estava chamando lá na terra. Assim, a jiboia partiu para ver quem estava à procura dela, de onde havia vindo o jenipapo. Passou a poção no corpo e se transformou em mulher. Ele estava escondido em uma árvore. A moça encantadora saiu observando ao seu redor e notou o homem que estava escondido. Ela se surpreendeu e perguntou: “Quem é você?” E ele respondeu dizendo seu nome: “Eu me chamo Duá Busen, e estou aqui para conversar com você, vi tudo que aconteceu ontem à noite, achei você fascinante”. Ela respondeu que já tinha um namorado. Ele respondeu que queria conversar com ela, pois era encantadora.

Ela falou que, se ele quisesse casar com ela, teria que ir morar junto com ela, desligar-se do seu mundo. “O mundo das cobras é diferente do seu mundo, lá existem feras, tudo que você imagina existe lá dentro, existem vidas. Eu vou falar com os meus pais. Se meus pais aceitarem você como marido, eu venho buscá-lo, você me aguarda aqui que eu vou passar poção no meu corpo, vou me transformar em cobra e avisar os meus pais que nós vamos juntar nossas vidas”.

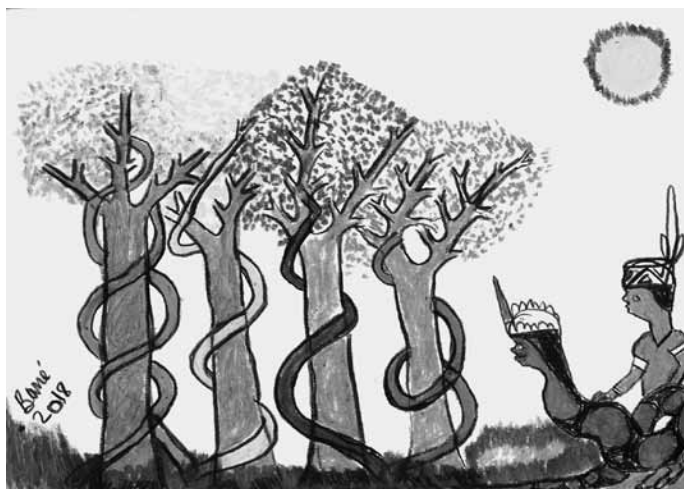


FIGURA 3: Banê Kaxinawá, A Transformação, 2018.

Nessa jornada, a cobra passou a poção no corpo e voltou para casa. Rapidamente os pais aceitaram e fizeram uma cerimônia para receber Duá Busen. Pediram aos animais que o respeitassem: o soldado era o peixe-elétrico Skin, ele estava com a borduna – a borduna dele, quando dá choque no coração, mata em poucos segundos; a raia estava com o arpão, o mandim com arco e flecha, e o jacaré com sua mordida acentuada. Assim, o pai avisou que havia esses soldados no caminho, mas que ninguém o importunaria. Duá Busen disse: “Tudo bem, eu aceito”. A jiboia respondeu: “Mas primeiro você deve passar uma poção no seu corpo e se transformar em cobra”. Ele passou a poção nas partes do corpo, no olho, no rosto. Pediu que ela afundasse primeiro, e ele iria logo em seguida. Tão logo a jiboia afundou, ele a seguiu. Para sua surpresa, tudo aquilo que ela havia dito estava lá. Duá Busen ficou um pouco assustado, mas sentiu segurança ao lado de sua amada.

Ao chegar ao trono da comunidade, os pais da jiboia o receberam. Havia uma força, pois todos estavam celebrando, com a planta sagrada, o *nixi pae*. No entanto, não o deixaram participar; somente quem conhecia a planta tinha permissão para participar, e ele não estava preparado para receber a bebida sagrada. Aos poucos, os animais o receberam como amigo, como

uma pessoa da comunidade; Duá Busen já havia esquecido sua vida lá fora, e não mais retornou à sua aldeia. Ele se casou e teve três filhos.



FIGURA 4: *Banê Kaxinawá, Duá Busen no Mundo da Jiboia, 2018.*

Contudo, Duá Busen já tinha em sua antiga comunidade três filhos, que acabou abandonando. Seus filhos o procuravam e perguntavam onde estava. Estavam tristes com a natureza por ter levado seu pai. Certo dia foram pescar em um rio e encontraram Skin, um peixe que morava debaixo d'água em uma rachadura de madeira; esses três filhos iam lá perturbá-lo, arrancar suas escamas. Skin ficava muito chateado, pois sabia onde estava o pai: ele estava morando em uma comunidade ali perto, e Skin não podia revelar aos filhos desolados.

Certo dia, lá estava Duá Busen com a jiboia, e a comunidade preparou um ritual, mas novamente não o deixaram tomar da planta sagrada. Ele estava descontente, dizia que gostaria de tomar, pois já morava lá há algum tempo. Pediu a permissão da mulher e de seus pais, e eles permitiram: “Você toma com a gente, mas já fique sabendo que o ritual do *nixi pae* é muito sério para nós, algo espiritual, próprio do nosso povo. Ao tomar a bebida, cantamos para a natureza: quando a força bate, conseguimos nossa conexão com o universo, com o Yuxibu, agradecemos pelos alimentos que existem

no nosso planeta”. Assim, sentaram no terreiro, próximo à casa, em frente a uma bela fogueira, com cachimbo, todos pintados na forma de cobra. Sua mulher se enrolou em seu pescoço e lhe deu uma dose para tomar.

Na terceira dose, Duá Busen já começou a mirar; ele via cores, a vida dele com as cobras, e ficou assustado. Começou a gritar, gritar muito alto: “Jiboia está me engolindo, me engolindo”; em *hãtxa kuin*: “*Yuben Bu Yuben Bu Yra Shraikiki*”. Isso na visão da miração.

A jiboia havia dito que essa bebida sagrada era muito forte, e ele não aguentou: “Nós vamos tirar a sua miração, mas a partir deste momento você está reprovado, não chegou a conhecer o nosso mundo”.

Naquele momento tiraram a miração, deram um banho nele. Ao amanhecer do dia, o ritual acabou, e todos foram caçar; ele ficou lá sozinho. Então, o amigo Skin veio ao seu encontro, para levá-lo de volta à comunidade, a sua terra. Duá Busen voltou, passou a poção e se transformou em homem novamente. Retornou à aldeia e todos o receberam com felicidade. Estavam curiosos, pois havia sumido, procuraram por toda parte e não o acharam, nenhum vestígio dele. Assim, ele relatou o que havia acontecido: tinha se casado com uma jiboia, e contou detalhadamente toda a sua história.

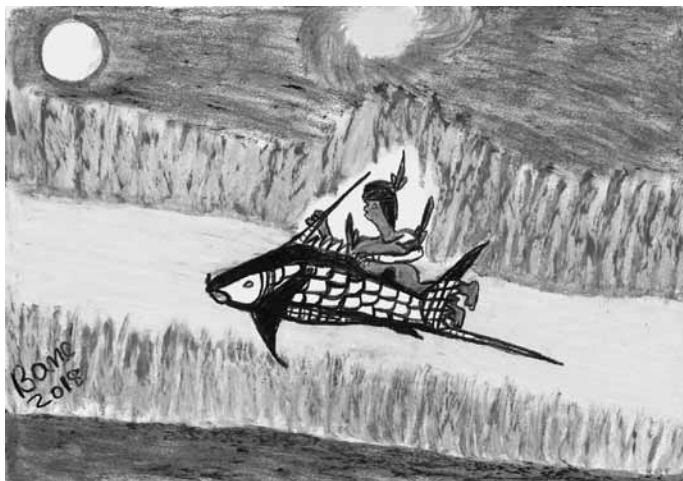


FIGURA 5: *Banê Kaxinawá*, Skin, 2018.

Repentinamente, começou uma chuva forte, e surgiram cobras de todos os lados; estavam atrás dele. Ele ficou escondido na parte sobre a oca, no *riwen*. Ali permaneceu escondido por três meses. Sua mulher lhe levava comida. Em determinado momento, a chuva cessou e as cobras deixaram de procurá-lo. Ele ficou curioso e voltou ao mesmo lugar onde tinha conhecido a jiboia. Lá estavam os três filhos à procura dele, e um disse: “Papai você está aqui? Você abandonou a gente. Eu não posso engoli-lo, vou chamar o meu irmão”. Então ele mordeu o dedão do pé de seu pai, e ele falou: “*Siri siri siri*”. Esse é o sinal de ajuda, para a chamar a jiboia. Quando se ouve esse som do grilo, sabe-se que a jiboia está chegando. Assim, o outro filho apareceu e disse: “Papai, como é bom encontrá-lo aqui, mas eu também não vou poder engoli-lo”.

Todos os três filhos foram chamados para encontrar o pai. Eram filhos, não podiam engoli-lo, e falaram que chamariam a mãe. Rapidamente a mãe chegou, uma jiboia muito grande, começou a engolir os dois pés e foi subindo até o umbigo. Naquele momento, Duá Busen começou a gritar, chamando as pessoas de sua comunidade. Tudo que ele havia visto na miração do *nixi pae* estava acontecendo. Era real.

A comunidade o ouviu gritando muito alto na floresta e foi ao seu socorro. Ao chegar lá, a jiboia o estava engolindo, estava acima do umbigo. Seu povo, ao chegar, conseguiu matar a jiboia, mas seus membros inferiores já estavam quebrados. Então, Duá Busen falou para uma pessoa importante da comunidade, o cacique-pajé, que ele não sobreviveria, mas que o espírito dele não morreria: sua encarnação seria exatamente naquele local, onde seria enterrado. Lá nasceria uma planta muito poderosa, que a natureza havia dado de presente para aquela comunidade, para aquela geração, e que serviria como planta sagrada. Importante sempre consagrar com sabedoria, respeitar e buscar aprender nessa jornada; disse que sozinho se transformaria em cipó, o *huni*. Deveriam, no entanto, enterrar a jiboia no mesmo local, pois dela nasceria o *kawá*, uma folha. Juntos, *huni* e *kawá* se transformariam na bebida sagrada *nixi pae*.



FIGURA 6: *Banê Kaxinawá, Miração, 2018.*

Ao prepararem as duas plantas, lá estaria sua presença, ajudando o povo a aprender, a cantar os mantras que naturalmente se apresentariam. As pessoas que estivessem preparadas para conduzir o ritual receberiam todo o conhecimento que cantassem em *hãtxa kuin*.

Assim, a comunidade prosseguiu, realizou o pedido de Duá Busen. Três meses mais tarde, as pessoas voltaram ao mesmo local, e lá havia nascido um cipó, como algo encantado, que cresceu muito rápido, e a folha também estava exuberante. Alguns se reuniram e foram colher essa planta a fim de preparar o *huni* e o *kawá*, o cipó e a folha. Prepararam o ritual em uma noite de lua cheia e todos fizeram uma homenagem à morte de Duá Busen e da jiboia. O pajé que estava conduzindo o ritual pediu que toda a comunidade observasse e sentisse a força da natureza. Duá Busen estava ali.

* * *

Tanta grandeza e esplendor constituem o que povo *huni kuin* define como *Yuxibu*. Não é um homem, nem uma mulher, e também não pertence aos reinos da flora e da fauna. É o ar que se respira, o universo, tudo que está entre a terra e o céu, mas não tem forma, somente conteúdo.

Ocupação territorial e produção de alimentos dos povos originários da América Latina: maias, astecas, incas e indígenas do Brasil no contexto de sua expansão e decadência

VOLKER MINKS¹

No ano de 2017, a Cátedra José Bonifácio aprofundou-se no tema dos povos originários das Américas Central e do Sul. Esses povos diferem entre si em termos de desenvolvimento, cultura e ciência; não obstante, a história dos astecas, maias e incas oferece um modelo para se pensar a respeito da ascensão, queda e luta pela sobrevivência das civilizações originárias, que foram expropriadas de seu território e de suas raízes quando da conquista europeia do território americano. O papel desempenhado por Beatriz Paredes, catedrática de origem tlaxcalteca, revelou-se fundamental ao trabalhar os referidos temas na cátedra, de forma a transcender a história para o futuro, permitindo seu entendimento.

1. Volker Minks é doutorando pela Humboldt-Universität zu Berlin – Albrecht Daniel Thaer-Institute of Agricultural and Horticultural Sciences/Faculty of Life Sciences –, onde também obteve o título de mestre em agronomia. Trabalha com projetos interdisciplinares de pesquisa e docência nas áreas de agricultura e horticultura urbana, tecnologias verdes e *design* urbano sustentável na Alemanha, em Cuba, nos Estados Unidos, na Índia e no Brasil. Em 2011, coordenou a conferência c40 São Paulo Large Cities Climate Summit e coproduziu a publicação de Oswaldo Massambani (ed.), *Building Sustainable Cities: Synthesis of the c40 São Paulo Climate Summit 2011*, São Paulo, Prefeitura de São Paulo, 2012, disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/chamadas/c40_cidades-sustentaveis_22x26_1359741170.pdf, acesso em: 10 jan. 2018. Desde 2011 atua como coordenador e docente do curso Land in the City, Green in the City da escola de verão da Humboldt-Universität zu Berlin. É atualmente pesquisador na Universidade de São Paulo (USP), onde trata de temas atinentes aos benefícios ecológicos, econômicos e sociais proporcionados pelo verde urbano, sobretudo no contexto de urbanização, mudanças climáticas, produção de alimentos e biodiversidade em megacidades.

A ocupação da América por colonizadores europeus iniciou-se no ano de 1492, com a chegada de Cristóvão Colombo ao continente. As Américas Central e do Sul foram caracterizadas, no período da ocupação, como locais ricos em flora e fauna, morada de uma variedade de povos originários². Existem várias teses a respeito de quando e como a América foi ocupada pela primeira vez. A investigação de ossos, ferramentas de pedra, pontas de lança e restos de comida mostra que o primeiro assentamento registrado no continente ocorreu há cerca de 17 mil anos. Outros achados apontam o primeiro assentamento há cerca de 13 mil a 14 mil anos. Há ainda descobertas mais antigas. Suposições recentes assumem que a América foi povoada não só pelos nômades da Sibéria por meio do estreito de Bering como também por via marítima por povos de outras partes da Europa, Ásia, Sudeste Asiático, Austrália e Polinésia. Os instrumentos de pedra do povo clóvis, de cerca de 16 500 a 22 mil anos atrás, mostram semelhanças com ferramentas encontradas na França, em Portugal e na Espanha. Os estudos de crânios e línguas indicam uma origem diferente dos povos no norte e sul da América. A forma do crânio de um esqueleto brasileiro de 13 500 anos não corresponde a nenhum grupo indígena da América do Norte. De acordo com Eduardo Góes Neves³, professor da Universidade de São Paulo (USP), o crânio não apresenta características do povo mongol, detectadas nos indígenas na América do Norte, mas é semelhante àqueles encontrados no Sudeste Asiático ou no território australiano. Apesar das pesquisas, ainda não foi esclarecido por completo como ocorreu a colonização das Américas do Norte, Central e do Sul⁴.

2. Marcus Kenzler, *Der Blick in die andere Welt: Einflüsse Lateinamerikas auf die Bildende Kunst der DDR*, Berlin/Münster, LIT, 2012, vol. 1 (Theorie der Gegenwartskunst, 18).
3. Eduardo Góes Neves, *Arqueologia da Amazônia*, Rio de Janeiro, Zahar, 2006 (Descobrimos o Brasil).
4. Neil Morris *et al.*, *Mayas, Azteken, Inkas*, Nuremberg, Tessloff, 2006; Jan Dönges, “Kamen die ersten Menschen übers Packeis nach Amerika?”, *Zeit Online*, 4 jun. 2012, disponível em: <http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2012-06/clovis-kultur>, acesso em: 10 jan. 2018; Christian Nürnberger, “Besiedlungsgeschichte: Wer war zuerst in Amerika?”, *Geo Epoche*, [s.d.], disponível em: <https://www.geo.de/magazine/geo-epoche/10720-rtkl-besiedlungsgeschichte-wer-war-zuerst-amerika>, acesso em: 10 jan. 2018.

Os primeiros seres humanos a ocupar o continente viviam da colheita e da caça antes de se tornarem sedentários. Habitavam cavernas e cabanas simples, feitas do material orgânico da floresta. O alimento dos povos era composto de plantas, animais e peixes. Quando a comida ficava insuficiente, os grupos humanos migravam para outros locais. A descoberta mais importante dos primeiros humanos foi o cultivo de culturas alimentares, possibilitando a formação de assentamentos. Por meio de cuidados aprimorados, a população cresceu e a divisão do trabalho e do artesanato se desenvolveu. A produção de cerâmica de barro, por sua vez, promoveu a preservação de alimentos e o desenvolvimento de habilidades artísticas. Dessa maneira, vários grupos humanos e civilizações posteriores surgiram nas regiões costeiras, savanas, regiões montanhosas e densas florestas tropicais da América Central e da América do Sul. A capacidade de cultivar e preservar a comida alterou o estilo de vida desses agrupamentos, que de migratórios se transformaram em sedentários, desenvolvendo habitações nas cidades nascentes⁵.

Até hoje, nas Américas Central e do Sul, encontramos grupos de vida simples nas últimas florestas primitivas da Terra, como na Amazônia. Vale destacar que há mais de 3 mil anos, civilizações avançadas se formaram no continente americano, como os maias, astecas e incas, que tiveram seu auge em diferentes períodos. Essas civilizações tinham conhecimento agrícola único, além de terem alcançado importantes feitos relacionados à matemática, ao artesanato, à produção de calendários e às artes. Nesse contexto, esses povos formaram cidades caracterizadas por uma administração centralizada, ligadas por estradas e por um comércio próspero⁶.

A seguir, apresentamos uma visão abrangente sobre o modo de vida dos povos originários da América Latina, elucidando os fatores ecológicos e antropofísicos que levaram a seu surgimento e à sua decadência.

5. Marcus Kenzler, *op. cit.*, 2012; Michael Kramme, *Mayan, Incan, and Aztec Civilizations*, Quincy, Mark Twain Media, 2012.
6. Marcus Kenzler, *op. cit.*, 2012; Peter Waldmann, “Eroberung durch die Spanier”, *Informationen zur politischen Bildung*, n. 226, pp. 1-4, 1990.

Maias, astecas, incas e indígenas brasileiros

As civilizações avançadas das Américas Central e do Sul podem ser representadas pelos astecas no norte do México; pelos maias no sul do México, da Guatemala, de Belize e de Honduras; e pelos incas na Colômbia, no Peru, no Equador, na Argentina e no Chile. Esses povos construíram cidades com grandes templos e pirâmides de pedra, que se mantêm de pé ainda hoje nas florestas tropicais, como o Templo Mayor (Tenochtitlán), o Torreón (Machu Picchu) e El Castillo (Chichén Itzá). O território que hoje compreende o Brasil contemporâneo é habitado há mais de 11 mil anos, mas as civilizações indígenas locais não construíram grandes cidades sob a perspectiva arquitetônica⁷.

Os maias, astecas e incas eram civilizações altamente desenvolvidas quando da chegada dos europeus no início do século XVI; possuíam uma grande variedade de animais domésticos e de fazenda, caças e pescados; suas colheitas produziam frutas e vegetais. A religião era parte importante da organização social. Os assentamentos se transformaram em grandes cidades, nas quais o artesanato, a arquitetura e a arte eram muito desenvolvidos. Não obstante tal desenvolvimento, algumas dessas cidades foram abandonadas ou destruídas por diversos motivos⁸. Os povos originários da América Latina habitaram o continente há milhares de anos e compartilharam um destino em comum: a vulnerabilidade a fatores ambientais em mudança, as guerras entre si e a pilhagem, além da dizimação e discriminação perpetrada pelos conquistadores europeus.

Maias

Os descendentes maias ainda hoje fazem parte da cultura do México, da península de Iucatã, da Guatemala, de Belize, de Honduras e de El Salva-

7. Arthur Demarest, *Ancient Maya: The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 2004 (Case Studies in Early Societies, 3); Eduardo Góes Neves, *op. cit.*, 2006.
8. Petra Press, *The Maya*, Mineápolis, Compass Point, 2001 (First Reports); Peter Waldmann, *op. cit.*, 1990.

dor. As três principais áreas de assentamento maia eram a planície costeira do Pacífico no sul, as terras altas no centro e as terras baixas no norte. Durante a ocupação territorial, que data aproximadamente de 3000 anos a.C., a selva e o clima tropical prevaleciam nas terras baixas. Ao longo da costa do Pacífico na Guatemala e nos Chiapas, as terras altas se prolongam, com solo vulcânico fértil e clima ameno. Ao longo da história, o centro cultural deslocou-se do sul para o norte da península de Iucatã. O auge da cultura maia ocorreu entre 300 e 900 d.C., nas terras baixas de Petén, em Iucatã. Atualmente, a população de ascendência maia é estimada em 6 milhões de pessoas⁹.

O cultivo de alimentos, feito por meio do desmatamento e do plantio de milho, já era praticado em 2500 a.C. Os maias também cultivavam feijão, abóbora, pimenta, abacaxi, cacau e papaia. A economia de oferta permitia armazenar e fornecer alimentos à população ao longo do ano. Os desenhos e escritos em cerâmica testemunham o alto nível de desenvolvimento no cultivo, processamento e armazenamento de gêneros alimentícios, como o processamento de cacau em chocolate ou o uso de equipamentos de moagem para fazer pão. As cerâmicas antigas, datadas entre 1800 e 1700 a.C., registram assentamentos permanentes maiores e um próspero comércio¹⁰.

Por volta de 1500 a.C. foi fundada a cidade de Lamanai (no atual Belize), habitada permanentemente por cerca de 3 mil anos, consagrando-se como uma das cidades mais longevas dos maias. Partindo de Lamanai, houve uma migração para o norte. Os habitantes viviam do cultivo dos campos. O cultivo de milho garantiu o abastecimento básico. O desmatamento

9. Mark Brenner *et al.*, "Paleolimnology of the Maya Lowlands: Long-term Perspectives on Interactions among Climate, Environment, and Humans", *Ancient Mesoamerica*, vol. 13, n. 1, pp. 141-157, jan. 2002, disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/ancient-mesoamerica/article/paleolimnology-of-the-maya-lowlands/1688ABE465628c2455F8CBC39c460A95>, acesso em: 10 jan. 2018; Heather McKillop, *The Ancient Maya: New Perspectives*, Santa Barbara, ABC-Clio, 2004 (ABC-Clio's Understanding Ancient Civilizations); Robert J. Sharer e Loa P. Traxler, *The Ancient Maya*, Stanford, Stanford University Press, 2006; Robert Snedden, *Aztec, Inca, and Maya*, Minnesota, Smart Apple Media/Black Rabbit, 2009 (Technology in Times Past).
10. Heather McKillop, *op. cit.*, 2004; Petra Press, *op. cit.*, 2002.

e a drenagem de áreas pantanosas resultou em mais terras para a produção de alimentos. O cultivo intensivo em jardins domésticos e, em particular, o cultivo em terraços nas encostas das montanhas também eram difundidos. A combinação de diferentes métodos de cultivo garantiu um bom suprimento de alimentos, gerando um forte crescimento populacional e a divisão do trabalho. No período, os maias experimentaram um desenvolvimento urbano avançado, construindo grandes pirâmides que serviam de templos e uma rede rodoviária que interligava os assentamentos. As artes e ofícios (processamento de pedra, cerâmica, madeira, têxteis), pintura e metalurgia (ouro, prata, cobre) eram altamente desenvolvidos, bem como a escrita, a matemática, a astronomia, o calendário e a arquitetura. Os três códices maias (Códice de Dresden, Códice de Paris e Códice de Madri) documentam o nível de desenvolvimento do cultivo agrícola, das cerimônias religiosas, da astronomia e dos calendários¹¹.

A adoração aos deuses e os ritos religiosos tornaram-se parte da sociedade ao longo dos séculos, e eram vistos como necessários para proteção dos maias e como forma de garantir a coesão social. Os assentamentos tornaram-se cidades-Estado com magníficos palácios, pirâmides e monumentos religiosos. Entre as primeiras grandes cidades dos maias, destacam-se El Mirador, onde se encontra a pirâmide maia mais conhecida (com 72 metros de altura), e Nakbé, na atual Guatemala, a qual viveu seu apogeu entre 800 e 400 a.C.

Ao longo do tempo, as cidades formaram reinos independentes controlados por famílias dominantes; as diferenças econômicas e sociais cresceram; as batalhas pelo território e pelo poder levaram a conflitos e aquisições militares. No ano de 562 a.C., Calakmul foi subjugada por Tikal. Esses conflitos contribuíram para o colapso da cultura maia clássica¹².

Nos séculos VIII e IX, o centro da cultura maia deslocou-se do sul para o norte, até a península de Iucatã. Em decorrência da atividade vulcânica, o solo era rico em minerais, garantindo uma agricultura próspera. Com a

11. Arthur Demarest, *op. cit.*, 2004; Marcus Kenzler, *op. cit.*, 2012; Heather McKillop, *op. cit.*, 2004; Robert J. Sharer e Loa P. Traxler, *op. cit.*, 2006.

12. Marcus Kenzler, *op. cit.*, 2012; Heather McKillop, *op. cit.*, 2004.

propagação da cultura maia em toda a península, essa civilização atingiu seu auge. Durante muito tempo, o centro do poder era a cidade de Tikal, nas terras baixas de Petén, onde viviam cerca de 100 mil pessoas (muitas cidades maias eram maiores do que as cidades da Europa antiga)¹³.

A precipitação anual diminuiu de norte a sul da península de Iucatã. As cidades maias, como Edzná, criaram reservatórios de água com canais e sistemas hidráulicos, que permitiram armazenar água suficiente para garantir a produção agrícola durante todo o ano. A região ao oeste de Puuc, como Uxmal e outras cidades, cresceu até o final do período maia clássico, em torno de 800 d.C., e a partir de então os maias se deslocaram para o norte, abandonando as cidades. A cidade de Chichen Itzá, mais ao norte, experimentou um enorme crescimento. Houve uma longa interação comercial entre regiões e cidades, especialmente em torno de produtos agrícolas, sal, têxteis e produtos artesanais de metais e cerâmicas. No entanto, depois de um período de crescimento e prosperidade, no século XI as cidades foram abandonadas, possivelmente por causa de conflitos e problemas ecológicos¹⁴.

O desmatamento, a expansão agrícola e o crescimento urbano provavelmente contribuíram para mudanças ambientais que afetaram a hidrologia local, o clima e, a longo prazo, os níveis de oxigênio e nutrientes no ar, nos solos e nos rios. O uso intensivo da terra causou a perda de nutrientes e a erosão, reduzindo os rendimentos da agricultura maia. As interações entre as atividades dos maias e as mudanças no clima e no meio ambiente foram analisadas por meio de investigações geoquímicas da estrutura do sedimento de lagos de várias áreas maias, como nas terras baixas de Petén. As investigações apontam para eventos de seca cíclica, que levavam a um período de seca a cada dois séculos, tornando-se mais extremos durante o colapso dos centros de ocupação maia, entre 780 e 990 d.C. Isso resultou no abandono dos centros urbanos nas terras baixas do sul. No entanto, essa tese não é consenso entre os estudiosos. Com a migração da população para outras regiões, as tradicionais áreas maias foram cobertas nova-

13. Marcus Kenzler, *op. cit.*, 2012; Robert J. Sharer e Loa P. Traxler, *op. cit.*, 2006.

14. Sharer e Loa P. Traxler, *op. cit.*, 2006.

mente por vegetação por meio do processo de reflorestamento natural, o que explica por que muitas das cidades abandonadas foram redescobertas apenas no século XIX¹⁵.

As razões do abandono das principais cidades maias e do colapso do período clássico maia antes da conquista europeia ainda não são claras e são objeto de extensas discussões e pesquisas. Os seguintes motivos são mencionados na literatura:

- Os conflitos entre as cidades. As novas alianças militares e comerciais promoveram a instabilidade política e econômica e a perda de poder. Os conflitos armados podem ter levado ao colapso das dinastias e cidades-Estado.
- A insatisfação das classes baixas trabalhadoras, gravemente tributadas e exploradas, que preferiram deixar as cidades por causa das péssimas condições de vida.
- A pressão sobre os camponeses, que já não eram capazes de lidar com o aumento da produção de alimentos para uma população crescente, o uso excessivo dos solos, a escassez de recursos e a situação política incerta.
- As mudanças climáticas e o aumento dos períodos de seca, que provocaram uma crise ecológica com impacto negativo sobre as colheitas¹⁶. Dessa maneira, é viável crer que se trata de uma confluência de fatores.

As grandes cidades maias cresceram e entraram em colapso em circunstâncias que não são totalmente compreendidas até hoje. No momento da chegada dos espanhóis, no final do século XV, a maioria dos centros de cultura maia pós-clássica estava no norte da península de Iucatã, enquanto as terras baixas centrais eram escassamente povoadas. Não há como saber como a cultura maia teria se desenvolvido se a invasão europeia não tivesse ocorrido. Um ponto, porém, é certo: os europeus dizimaram grande parte da população maia e destruíram seus recursos naturais e sua identidade cultural por meio da guerra, da cristianização, da expropriação e da introdução de doenças endêmicas.

15. Mark Brenner *et al.*, *op. cit.*, 2002.

16. Heather McKillop, *op. cit.*, 2004.

Os astecas instalaram-se no vale central do México em 1200 d.C. A partir daí tornaram-se uma civilização altamente complexa. Com a fundação da capital Tenochtitlán, no vale do México, no ano 1325 d.C., as pretensões de conquista cresceram entre os astecas, que se espalharam por toda a região. A cidade de Tenochtitlán era um dos maiores centros urbanos do mundo até o século XVI, quando a civilização asteca foi conquistada e saqueada pelos colonizadores espanhóis¹⁷.

O Império Asteca tinha uma geografia complexa, que compreendia as cordilheiras, as quais se estendiam de norte a oeste. Era cercado por regiões desérticas no norte e vales formados pela atividade vulcânica no sul. O platô central (mesa central), com seus vales férteis, foi a principal área de assentamento dos astecas. O vale central do México tornou-se um centro de assentamento e poder graças a seus lagos e rico solo vulcânico. Com uma política agressiva de expansão, o Império Asteca estendeu-se até as regiões costeiras tropicais da atual Guatemala¹⁸.

Os astecas pescavam e caçavam. Além do cultivo de campo, eles também usavam um método diferente de plantio. Eles usavam os pântanos para ganhar novas terras com a criação das assim chamadas *chinampas*. Os pântanos eram separados por canais em pequenas áreas cultivadas, onde plantavam pastagens que serviam como fronteiras entre as áreas cultivadas e os próprios canais. Assim, com camadas de junco e uma camada de terra, formava-se uma área cultivada adicional. A lama, que servia para manter os canais livres, também era usada como fertilizante. Nas novas terras férteis, era cultivado milho, tomate, abacate, entre outras culturas. A produção de alimentos bem-sucedida promoveu a divisão do trabalho, permitindo que parte da população se especializasse no artesanato e nas artes¹⁹.

17. Robert Snedden, *op. cit.*, 2009.

18. Geoffrey W. Conrad e Arthur A. Demarest, *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 1984 (New Studies in Archaeology).

19. Robert Snedden, *op. cit.*, 2009.

O alimento básico dos astecas, desde os primórdios dessa civilização até os dias de hoje, é o milho, que é transformado em *tortillas* e *tamales*, recheados com vegetais e carne. Já o cultivo de agave produziu uma bebida alcoólica, o pulque. Atualmente a bebida nacional mexicana, a tequila, é extraída dos agaves. Os espinhos dos agaves eram utilizados como agulhas e as fibras eram empregadas em tecidos e cordas. A cerâmica e os artesanatos feitos de ouro são evidências de um alto nível de desenvolvimento²⁰. De acordo com Robert J. Sharer e Loa P. Traxler, a partir de 1375, os astecas mantiveram relações comerciais com os maias. Peças de cerâmica e a tintura índigo, que foram encontrados nos templos da capital asteca Tenochtitlán, atestam essa relação²¹.

Os astecas expandiram seu poder e influência por meio de conquistas territoriais. A cosmologia e os cultos religiosos proporcionaram aos governantes a justificativa para as atividades militares e a expansão de sua supremacia. A ascensão, a propagação e a decadência do Império Asteca ocorreram de forma rápida e dramática. Em 1520, os astecas na capital Tenochtitlán se rebelaram contra os colonizadores espanhóis, mas a cidade foi recapturada em 1521. Os espanhóis subjugaram gradualmente, graças à sua superioridade militar, todos os povos da América Central, destruindo sua civilização, privando-os de sua cultura e os destituindo de seus tesouros; além disso, muitos astecas morreram de doenças propagadas pelos colonizadores²².

Os vestígios da cultura asteca foram quase completamente destruídos. O que resta são os seus mitos, as cerâmicas de ouro e os vestígios de cidades, templos e estátuas, bem como as técnicas de cultivo de alimentos nas *chinampas*, ainda encontradas em algumas áreas do antigo Império Asteca.

20. *Idem*.

21. Robert J. Sharer e Loa P. Traxler, *op. cit.*, 2006.

22. Geoffrey W. Conrad e Arthur A. Demarest, *op. cit.*, 1984; Arthur Demarest, *op. cit.*, 2004; Michael Kramme, *op. cit.*, 2012.

Antes dos incas, outros povos habitavam os Andes, uma das maiores cadeias de montanhas do mundo, com altitudes que chegam até 4 mil metros. Eles se estendem da Venezuela, no norte, até os territórios da Colômbia, do Equador, do Peru, da Bolívia, da Argentina e do Chile. A partir de 1200 d.C., os incas desenvolveram um sistema de cultivo de alimentos muito produtivo, além de construírem grandes cidades e um sistema rodoviário que interligava os vários centros urbanos. Uma dessas rotas atravessava os Andes e se estendia ao longo da costa, o que permitia a promoção do artesanato e do comércio inca. A cerâmica estava entre os Andes já em 2300 a.C., e o processamento de metais preciosos no Peru há cerca de 3500 anos. Os incas acreditavam que seu imperador era o descendente direto do Sol, o deus Inti. Também acreditavam que a ligação entre os deuses e o Sol assegurava bom solo, clima e, o mais importante, boas colheitas, já que os alimentos necessitavam do Sol para prosperar²³.

A capital do Império Inca era a cidade de Cuzco. A arquitetura e o urbanismo foram altamente desenvolvidos. Os templos e edifícios eram constituídos de blocos de pedra, geralmente resistentes a terremotos. A engenharia, a matemática, o artesanato e a arte também eram excepcionalmente desenvolvidos entre os incas. Eles trabalharam magistralmente com ouro, prata, cobre, estanho, chumbo e barro. O processamento de ouro e prata foi usado principalmente para fins religiosos. As joias eram usadas apenas pelos governantes. Os incas tinham de pagar impostos ao governante sob a forma de alimentos, cooperação em projetos de construção e missões militares. O desenvolvimento dos sistemas de cultivo e irrigação de terraços garantiu um melhor abastecimento de água potável e o aumento da produção de alimentos, além de permitir que os incas se espalhassem das áreas costeiras, ricas em peixes, para as regiões montanhosas²⁴.

23. Michael Kramme, *op. cit.*, 2012; C. Scott Littleton, *Gods, Goddesses, and Mythology*, Nova York, Marshall Cavendish, 2005; Robert Snedden, *op. cit.*, 2009.

24. John Haywood, *Der neue Atlas der Weltgeschichte: von der Antike bis zur Gegenwart*, Munique, Chronik Verlag, 2002; Michael Kramme, *op. cit.*, 2012; C. Scott Littleton, *op. cit.*, 2005;

Entre todos os povos originários da América Latina, eram os incas que cultivavam a maior variedade de alimentos. Nas encostas das montanhas, criaram terraços nos quais plantavam milho, feijão, entre outras culturas, possuindo até duzentas variedades de batatas. Os conquistadores espanhóis trouxeram a batata para a Europa, que hoje é a alimentação básica de muitos países no continente. O cultivo de coca era generalizado, pois suas folhas eram utilizadas tanto em rituais como para fins medicinais. Os incas também cultivavam abacate, tomate, abóbora, pimentão, morango, amendoim, abacaxi etc. Eles desenvolveram estruturas e técnicas para armazenar alimentos por secagem e processamento da cultura; tal processo era aplicado aos principais alimentos, entre eles a *patat chuño* e o charque. Isso permitiu o transporte e o fornecimento de alimentos no inverno, particularmente em áreas mais altas²⁵.

O cultivo era feito para o Estado, os deuses e o consumo próprio. A cultura de algodão foi desenvolvida logo cedo e, após processamento e tingimento, fornecia tecidos para vestuário e transporte de mercadorias. As cores eram obtidas pelo processamento de plantas, besouros e peixes. Os incas usavam principalmente a lã de alpaca doméstica para produzir roupas quentes. A rede rodoviária de mais de 20 mil quilômetros facilitou o comércio e a expansão da civilização inca²⁶.

O Estado inca era altamente centralizado e estruturado hierarquicamente. Os governantes eram fortemente influenciados pela religião e pelo militarismo. Graças ao bom suprimento de alimentos e comércio, a população cresceu e se espalhou, subjugando outros povos andinos. Os processos de reassentamento da população fortaleceram a posição de poder dos governantes incas e facilitaram as trocas de cultura, tecnologia e artesanato entre as diferentes cidades. No ano de 1500 d.C., o Império Inca abrangia grandes partes do Peru, do Equador, da Bolívia, da Argentina e do Chile. A partir do ano de 1525, o império foi enfraquecido pelos conflitos arma-

Maria Rostworowski de Diez Canseco, *History of the Inca Realm*, trad. Harry B. Iceland, Cambridge University Press, 1999; Robert Snedden, *op. cit.*, 2009.

25. Michael Kramme, *op. cit.*, 2012; Robert Snedden, *op. cit.*, 2009.

26. John Haywood, *op. cit.*, 2002; Michael Kramme, *op. cit.*, 2012; Robert Snedden, *op. cit.*, 2009.

dos internos e, com a invasão dos espanhóis em 1532, foi sendo dizimado lentamente. Milhares de incas foram mortos por causa de doenças trazidas pelos europeus, em especial a varíola. Eles foram privados de seus meios de subsistência, religião e cultura. Com a subsequente cristianização e má gestão dos conquistadores espanhóis, muitas cidades foram destruídas. Os incas fugiram para as regiões montanhosas para sobreviver. A cidade de Machu Picchu foi construída pelos incas em 1450 d.C. nos Andes. Ela foi deixada intocada pelos colonizadores. Pesquisas mostram que a cidade estava bem abastecida com água por meio de um sistema aquífero que, somado a um plantio de terraço, garantiu uma agricultura próspera. As doenças europeias e o medo dos espanhóis são consideradas as causas do lento desabastecimento e subsequente abandono da cidade²⁷.

Até hoje, em muitas regiões do antigo Império Inca existem sistemas tradicionais de terraços e irrigação cultivados. O tradicional processamento e armazenamento de alimentos, bem como o uso de lã de alpaca, fazem parte da cultura e economia dos descendentes dos incas.

Indígenas brasileiros

Os rastros da população indígena brasileira datam de mais de 10 mil anos. Embora não existam cidades de pedra com templos e casas, há achados de restos de alimentos de milho, cerâmica e estruturas de assentamento, que compõem sítios arqueológicos. Estes foram descobertos graças a fotografias aéreas. Novas técnicas foram utilizadas para descobrir cerâmicas com mais de 5 mil anos em camadas mais profundas de solo²⁸.

O solo na Amazônia geralmente é pobre em nutrientes, porém é enriquecido pela biomassa morta das plantas, abundante em material orgânico e nutrientes. A floresta tropical, por conta de sua alta biodiversidade de

27. John Haywood, *op. cit.*, 2002; Berthold Riese, *Machu Picchu: Die geheimnisvolle Stadt der Inka*, Munique, C. H. Beck, 2004 (Beck'sche Reihe/Wissen, 2341).

28. Eduardo Góes Neves, *op. cit.*, 2006; Eduardo Góes Neves, "Amazônia e Colonização", em palestra proferida em seminário coordenado por Beatriz Paredes durante as atividades promovidas pela Cátedra José Bonifácio no Instituto de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo (IRI-USP), 25 set. 2017.

plantas e animais, fornecia para as populações indígenas muitos recursos naturais para o desenvolvimento de alimentos, transportes e assentamentos. Os indígenas viveram há milhares de anos em pequenos assentamentos de caça, pesca e cultivo de alimentos e culturas. Quando os alimentos se tornavam escassos, eles se retiravam para se assentar em outros locais. Por meio da técnica de queimada e corte, pequenas áreas florestais perto dos assentamentos eram aproveitadas para o cultivo de culturas alimentares. A cinza servia como fertilizante. Se a fertilidade do solo diminuía, uma nova floresta era aberta. Os resíduos animais, vegetais e humanos eram empilhados na terra estéril. A nova camada de solo, conhecida como terra preta, é muito nutritiva. Graças a ela, os indígenas cultivavam amendoim, milho, mandioca, feijão, abacate, abacaxi, papaia, banana (banana-da-terra), maracujá, algodão, tabaco e outras culturas. Eles também usavam várias plantas e secreções animais para curar doenças em rituais especiais, como a erva ayahuasca. Esses rituais serviam para reforçar os vínculos entre os membros do grupo e, acima de tudo, para a desintoxicação corporal e o fortalecimento do sistema imunológico, protegendo o corpo contra a intoxicação de metais pesados, doenças fúngicas e virais, parasitas, bactérias e outros agentes. Ao longo dos séculos, surgiram uma variedade de povos e idiomas originários²⁹.

Antes da chegada dos portugueses, numerosos povos indígenas viviam nas florestas tropicais da Amazônia e da Mata Atlântica. A partir do século XVI, eles foram fortemente dizimados: a população indígena passou de 2 a 4 milhões de pessoas para aproximadamente 1 milhão a 200 mil pessoas no século XX, graças à perseguição perpetrada pelos colonizadores, à perda do *habitat* e a doenças. Muitos indígenas recuaram para as profundezas da Amazônia. Hoje, cerca de 235 povos indígenas vivem no Brasil. Em razão do deslocamento, muitos foram privados de seus *habitat* ancestrais; no entanto, em virtude da proteção de algumas áreas, o número de indígenas cresce novamente, apesar de ainda não chegar a 1% da população total do Brasil. A maioria vive em regiões florestais, mas o

29. Eduardo Góes Neves, *op. cit.*, 2006; Volker Minks, em pesquisa de campo no Acre entre os indígenas da etnia kaxinawá, do Baixo Jordão, 2010.

número de pessoas que se deslocam para centros urbanos está crescendo. O envolvimento de representantes indígenas nos processos de participação política é raro. Eles ainda são afetados pela destruição e expulsão de seus locais de origem, discriminação, desvantagem social e marginalização. Os seus *habitat* originais nas florestas tropicais estão em constante perigo por causa do desmatamento para extração de matérias-primas, da industrialização crescente da agricultura e da expansão urbana. Ainda hoje, muitos povos da Amazônia evitam o contato com os centros urbanos³⁰.

Com 6,2 milhões de quilômetros quadrados, a Floresta Amazônica é a maior floresta continental contígua do mundo, com uma das maiores biodiversidades da Terra. A região amazônica conecta Brasil com Colômbia, Venezuela, Equador, Bolívia, Guiana, Suriname e Guiana Francesa. O rio Amazonas armazena 18% dos recursos mundiais de água doce. A região amazônica forma uma usina de energia climática e uma importante incubadora de vida para os países vizinhos e para o mundo. Por causa da evaporação e formação de nuvens, a região amazônica está envolvida na regulação de temperatura e nas chuvas em outras regiões do mundo, além de atuar como uma grande dissipadora de carbono e reguladora do clima global³¹.

A Mata Atlântica era *habitat* dos povos indígenas originários no território brasileiro. Hoje, é um dos *hotspots* da biodiversidade da Terra, com pelo menos 70% de sua vegetação original destruída; no passado, cobriu uma área florestal quase contínua do norte ao sul do Brasil, com o sopé do Paraguai e da Argentina. Era o *habitat* também de uma grande quantidade de espécies de plantas endêmicas. Hoje, resta cerca de 8% da área original, que, além disso, se encontra muito fragmentada³².

30. Carlos Alberto Ricardo (ed.), *Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 2000.

31. Eduardo Góes Neves, *op. cit.*, 2017; World Wildlife Fund (WWF), “Größtes Schutzgebiets-system der Welt in Gefahr!”, Berlim, 2015, disponível em: http://www.wwf.de/fileadmin/fm-wwf/Publikationen-PDF/WWF_Hintergrund_Amazonas_2015.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

32. Jens Boenigk e Sabina Wodniok, *Biodiversität und Erdgeschichte*, Berlim/Heidelberg, Springer, 2014 (Lehrbuch); Carlos Galindo-Leal e Ibsen de Gusmão Câmara, *The Atlantic Forest of South America: Biodiversity Status, Threats, and Outlook*, Washington, Island, 2003.

Muitos conflitos nas áreas e cidades amazônicas, como os que ocorrem no Brasil, são resultado de desenvolvimento político e ambiental não sustentáveis. Os povos indígenas, excluídos dos processos de decisão política, têm seu modo de vida afetado pelo desmatamento progressivo, que destrói uma relevante parte dos recursos naturais. As áreas desmatadas atendem a um modo de agricultura que se baseia no cultivo intensivo e que resulta na interrupção dos ciclos naturais e na destruição da biodiversidade. Caso não haja uma condução mais sustentável no manejo da Floresta Amazônica e um respeito maior pela vida e cultura dos povos indígenas, os pesquisadores temem que grande parte da flora e da fauna dessa região seja destruída até 2030, o que resultaria em consequências drásticas para o equilíbrio hídrico e provocaria a aceleração das mudanças climáticas na Terra³³.

Conclusão

Hoje, mais de 50% da população mundial vive em cidades cada vez mais compactas, mais rápidas e inteligentes, mas não mais ecológicas e habitáveis. As sociedades urbanas estão se afastando cada vez mais da natureza – flora e fauna, água e ar limpos – e da produção de alimentos. Elas são cada vez menos conscientes dos ciclos da natureza e do clima, porque a luta pelos recursos e pelo consumo está cada vez maior. Isso tem consequências drásticas.

O crescimento demográfico extremo, os problemas ecológicos, as doenças até então desconhecidas e, acima de tudo, os conflitos bélicos com os conquistadores espanhóis levaram à deserção de cidades altamente desenvolvidas dos povos maia, asteca e inca. Esse desenvolvimento encontra hoje paralelos em escala global. A agricultura intensificada, a industrialização e a urbanização estão explorando os recursos naturais, destruindo o solo, o meio ambiente e a biodiversidade. Tais processos promovem mu-

33. Eduardo Góes Neves, *op. cit.*, 2006.

danças climáticas e a luta por recursos, território e religião, levando mais do que nunca à discriminação, ao terrorismo e à guerra.

Nunca houve tantos locais com problemas no planeta, como é o caso dos países no mundo árabe e na África, na Venezuela, no Paquistão, na Rússia, na Ucrânia, em Israel e na Síria. As catástrofes ambientais estão se intensificando em todo o mundo: períodos de seca, precipitação extrema, elevação de temperatura, inundações, *tsunamis* e efeito estufa, associados ao derretimento das calotas polares e ao aumento do nível do mar, para citar apenas algumas delas.

O crescimento populacional, a guerra, a fome, a injustiça social e a discriminação aumentarão o fluxo migratório, que já ocorre descontroladamente em diversas regiões do mundo, sobrecarregando muitos países e comunidades e causando impacto global.

Com sua crescente “pegada ecológica” (*ecological footprint*), a humanidade se encontra em profunda crise ambiental, que pode resultar em um colapso se a sociedade como um todo não operar e trabalhar de forma mais sustentável. As civilizações antigas foram capazes de se mudar para outras áreas, porém as aproximadamente 7,4 bilhões de pessoas que habitam a Terra hoje em dia não poderão fazê-lo, pois os ecossistemas atuais já estão sobrecarregados.

A sustentabilidade no manejo e distribuição de recursos depende, sobretudo, do conhecimento e da compreensão dos tomadores de decisão política. A intervenção militar, a corrupção e a discriminação não devem dominar a política mundial, pois devem prevalecer o diálogo e a ética. O modelo indígena de trabalhar com a natureza, e não contra ela, para proteger florestas e recursos hídricos deve ser reconhecido como referência para a sociedade atual.

Recursos valiosos de terra e materiais podem ser preservados evitando-se o desperdício extremo de alimentos, estendendo-se o ciclo de vida de produtos, sobretudo por meio da reciclagem. Os espaços verdes e a agricultura ecológica fora e dentro das cidades são vitais. Com o estado atual do conhecimento, técnicas antigas podem ser recuperadas e novas tecnologias sustentáveis desenvolvidas, a fim de tornar nossas cidades mais autossuficientes e resilientes. A transmissão de valores ecológicos, a tole-

rância e a educação fazem parte da solução. Portanto, as próximas gerações e os decisores devem ser colocados em contato com a natureza, e a educação ecológica deve ser uma parte intrínseca de qualquer educação, especialmente em política, administração e legislação.

SEGUNDA PARTE

O Cristo-Índio: as alegorias dos povos indígenas das Américas no filme *A Idade da Terra* (1980), de Glauber Rocha

QUEZIA BRANDÃO¹

Este artigo tem por objetivo analisar as alegorias sobre os povos indígenas das Américas construídas pelo cineasta brasileiro Glauber Rocha por meio da personagem Cristo-Índio (interpretado por Jece Valadão), uma das quatro alegorias principais trabalhadas no filme *A Idade da Terra*². A abordagem aqui sugerida centra seus esforços nessa personagem, a fim de recuperar a figura do indígena tal qual foi elaborada pela obra.

A produção cinematográfica de Glauber Rocha se insere no bojo das discussões do movimento modernista com o cinema novo, cuja renovação estética trouxe, como uma de suas linhas principais, a valorização da cultura indígena como base fundamental das sociedades latino-americanas, rompendo, assim, com os discursos e representações construídos pela civilização branca e europeia desde o período colonial. Cabe destacar que *A Idade da Terra* é a concretização de um projeto histórico e estético do cineasta Glauber Rocha denominado América Nuestra (1965-1980), concebido com base em um roteiro cinematográfico que sofreu uma série de influências advindas das discussões políticas e artístico-culturais refletidas

1. Bacharelada em história pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestra em história social e graduanda em direito pela Universidade de São Paulo (USP). É editora executiva da *Revista Poder & Cultura* e da *Histcine: Revista de História, Cinema e Audiovisualidades*, além de ser, desde 2015, pesquisadora da Cátedra José Bonifácio, do Centro Ibero-Americano (Ciba), vinculado ao Instituto de Relações Internacionais (IRI), da USP.
2. *A Idade da Terra*, direção: Glauber Rocha, Brasil, Glauber Rocha Produções Artísticas/Empresa Brasileira de Filmes (Embrafilme)/Centro de Produção e Comunicação/Filmes 3, 1980 (140 min, son., color.). Cf. edição restaurada: Brasil, Paloma Cinematográfica/Associação dos Amigos do Tempo Glauber/Versátil Home Vídeo, 2005 (160 min, son., color., DVD duplo).

por Glauber ao longo de sua carreira cinematográfica por todo o mundo, que incluía o diálogo com países como Cuba, Argentina, Chile, México e Peru, sendo os dois últimos de suma importância para a arquitetura das questões indígenas no projeto, que procurou reescrever a história instituindo os povos indígenas como protagonistas legítimos desse discurso.

O desenvolvimento da personagem possui três fases, cada uma delas relativas aos momentos históricos de representação alegórica do indígena: o passado como conquistado; o presente de lutas sociais, exclusão e avanço da desapropriação de terra; e o futuro, no qual, em chave teleológica, o indígena se recoloca em seu lugar histórico, social e cultural nas sociedades da América Latina. Para tanto, o filme recupera momentos relevantes da história de dominação, reescrevendo, por assim dizer, o processo de conquista de um ponto de vista virtual dos dominados.

Este artigo, portanto, apresenta uma análise fílmica que explora as possibilidades e os limites da representação do tema indígena na produção cinematográfica de Glauber Rocha.

* * *

O Cristo-Índio é o primeiro dos Cristos a aparecer em *A Idade da Terra*. Esse Cristo foi construído como uma alegoria³ do homem da terra, ou seja,

3. A alegoria é um recurso que se acerca de uma imagem que, em princípio, nada tem a ver com o conceito que quer representar, mas a concentração de suas características próprias e o modo como é explorada traduz um conceito, o que só é possível quando a alegoria é feita em um contexto de tradição compartilhada pelo público receptor. Isso é tanto mais claro se trouxermos o filme de Glauber Rocha para abordar o funcionamento da alegoria: em *A Idade da Terra*, a figura crística, por sua lógica dentro da narrativa bíblica e sua imagem impregnada na cultura ocidental, permite ser trabalhada para lançar luz sobre outro conceito – a noção de revolução, de quebra dos valores tradicionais e de reescrita da história, funcionando em mais de um nível de significação. Daí mesmo que o recurso seja a alegoria, pois uma metáfora possui, no mais das vezes, um sentido unívoco, ao passo que a alegoria remete a um conceito que possui característica muito mais polissêmica. Desse modo, segundo análise de Northrop Frye em relação à Bíblia, tem-se uma definição bem fechada do que é a alegoria e uma contribuição para entender a herança do modelo narrativo bíblico em *A Idade da Terra*: “A Alegoria é uma forma especial de analogia, uma técnica de pôr em paralelo a linguagem metafórica e a conceitual de tal modo que esta última tenha a palavra. A alegoria suaviza

o nativo, o indígena e, de maneira mais ampla, os povos autóctones que foram dominados e expropriados nos diferentes processos de colonização. De todas as personagens crísticas do filme, o Cristo interpretado pelo ator Jece Valadão é o mais alegórico de todos, recorrendo em seus gestos, falas e relações com outras personagens a passagens bíblicas da narrativa de Jesus Cristo, sempre estabelecendo conexões históricas, encarnando um tipo teleológico⁴ – bem como todas as personagens do filme.

A analogia que pode ser estabelecida com os arquétipos apocalípticos nos leva ao primeiro Cavaleiro do Apocalipse⁵: esse é o cavaleiro que dá início aos eventos escatológicos⁶. A missão do primeiro cavaleiro é vencer os inimigos, aniquilar aqueles que, segundo o livro bíblico, não são dignos dos “novos céus e nova terra”⁷ (Ap 21,1). Os artefatos que o Cavaleiro car-

as discrepâncias de uma estrutura metafórica conformando a um padrão conceitual”. Cf. Northrop Frye, *O Código dos Códigos: A Bíblia e a Literatura*, trad. e notas Flávio Aguiar, São Paulo, Boitempo, 2004, p. 33.

4. Entendemos por personagem de tipo teleológico uma personagem que não é situada em algum tempo histórico – passado, presente, futuro. Ela carrega consigo os três tempos cronológicos de modo simultâneo, superposto e não marcado.
5. Há muitas vertentes de interpretação da simbologia dos Cavaleiros do Apocalipse: a mais difundida os considera elementos do fim dos tempos profetizados nos livros do Antigo Testamento bíblico. A leitura é fortemente teleológica e escatológica, e muito preconizada pela corrente cristã protestante. Há, entretanto, uma corrente que acredita serem os Cavaleiros uma representação das fases do cristianismo, sendo o primeiro Cavaleiro o cristianismo originário e daí, portanto, líder da vitória cristã sobre os ímpios. Na gama de interpretações históricas, o primeiro Cavaleiro sempre é lido como poder original e legítimo. Assim, poderíamos estabelecer essa analogia para o Cristo-Índio. No entanto, é pouco provável que Glauber tenha estabelecido a alegoria nesse sentido.
6. Escatologia é uma “1 doutrina das coisas que devem acontecer no fim do mundo 1.1 TEOL doutrina que trata do destino final do homem e do mundo; pode apresentar-se em discurso profético ou apocalíptico”. Cf. Antônio Houaiss, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2009, p. 799. A palavra vem do grego *éskhatos* – extremo, último + *logia* – estudo. A interpretação bíblica com base na escatologia data já do primeiro século da era comum. A corrente de estudos teológicos possui várias vertentes ao longo da história, estando tão arraigada ao pensamento cristão que nem sequer remetemos as narrativas e interpretações do fim do mundo à noção de escatologia. De qualquer forma, Glauber Rocha conhecia os debates acerca dessa doutrina pelo viés da fé cristã reformada e o incorporou à estrutura de suas personagens crísticas.
7. *Bíblia de Estudo Matthew Henry = The Matthew Henry Study Bible*, Rio de Janeiro, Central Gospel, 2014, p. 2 132.

rega são os mesmos que serão dados ao Cristo-Índio no decorrer do filme: uma coroa e um arco e flecha. Como o filme pretende reescrever a história e projetar um futuro marcado pela revolução do Terceiro Mundo, o Cristo-Índio não só representa o início como também o fim, significação que é dada pela própria estrutura fílmica ao apresentá-lo nas cenas iniciais em uma representação da narrativa do Gênesis e nas últimas sequências com um final aberto, indicando o processo revolucionário ao lado do Cristo Militar.

No papel de Cristo, o ator Jece Valadão recupera a narrativa crística dada pelo Evangelho de Lucas. O terceiro livro sinótico inicia-se, em seu primeiro capítulo, com a genealogia de Jesus Cristo, a qual – diferentemente da genealogia construída pelo livro de Mateus, que vai do rei Davi até Jesus – remonta a Adão: o primeiro homem, de acordo com a mitologia bíblica judaico-cristã. O objetivo desse Evangelho é apresentar Jesus como homem, não como Deus e muito menos como um descendente da realeza. A personagem da narrativa de Lucas é um Cristo que realiza seus milagres em função de sua natureza compassiva, e não necessariamente divina. Assim, em Lc 3,23-38, constrói-se a genealogia de Jesus a Adão, apresentando-o como o “Filho do homem” (Lc 17,24)⁸. Outro aspecto relevante na analogia do Cristo-Índio com o Cristo de Lucas é a apresentação detalhada dos milagres e dos sermões em parábola: o Cristo-Índio, em todas as suas cenas, aparece ora fazendo milagres, ora fazendo discursos estimulantes, religiosos e proféticos para o público.

Todos os atores que interpretaram os Cristos em *A Idade da Terra* – Jece Valadão (o Cristo-Índio), Antônio Pitanga (o Cristo Negro), Tarcísio Meira (o Cristo Militar) e Geraldo Del Rey (o Cristo Guerrilheiro) – foram esco-

8. “Porque, como o relâmpago ilumina desde uma extremidade inferior à outra extremidade, assim será também o *Filho do homem* no seu dia”. Cf. *Bíblia de Estudo Matthew Henry*, 2014, p. 1 585. A menção a Jesus como filho do homem aparece, só no Novo Testamento, 88 vezes. Teologicamente, a expressão é entendida como referência à paternidade adotiva de José, tão logo o epíteto é utilizado em outros livros, incluindo o de Mateus, que apresenta uma genealogia de Cristo bastante distinta da do livro de Lucas. Não obstante, neste artigo, o epíteto está sendo analisado de acordo com a estrutura literária do Evangelho de Lucas, que construiu um Cristo descendente do primeiro homem. A escolha justifica-se pela aproximação da personagem crística de *A Idade da Terra* com o Jesus de Lucas, que, ao que se vê na análise, inspirou a feitura daquele.

lhidos por Glauber Rocha de acordo com papéis anteriores que marcaram o imaginário do público e construíram um estereótipo acerca de cada um que foi manipulado pelo cineasta em sua produção.

Jece Valadão atuou em inúmeros filmes brasileiros, muitos deles notáveis pela representação da violência urbana ou do cangaço, como *Carnaval em Caxias*; *Paraíba, Vida e Morte de um Bandido*; *A Lei do Cão*; *Quelê do Pajeú*; *Ali Babá e os Quarenta Ladrões*⁹ e outros relacionados a uma temática social e religiosa, como *Barnabé, Tu és Meu* e *Almas em Conflito*¹⁰. Entre todas essas produções, uma em especial marca a importância do ator para o elenco de *A Idade da Terra*. Trata-se de *Rio, 40 graus*¹¹, realizado fora dos estúdios das grandes produtoras de sua época, como Atlântida e Vera Cruz. De acordo com Maurício R. Gonçalves, a respeito dessa produção,

Sem participar do movimento liderado por Glauber Rocha, e se antecipando a ele, compartilhou com o Cinema Novo a preocupação de retratar e empreender um esforço de representação e análise das questões nacionais, notadamente aquelas pertinentes à cultura popular e aos problemas que afligem as camadas menos privilegiadas da sociedade brasileira¹².

O filme de Nelson Pereira dos Santos foi, assim, um paradigma para o cinema brasileiro, e Glauber Rocha reafirma sua importância ao convidar Jece Valadão para interpretar Cristo-Índio – o Cristo das origens –,

9. *Carnaval em Caxias*, direção: Paulo Wanderley, Brasil, Atlântida Cinematográfica/Flama Filmes, 1954 (80 min, son., P&B); *Paraíba, Vida e Morte de um Bandido*, direção: Victor Lima, Brasil, Produções Cinematográficas Herbert Richers, 1966 (84 min, son., P&B); *A Lei do Cão*, direção: Jece Valadão, Brasil, Produções Cinematográficas Herbert Richers/Magnus Filmes, 1967 (100 min, son., color.); *Quelê do Pajeú*, direção: Anselmo Duarte, Brasil, Procine Produtora Cinematográfica/Arro Film, 1970 (115 min, son. color.); *Ali Babá e os 40 Ladrões*, direção: Victor Lima, Brasil, Jarbas Barbosa Produções Cinematográficas, 1972 (96 min, son., color.).
10. *Barnabé, Tu és Meu*, direção: José Carlos Burle, Brasil, Atlântida Cinematográfica, 1951 (90 min, son., P&B); *Almas em Conflito*, direção: Rafael Mancini, Brasil, Sacra Filmes, 1953 (90 min, son., P&B).
11. *Rio, 40 Graus*, direção: Nelson Pereira dos Santos, Brasil, Equipe Moacyr Fenelon, 1955 (100 min, son., P&B).
12. Maurício R. Gonçalves, *Cinema e Identidade Nacional do Brasil, 1898-1969*, São Paulo, LCTE, 2009, p. 191.

recuperando a referência. As cenas que introduzem o Cristo-Índio são as sequências iniciais do filme, que fazem parte da construção lógica e histórica da personagem. A abertura do filme apresenta um plano geral do amanhecer filmado sobre o planalto de Brasília.



FIGURA 1: Plano geral do amanhecer em Brasília (DF), em sequência inicial do filme *A Idade da Terra*, de Glauber Rocha.

A imagem do amanhecer com o sol nascente é um lugar-comum na construção de metáforas sobre origens, não apenas por marcar o início de um novo dia como também por ter sido cristalizado no imaginário ocidental como o primeiro ato do Deus judaico-cristão na criação do mundo: “E disse Deus: Haja Luz. E houve luz”¹³ (Gn 1,3). No filme, o plano é alegórico e indica a origem do mundo, da história e da América Latina, na concepção do cineasta, sendo esta última o foco principal do discurso filmico. A sequência dura cerca de quatro minutos e captura os primeiros momentos da manhã ao som da Orquestra Mística da Bahia¹⁴. De acordo com Ismail Xavier, “a trilha sonora combina diferentes universos musicais, ritmos com diferentes origens, de modo a indiciar a síntese de culturas inerentes ao processo formativo da nação representada visualmente pela sede do Poder”¹⁵. Sem dúvida, a composição sonora da cena indica a síntese

13. *Bíblia de Estudo Matthew Henry*, 2014, p. 3.

14. Conforme indicado no roteiro do filme.

15. Ismail Xavier, “Evangelho, Terceiro Mundo e as Irradiações do Planalto”, *Filme Cultura*, vol. 14, n. 38-39, p. 69, ago.-nov. 1981.

se ideológica da noção de cultura híbrida trabalhada no filme por Glauber Rocha, mas, para além disso, recupera algo do tempo mítico, da fundação. A América Latina é “descoberta” sob o signo da fusão cultural e histórica.

Em seguida, a cena é cortada por um plano de detalhe de um globo de luz girando aceleradamente, intercalada a um *close-up* da personagem John Brahms, em um jogo de luz e sombras que lentamente se transforma em um plano em contra-*plongée*.

A cena de John Brahms põe a narrativa fílmica em tensão. Há um jogo imagético de oposição à luz solar da primeira cena, interpondo-se uma sequência escura e barulhenta, fazendo antítese à calmaria da primeira cena. A passagem do nascer do sol para o plano de John Brahms é feita por um corte abrupto, que se faz sentir, assim, nas cores, nos sons e na velocidade do movimento de câmera. A tensão colocada pode alegorizar o processo de colonização, com a chegada de espanhóis e portugueses à América. Essa alegoria é feita pela própria figura de John Brahms que, no primeiro nível de significação do filme, representa o Anticristo, ou seja, o antagonista das personagens principais: os quatro Cristos.

Assumindo que Glauber Rocha se amparou na narrativa bíblica para a construção de alguns aspectos semânticos dessa personagem, a fala de Brahms nessa sequência está respaldada pela passagem Ap 13,5-8:

Foi-lhe dado poder para guerrear contra os santos e vencê-los. Foi-lhe dada autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação. Todos os habitantes da terra adorarão a besta, a saber, todos aqueles que não tiveram seus nomes escritos no livro da vida do Cordeiro que foi morto desde a criação do mundo¹⁶.

O filme *A Idade da Terra* vai muito além de referências a personagens e passagem bíblicas, pois esse mote alegórico funciona para dar conta da polissemia abarcada pela obra, que possui grande ambição de representação e ressignificação histórica¹⁷. Não obstante, a passagem apocalíptica

16. *Bíblia de Estudo Matthew Henry*, 2014, p. 2 122.

17. Ismail Xavier aponta que “sob a noção de alegoria [...] é possível observar a passagem de uma acepção para outra e identificar formas alegóricas inspiradas na fábula didática e na figura-

nos fornece indícios para a construção da cena de John Brahms, a oposição fundamental de toda a narrativa fílmica, assim como o Anticristo é a oposição fundamental da cristandade.

O nome da personagem remete a Johannes Brahms, o compositor alemão do romantismo do século XIX. No documentário sobre o filme¹⁸, Paul William indica que Glauber decidiu por esse nome pois sua sonoridade remetia a “algo milenar”. Vale salientar que o músico Johannes Brahms recebeu por muitos anos a pecha de reacionário por ter assinado, em 1860, com Joseph Joachim, um manifesto contra a chamada neoescola alemã de Richard Wagner e Franz Liszt e sua “música do futuro”. Logo, seu nome ser atribuído à personagem anticristica e antipopular é, novamente, um recurso alegórico.

Por sua vez, a escolha de Maurício do Valle serve ao recurso de intratextualidade na obra de Glauber Rocha: ele atuou como a personagem Antônio das Mortes, o matador de cangaceiros, nos filmes *Deus e o Diabo na Terra do Sol* e *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*¹⁹. A personagem do ator nos filmes do cineasta é antagonista dos heróis, o que justifica sua escolha como o Anticristo em *A Idade da Terra*. Outro importante aspecto nesse sentido é a similaridade dessa cena de John Brahms com a cena do discurso de Porfírio Diaz, o político de direita de *Terra em Transe*²⁰.

O *close-up* em *contra-plongée* de Porfírio Diaz é o mesmo plano realizado na sequência de John Brahms em *A Idade da Terra*. O discurso tem o mesmo tom agressivo e profético em ambas as personagens e se dão já as primeiras sequências dos filmes, funcionando, de certa forma, como um *Leitmotiv* da tensão estabelecida estética e ideologicamente nas

ção cristã (evangélica ou barroca), ou nas concepções mais modernas, marcando a presença de diferentes tradições [...]”. Cf. Ismail Xavier, *Alegorias do Subdesenvolvimento: Cinema Novo, Tropicalismo e Cinema Marginal*, São Paulo, Cosac Naify, 2012, p. 37.

18. Documentário, direção: Paloma Rocha e Joel Pizzini, Brasil, Paloma Cinematográfica/Associação dos Amigos do Tempo Glauber/Versátil Home Vídeo, 2005 (90 min, son., color.).
19. *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, direção: Glauber Rocha, Brasil, Copacabana Filmes/Luiz Augusto Mendes Produções Cinematográficas, 1964 (120 min, son., P&B); *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*, direção: Glauber Rocha, Brasil/França/Alemanha Ocidental, Mapa Filmes/Claude Antoine Films/Munich Tele-Pol, 1969 (100 min, son., color.).
20. *Terra em Transe*, direção: Glauber Rocha, Brasil, Mapa Filmes, 1967 (105 min, son., P&B).

produções. Glauber Rocha, portanto, recupera em *A Idade da Terra* a noção de um poder político como espetáculo teatralizado. O sociólogo Georges Balandier afirma que “não só a existência é toda ela como num teatro, também o poder e sobretudo este é exercido (e o tem de ser) teatralmente. [...] O poder [...] se apresenta como poder precisamente nessa representação”²¹. Essa dimensão do poder político é representada por Glauber Rocha em ambos os filmes, capturando a essência do jogo político, no qual o seu grande ator “comanda o real pelo imaginário”²², de modo que as tradições culturais e sobretudo religiosas são postas em cena no espetáculo político.

Após a sequência de John Brahm, tem-se a aparição da primeira personagem crística do filme: o Cristo-Índio.



FIGURA 2: Cena inicial, em que, segundo o roteiro, “Cristo-Índio nasce no mato”, do filme *A Idade da Terra*, de Glauber Rocha.

O Cristo nasce em meio à vegetação: a cena segue a estrutura das múltiplas camadas de significação, alegorizando o mito criacionista – a criação de Adão do “pó da terra no Jardim do Éden” pelo deus judaico-cristão – e ao mesmo tempo recuperando referências da literatura modernista brasileira com o romance *Macunaíma* (1928), do escritor Mário de Andrade, no qual a cena do nascimento do herói da narrativa se inicia com a seguinte

21. Georges Balandier, *O Poder em Cena*, trad. Ana Maria Lima, Coimbra, Minerva, 1999, p. 11 (Comunicação/Teorias, 8).

22. *Idem*, p. 21.

passagem: “No fundo do mato virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente”²³. Há, portanto, uma analogia que recupera os sentidos que o cineasta pretende dar por meio da personagem: a estrutura bíblica, que é seu mote narrativo, e a noção de um “homem da terra”, dada pela referência à literatura marioandradiana.

A personagem do Cristo-Índio é concebida dentro da narrativa já homem, como na adaptação de *Macunaíma* feita pelo cineasta brasileiro Joaquim Pedro de Andrade, em 1969, em que o herói nasce adulto, em uma estrutura cômica, evidenciando os paradoxos dados pela simbologia da personagem. Segundo Morgana Masetti, “o cômico tem seu lugar garantido ao abrigar a lógica da complexidade: ideias que parecem incoerentes ou absurdas, o duplo sentido, o erro, a irracionalidade”²⁴. Glauber Rocha recupera, então, essa significação construída na produção de Joaquim Pedro de Andrade por meio da referência à cena do livro, comportando assim a lógica discursiva do Cristo-Índio que alegoriza o ser brasileiro e latino-americano: contraditório, paradoxal e deslocado.

Cristo-Índio surge aos berros de agonia, com olhar perdido e confuso. Sua fala evidencia um processo de desencantamento da visão de mundo: “O pássaro da eternidade não existe... meu pai me traiu! Meu pai me traiu! O pássaro da eternidade não existe!... Só o real é eterno”. Por sua vez, Ismail Xavier, no ensaio “Glauber Rocha: O Desejo da História”²⁵, aponta que em *A Idade da Terra* há um impulso de Glauber contra o desencantamento do mundo provocado pela hegemonia de classe da burguesia no mundo moderno²⁶, o que explica a presença de uma alegoria tão simbólica na cena inicial do Cristo-Índio. A imagem construída nessa cena novamente recupera o mito criacionista, sobretudo em relação à expulsão do homem do Éden. O Cristo-Índio, figura adônica em meio ao que parece ser um

23. Mario de Andrade, *Macunaíma: O Herói sem Nenhum Caráter*, 32. ed., Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Garnier, 2001, p. 13 (Clássicos da Literatura Brasileira).

24. Morgana Masetti, *Soluções de Palhaços: Transformações na Realidade Hospitalar*, São Paulo, Palas Athenas, 1997, p. 2.

25. Ismail Xavier, “Glauber Rocha: O Desejo da História”, em Ismail Xavier, *O Cinema Brasileiro Moderno*, São Paulo, Paz e Terra, 2001, pp. 127-155 (Leitura).

26. *Idem*, p. 151.

jardim, em uma montagem caótica, evidencia sua quebra de paradigmas e crenças, fenômeno reforçado pelo simbolismo dos ovos que são quebrados em sua mão, trazendo a imagem do nascimento de forma agressiva²⁷.

Na totalidade discursiva do filme, o Cristo-Índio alegoriza o processo de colonização e consequente desestruturação das sociedades indígenas do continente americano, em que as formas narrativas, a lógica temporal e a simbologia religiosa sofrem o que Tzvetan Todorov reconheceu como *subtração da linguagem*, uma desmontagem cultural por meio da violência física e simbólica exercida pelos colonizadores europeus²⁸. A cena, portanto, sintetiza alegoricamente a ruptura provocada pelo processo de colonização, em que há a reorganização do espaço físico e simbólico das Américas, utilizando-se uma hipersignificação – como se vê na cena seguinte – que já traz o fenômeno de hibridização que ocorrerá na América com o advento posterior da escravidão.

Esse cair em si da personagem o coloca em uma posição perene de combate ao grande mal que destruiu sua terra – John Brahms, o colonialismo imperialista; sua luta é simbolizada pela descoberta do fogo, quando o Cristo-Índio se admira com um isqueiro na mão. Essa noção de combate é reforçada pela montagem que intercala as sequências do Cristo-Índio na mata com as sequências de John Brahms berrando com seu cetro em mãos. Há nessa montagem um interessante jogo de luzes e sombras à medida que as cenas avançam: do nascimento iluminado pelos raios de luz e a trilha sonora suave, o Cristo-Índio – ao longo das inserções das imagens sombrias e agressivas de John Brahms – vai assumindo uma expressão mais taciturna, e o espaço à sua volta, mais escuro e grave com a trilha sonora, vai se intensificando em uma percussão grave e desarmoniosa.

27. A própria construção do Cristo-Índio como uma figura adônica indica a significação de desencantamento do mundo dada pela quebra dos ovos. Isso porque a imagem de ruptura trabalhada por meio dos ovos partidos remete à expulsão de Adão e Eva do paraíso após o pecado. Glauber, assim, está alegorizando esse mito judaico-cristão de forma polissêmica, por meio de várias imagens simbólicas e sensíveis.

28. Cf. Tzvetan Todorov, *A Conquista da América: A Questão do Outro*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo, Martins Fontes, 1988.

A cena seguinte mostra um “ritual primitivo”, em que o Cristo-Índio contracena com a Rainha Amazonas, a primeira personagem feminina do filme, interpretada pela atriz Norma Bengell, que atuou em diversos filmes brasileiros e internacionais, além de ter participado de inúmeras produções televisivas nacionais, com destaque para sua atuação no filme premiado com a Palma de Ouro do Festival de Cannes, *O Pagador de Promessas*²⁹. No reverenciado filme, *Zé do Burro*, o protagonista, é um homem humilde que enfrenta a intransigência da Igreja ao tentar cumprir a promessa, feita em um terreiro de candomblé, de carregar uma pesada cruz de madeira por um longo trajeto. Norma interpreta o papel de Marli, uma prostituta. Nota-se que, pela escolha da atriz para *A Idade da Terra*, Glauber quis recuperar os dilemas do sincretismo religioso abordado em *O Pagador de Promessas*, aspecto fundamental trabalhado na cena do ritual primitivo da produção glauberiana.

Ao som de flautas e berimbaus, com corpos nus, homens e mulheres dançam em cena: a construção segue a estética antropofágica, ao misturar elementos do imaginário cultural indígena e africano, trazendo dessa fase do movimento modernista brasileiro o ruminar, o deglutir e o assimilar. A noção, portanto, era transfigurar a cultura, principalmente a europeia, conferindo-lhe um caráter nacional. É o que Glauber Rocha trouxe ao confluir no ritual retratado no filme elementos indígenas, africanos e cristãos. O discurso fílmico constrói, assim, a noção de uma civilização fundamentalmente híbrida, em que indígenas e africanos constituem o ser latino-americano em uma terra arrasada pela colonização europeia. A Rainha Amazonas entoava um canto de lamento: “Escuto...! E no espaço da espera estou chorando, esperando por dias melhores”. E a resposta do grupo de pessoas, em coro, é: “Ai meu Deus do céu!”

O canto apresenta uma situação histórica de sofrimento, expropriações, escravidão, genocídio etc. O Cristo-Índio contempla a cena, aturdido, envolvendo-se com as pessoas no ritual enquanto a Rainha Amazonas prossegue sua comisseração, intercalada a imagens de índios e negros sendo açoitados. Há vários cortes de cena, em que o verdadeiro ritual

29. *O Pagador de Promessas*, direção: Anselmo Duarte, Brasil, Cinedistri, 1962 (98 min, son., P&B).

místico se compõe, e o Cristo-Índio protagoniza uma encenação erótica com as mulheres a seu redor, trazendo uma alegoria do poder político e social que vai se construindo ao longo dos séculos coloniais no Brasil e na América Latina.



FIGURA 3: *Cena de um ritual primitivo, conduzido pela Rainha Amazonas, no filme A Idade da Terra, de Glauber Rocha.*



FIGURA 4: *Cena de celebração e êxtase de Cristo-Índio entre indígenas e negros, no filme A Idade da Terra, de Glauber Rocha.*

São cenas que intercalam transe e histeria, seguindo a temática das produções anteriores de Glauber Rocha, em que sociedade e poder são trabalhados sob esse duplo. Nota-se também a similaridade com uma das cenas de *Terra em Transe*, na qual o protagonista Paulo Martins (Jardel Filho) – jornalista e poeta – vai a uma das festas de Júlio Fuentes (Paulo Gracindo), um dos maiores empresários do país fictício Eldorado. A cena em questão é a síntese da noção de transe explorada por Glauber Rocha,

um transe orgíaco que alegoriza as relações entre o poder financeiro, político e social, pelo qual a figura central – o intelectual Paulo Martins – se deixa levar. Essa mesma estrutura é verificável na cena do ritual primitivo do Cristo-Índio com a Rainha Amazonas.

Paul William, figurinista de *A Idade da Terra*, conta no documentário sobre o filme que, para construir a caracterização da Rainha Amazonas, utilizou o livro de fotografia *Die Nuba von Kau*, da cineasta alemã Leni Riefenstahl³⁰, inspirando-se em uma imagem de uma mulher africana com o corpo todo pintado de amarelo, segundo ele, pela “força expressiva, mítica e mística da imagem”³¹.

A imagem retrata uma jovem poucas horas após uma dança ritual do amor chamada *nyertun*, na qual as moças virgens, com aprovação de seus pais, escolhem um parceiro³². A influência dessa imagem na cena de *A Idade da Terra* não se esgota na apropriação estética da fotografia de Riefenstahl, havendo ainda uma relação com o que foi capturado pela imagem: a Rainha Amazonas não só foi caracterizada como a jovem da foto – com os cordões de contas, os adereços de palha usados nos braços e pernas e a pintura amarela sobre o corpo nu – como também sua *mise-en-scène* com o Cristo-Índio, cheia de erotismo e sensualidade, evocam esse ritual capturado pela fotografia. A Rainha Amazonas segue na estrutura de personagem-alegoria de *A Idade da Terra* e funciona como uma alegoria do nacional e do social. Essa noção foi trazida pela teórica literária Doris Sommer, que explica a existência de uma relação entre o amor erótico

30. Leni Riefenstahl, *Die Nuba von Kau*, Munique, List, 1976. O historiador Wagner Pinheiro Pereira explica que esse trabalho fotográfico da cineasta foi acusado pelos críticos de arte de continuar promovendo uma tônica estética racista de valorização e glorificação do corpo e da beleza, que já havia sido a marca de sua produção artístico-cultural durante o regime nazista. Apesar das críticas de cunho político-ideológico, o trabalho de Leni Riefenstahl foi considerado de “notável riqueza estética” e primoroso do ponto de vista técnico, além de ser um registro antropológico muito rico de alguns povos africanos. Cf. Wagner Pinheiro Pereira, “Leni Riefenstahl: Vida e Lenda”, *Revista História Acadêmica*, ano XIII, n. 33, p. 341-361, maio 2007 (cf. p. 355).

31. *Documentário*, direção: Paloma Rocha e Joel Pizzini, Brasil, Paloma Cinematográfica/Associação dos Amigos do Tempo Glauber/Versátil Home Vídeo, 2005 (90 min, son., color.).

32. *Idem*, p. 524.

das personagens dos romances nacionais latino-americanos e os destinos políticos da nação, de modo que a mulher simboliza a nação/sociedade e o homem, o poder, já que nesses romances a consumação da relação está mediada pelos destinos nacionais/sociais, de maneira que “produz-se [...] uma triangulação de modo [...] estranhamente fecundo”³³. Há, assim, um “jogo de poder erótico”³⁴ que permite, na narrativa, que se engendrem novas concepções e projetos de nação e sociedade. O erotismo cênico entre o Cristo-Índio e a Rainha Amazonas sintetiza, dessa forma, a noção de uma nova sociedade guiada por um novo poder na América Latina, um poder exercido pelo nativo indígena que assimilou, antropofagicamente, as culturas africanas e europeias.

Por outro lado, deve-se levar em consideração a construção das cores na cena: a fotografia do filme remete às cores e formas empregadas pela pintora brasileira Tarsila do Amaral – tons terrosos, amarelos e verdes –, além de aludir ao pintor Di Cavalcanti, para o qual Glauber Rocha produziu um filme quando da ocasião de sua morte.

O cruzamento de imagens africanas (negras) e indígenas apresenta o seguimento histórico e social representado pelo Cristo-Índio e o ponto de vista do homem da terra latino-americano. Essa primeira fase histórico-alegórica da personagem do Cristo-Índio traz uma construção discursiva sobre o processo de colonização e situa o homem latino-americano como um mestiço, pobre, alijado de seu lugar histórico e social por causa do processo de colonização cultural e da exploração econômica.

O que se entende a partir de então, pela segunda fase da personagem, tem início com a cena do Cristo-Índio sendo recebido por mulheres e crianças ao chegar à praia trazido por barcos. O babalaô, interpretado pelo ator Mário Gusmão; e a mulher grávida, interpretada por Paula Gaétan, então esposa do cineasta Glauber Rocha, dançam na cena um ponto de Xangô com a trilha sonora da peça *Ave Maria*, de Franz Schubert. Cristo-Índio, vestindo uma camisa branca, com mangas curtas e botões abertos,

33. Doris Sommer, *Ficções de Fundação: Os Romances Nacionais na América Latina*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004, p. 33 (Humanistas).

34. *Idem*, p. 34.

e uma calça *jeans* surrada – imagem típica dos pescadores e trabalhadores rurais –, chega à praia acompanhado do escritor brasileiro João Ubaldo Ribeiro, amigo de Glauber e a quem este atribui a missão de “escrever a história do Brasil”³⁵.

Nessa cena, novamente, temos o recurso de intratextualidade de Glauber Rocha, quando ele recupera construções e sentidos do filme *Barravento*. Tanto na cena de *A Idade da Terra* em questão como nas sequências iniciais de *Barravento*, têm-se um *travelling* da praia, com a arrebentação das ondas e a faixa de areia, seguido das danças rituais embaladas pelos pontos de candomblé, para o orixá Xangô, primeiro; para Iemanjá, em seguida.

A abertura de *Barravento* se inicia por um grande texto que pretende explicar ao espectador o sentido do filme. A síntese dessa didascália se dá na frase de fechamento do texto: “*Barravento* é o momento da violência, quando as coisas de terra e mar se transformam, quando no amor, na vida e no meio social ocorrem súbitas mudanças”³⁶. O filme conta a história de um negro educado na cidade – Firmino (Antônio Pitanga) – que volta para a aldeia de pescadores de Xaréu, no litoral baiano, onde cresceu, com o objetivo de tirar os aldeões do domínio da religião, no caso, o candomblé. Firmino tenta trazer para o povo (negros, descendentes de escravos africanos) novas ideias de liberdade, mas os aldeões permanecem presos ao fatalismo religioso, mantendo sua condição de analfabetos explorados economicamente pelos comerciantes da cidade. Esse filme segue a noção marxista de ideologia como falsa consciência e a noção de desencantamento do mundo pensando, em um primeiro momento, nas práticas religiosas como um elemento alienador da capacidade política.

Glauber Rocha recupera em *A Idade da Terra* a ideia de desencantamento do mundo – como foi analisado na primeira sequência de cenas do Cristo-Índio –, mas é sobretudo a imagem da “súbita mudança” que se coloca no Cristo-Índio a maior referência a *Barravento*, pois traz a noção de revolução, de transformação da ordem social, política, econômica e mesmo cultural. Essa noção já estava colocada, também, em *Deus e o Diabo na Terra do Sol* e

35. Palavras do escritor João Ubaldo Ribeiro no documentário de 2005 sobre o filme.

36. *Barravento*, direção: Glauber Rocha, Brasil, Iglu Filmes, 1962 (78 min, son., P & B).

Terra em Transe, já que este se abre com a chegada da monarquia europeia pelo mar; e naquele, o sertanejo Manuel e sua esposa Rosa correm em direção ao mar no final do filme. Segundo Ismail Xavier, “*Barravento e Deus e o Diabo na Terra do Sol* [...] despontavam como exemplos claros da crítica à alienação pelo misticismo”³⁷. Entretanto, o autor pensa essa discussão de modo mais complexo, desmontando uma visão que chama de simplista (ao reduzir o filme à simples crítica da alienação religiosa), para dizer que há na personagem de Firmino um jogo de ressignificação da cosmogonia religiosa, de modo que essa mesma religiosidade, sem ser negada, possa ser o elemento de transformação social.

É exatamente o que acontece com a sequência do Cristo-Índio chegando à praia e sendo consagrado pelo babalaô no ritual para o orixá Xangô. Vestido de branco, o babalaô caminha pela praia e a essa imagem segue uma montagem acelerada, na qual aparecem crianças na praia cercado a mulher grávida, Glauber abraçado ao escritor João Ubaldo, um homem com uma espada de madeira nas mãos ensaiando gestos ritualísticos e Cristo-Índio com uma arma nas mãos. Em seguida, o babalaô faz uma espécie de batismo das crianças no mar. A mulher grávida dança ao lado do babalaô, que carrega um punhal de madeira, uma coroa de penas e flechas.



FIGURA 5: Babalaô, mulher grávida e Cristo-Índio em ritual para Xangô, no filme *A Idade da Terra*, de Glauber Rocha.

37. Ismail Xavier, *Sertão Mar: Glauber Rocha e a Estética da Fome*, São Paulo, Cosac Naify, 2007, p. 25 (Ensaio).

É possível ver na construção do quadro imagético da cena a recriação hierárquica de um ritual de candomblé, em que temos a figura da equede (*ekedi*), uma hierarquia feminina, na qual uma mulher tem a função de zelar pelo orixá quando este foi recebido no corpo do pai ou da mãe de santo durante o transe. A equede, representada pela senhora negra do canto esquerdo do quadro, ajuda o filho de santo a se vestir com os trajes sagrados e o ampara durante sua dança ritual, que está sendo executada na cena pela mulher grávida. Há também a presença do homem com a espada e os trajes que misturam elementos indígenas e negros. Ele dança em transe, assim como a mulher grávida, logicamente representando um filho de santo que está recebendo os espíritos da linha do orixá que está sendo cultuado, nesse caso, Xangô. Por último, no centro do quadro, tem-se o babalorixá (ou pai de santo). Representante da mais alta hierarquia nas religiões africanas, o babalorixá tem a função de conduzir o culto aos orixás e iniciar os filhos de santo. É exatamente o que está acontecendo na cena com o Cristo-Índio.

A iniciação, por sua vez, apresenta no filme elementos sincréticos construídos por Glauber Rocha, como se vê na fala do babalorixá: “Aqui está o grande punhal invisível que vai te defender nas suas grandes batalhas por terras onde vai ter que andar. Toma!” – o babalorixá entrega o punhal nas mãos do Cristo-Índio, que em troca lhe entrega a pistola. Na sequência, o babalorixá ergue o conjunto de flechas em suas mãos e declama: “Aqui está a flecha que vai te defender de todos os seus inimigos nas suas grandes batalhas! O arco que vai lhe defender de todos os seus inimigos visíveis e invisíveis. Toma!” – e entrega ao Cristo-Índio. E prossegue: “A coroa feita com a pena do pássaro sagrado da eternidade. Use somente nos grandes momentos de suas grandes batalhas!”

A cena recupera o ritual para o orixá Xangô, que, na mitologia das religiões africanas, é o orixá da justiça, dos raios, do trovão e do fogo. Seria ainda o fundador do culto aos eguns, espíritos desencarnados associados ao mal, os quais só esse orixá tem o poder de controlar. O arquétipo mítico desse orixá é violento e vingativo, e tem a função de punir mentirosos, ladrões e malfeitores. O mais importante para a análise de sua recuperação na cena de consagração do Cristo-Índio é que, na história dos iorubás,

Xangô foi um rei que unificou todo o povo sob uma nação. Glauber Rocha recupera o orixá na sagração do Cristo-Índio para alegorizar as características que quis atribuir à personagem, o homem fundamental latino-americano, primitivo, original.

A estrutura ritual do discurso do babalorixá recupera a passagem do Apocalipse já apresentada neste artigo: o primeiro Cavaleiro do Apocalipse recebe um arco e flecha e uma coroa “para vencer”. Esse primeiro Cavaleiro carregaria a missão de dar início à batalha final apocalíptica de lutar contra o Diabo, o Anticristo. No filme, essa missão é dada na seguinte fala do babalorixá: “Mas antes disso, terás que ir para o deserto mais longínquo, mais distante, e lá lutar com todos os demônios para que possa dar prosseguimento a sua grande batalha!” A missão dada pelo babalorixá remete à passagem bíblica da tentação do deserto, na qual Cristo foi levado ao deserto pelo Espírito Santo para ser tentado, conforme Lc 4, 1: “E Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão e foi levado pelo Espírito ao deserto”³⁸. A referência ao Espírito Santo é dada pela expressão “pássaro da eternidade”, dita pelo Cristo-Índio na primeira cena, e pelo babalorixá, como se viu anteriormente.

Em seguida, há uma mudança de ambiente e a trilha sonora recupera a mesma estrutura da cena final do poeta Paulo Martins empunhando a metralhadora em *Terra em Transe*, com uma percussão agressiva e desordenada, enquanto o Cristo-Índio caminha cambaleante com as armas na mão e suas roupas esfarrapadas.

Surge em cena o Diabo, vestido como um espanhol, carnavalizado, asobiando A Marselhesa. Sua caracterização tenta remeter à figura do colonizador de modo que a alegoria predominante é a do espanhol, mas em seguida também faz referência aos franceses, bem como aos portugueses, ao misturar a língua espanhola com a língua portuguesa, mostrando o processo de colonização ibérica na América Latina. Cristo-Índio berra: “Vai-te, Satanás!!!!” O Diabo, interpretado pelo ator Carlos Petrovich, começa um diálogo em um espanhol vacilante com o Cristo-Índio:

38. *Bíblia de Estudo Matthew Henry*, 2014, p. 1 536.



FIGURAS 6 E 7: *Diabo assobiando A Marselhesa e duelando com Cristo-Índio, no filme A Idade da Terra, de Glauber Rocha.*

DIABO: Viene! Viene!

CRISTO: Eu tenho ânsia de fome e de sede! [fala em voz de súplica do alto de uma ribanceira] Pai!! Ajudai-me a resistir às tentações, pai!

DIABO: (*Gargalhando, aponta uma espingarda para a cabeça do Cristo que está ajoelhado no chão*) Hace más de cien años que busco neste deserto. Atravessei sete continentes, o planeta sagrado! (*Grito e investida contra o Cristo, agora com as mãos amarradas*) És um inimigo muito perigoso, amigo! És inimigo da fé, inimigo da pátria, inimigo do poder! És mais perigoso que as pestes e as tempestades!

A cena se desenrola em um contínuo movimento horizontal para a direita, paralelo à linha do horizonte. Cristo-Índio cambaleia ante às investidas do Diabo e a sequência se estrutura como um duelo. A parte que se segue do diálogo expõe uma das relações mais importantes que Glauber Rocha quis estabelecer com a sequência:

DIABO: Tenho ordens para lhe matar! Sua cabeça vale milhões! Mas eu não quero te matar, eu não te quero ver morto, porque eu te amo! Não! Não! (*O Diabo atira o Cristo-Índio ao chão e novamente o subjuga com a arma apontada para sua cabeça.*) Eu não vou te matar! Eu quero te seduzir, eu quero que você me ame, eu quero que você me sirva, eu quero que você me adore!

A cena expõe uma relação de opressão e dependência, alegorizando as relações coloniais: ao mesmo tempo que os colonizadores oprimem e subjagam os povos colonizados, eles dependem de seu trabalho escravo ou semiescravo, de suas terras e, por vezes, de seus sistemas social e burocrático vigentes, como no caso das sociedades pré-colombianas. Em fases iniciais do sistema capitalista, os Estados modernos faziam das colônias seus mercados consumidores exclusivos por meio do pacto colonial, fornecendo cabedais para crescimento das economias das nações europeias. Nos séculos posteriores, com a consolidação do sistema capitalista em sua fase financeira, a dependência econômica dos países do chamado Terceiro Mundo ou, mais precisamente, as antigas possessões coloniais, prosseguiu, nesse momento, ainda mais vinculada a uma dominação cultural e ideológica.

Na sequência, a cena muda para um ambiente escuro e a encenação passa a ser feita como um teatro, e o Diabo diz: “Hermano, eu quero teu sangue!” A cena se passa em uma sala escura, com um televisor de tubo ao fundo, sem sinal. O Diabo segura, à frente do televisor, um crânio, como em um teatro de marionetes, e movimenta seu maxilar simulando a movimentação da fala, enquanto, ao fundo, parafraseia, junto ao Cristo-Índio, o diálogo de Satanás e Jesus, em Lc 4,3-12:

DIABO: Hermano, tu tens mucho poder. Transforma todas as pedras e todas as árvores em pan [pão].

CRISTO-ÍNDIO: Como seu prisioneiro eu poderia fazê-lo para me livrar de você, Satanás! No entanto, acho que não há necessidade, porque os milagres se sucedem a cada segundo. Olhai os peixes nos mares, os frutos nas árvores, as raízes na terra, tudo para a alimentação do homem. Os milagres vêm de meu pai a cada segundo.

DIABO: Eu já te conheço! Vem sempre muito escondido, venho te procurando há muito tempo. Está escrito que, se alguém é o filho de Deus, tem exércitos de anjos para o servir. Então, vai até aquele desfiladeiro e te lança lá, para que os anjos te segurem!

CRISTO-ÍNDIO: Ora, Satanás! Isso seria desafiar o Deus pai, e isto eu jamais farei! Apenas sigo seus ditames, Satanás!

DIABO: Lorota! Hermano! Hermanito! Hermanito... Hermanito... Eu tenho muitas pedras preciosas, muitos tesouros, muito ouro, muito lucro das minhas terras e meus exércitos. Hermano! Se me servires...

CRISTO-ÍNDIO: Satanás, eu me cansei de você. Eu jamais me prostrarei aos inimigos do meu pai. Afasta-se, Satanás!³⁹

Glauber Rocha traz para o espaço diegético uma representação dramática, teatralizada, como um teatro de fantoches. Cristo-Índio e o Diabo são alegorias de dois poderes antípodos que disputam a soberania: o poder colonial (no tempo passado) e o imperialista (no passado recente e no tempo presente do filme) sobre os povos indígenas da América Latina. Aqui há uma recuperação da noção de espetáculo do poder como analisada nas cenas anteriores, com base nos conceitos trabalhados pelo sociólogo Georges Balandier, já que o espetáculo em si se constitui como um jogo, em que pelo menos dois elementos representados pelas personagens se desenvolvem em tensão. Para Balandier, “na cultura onde a actuação, o ex-

39. Em Lc 4,3-12, tem-se a seguinte pericope: “E disse-lhe o diabo: Se tu és o Filho de Deus, dize a esta pedra que se transforme em pão. / E Jesus lhe respondeu, dizendo: Escrito está que nem só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra de Deus. / E o diabo, levando-o a um alto monte, mostrou-lhe, num momento de tempo, todos os reinos do mundo. / E disse-lhe o diabo: Dar-te-ei todo este poder e a sua glória, porque a mim me foi entregue, e dou-o a quem quero. / Portanto, se tu me adorares, tudo será seu. / E Jesus, respondendo, disse-lhe: Vai-te, Satanás, porque está escrito: Adorarás o Senhor, teu Deus, e só a ele servirás. / Levou-o também a Jerusalém, e pô-lo sobre o pináculo do templo, e disse-lhe: Se tu és o Filho de Deus, lança-te daqui abaixo, / Porque está escrito: Mandará aos seus anjos, acerca de ti, que te guardem, / E que te sustentem nas mãos, para que nunca tropeces com teu pé em alguma pedra. / E Jesus, respondendo, disse-lhe: Dito está: Não tentarás ao Senhor, teu Deus”. Cf. *Bíblia de Estudo Matthew Henry*, 2014, pp. 1 536-1 537. Verifica-se, portanto, a similaridade entre a passagem bíblica e o diálogo do Diabo com o Cristo-Índio em *A Idade da Terra*.

plorado e o excesso atraem e seduzem, a dramatização política [...] conduz a uma competição no espetacular”⁴⁰. Glauber Rocha remonta essa competição no espetacular – alegorizada pela recuperação da representação cênica teatral e pela presença do televisor no plano – entre os dois poderes, apropriando-se da passagem bíblica para dar ao Cristo-Índio a vitória final.

Essa fase da personagem – que chamamos aqui de segunda fase, estrutura que está presente nos quatro Cristos – está mais centrada no tempo presente e recupera o passado histórico para contestá-lo por meio das disputas enfrentadas pelo Cristo-Índio. Nessa fase, a personagem vive uma tomada de consciência política e histórica que reorganiza a noção de poder político na América Latina, de acordo com o discurso fílmico. Cristo-Índio vence o Diabo, representante dos poderes coloniais e imperialistas e das forças opressoras da classe trabalhadora, produzindo uma inversão do poder político, assumindo para si a missão de combater o que Glauber coloca no filme como forças “contrárias, antirrevolucionárias, capitalistas” etc.

A utilização desses relatos bíblicos – sempre em chave alegórica – por meio de elementos das culturas indígenas e negras, como ocorre no ritual de consagração do Cristo-Índio, recupera essa noção de luta anticolonialista e anti-imperialista, (re)escrevendo a história por meio dos mitos nacionais, submetendo a cultura cristã europeia a um processo antropofágico.

A terceira fase da personagem do Cristo-Índio se constitui de dois blocos de cenas esparsos, em que o primeiro bloco é realizado por uma montagem paralela de duas sequências: a primeira é um conjunto de cenas de freiras dançando em um convento, na Bahia, e uma procissão feita pela Rainha Amazonas; a segunda mostra o Cristo-Índio trabalhando em um edifício em construção como um operário, com outros operários. Na estrutura alegórica da narrativa, cada sequência em si carrega múltiplos significados – seguindo a argumentação que se vem fazendo até este ponto da análise – e também constrói um novo conjunto de simbologias e alegorias quando analisadas em sua estrutura de montagem paralela.

A sequência começa com freiras – interpretadas por bailarinas – em um convento na Bahia, que dançam ao som da música de Villa-Lobos. Os

40. Georges Balandier, *op. cit.*, 1999, p. 139.

passos de balé são realizados em uma coreografia de massas, trazendo para o espaço diegético o conceito de *performance*. Para João Luiz Vieira,

[...] a noção de *performance* traduz uma maneira especial de se dar vida, expressão a conceitos e formas, geralmente tendo o próprio corpo como suporte material e essencial da expressão. O uso dos gestos, por exemplo, [...] ainda é uma arma eficaz de oposição às convenções das artes mais tradicionais e consagradas. A *performance* sempre procurou romper categorias, indicar novas direções e abrir fronteiras. Na cronologia das vanguardas, as *performances* sempre marcaram presença toda vez que um grupo de artistas de ponta, líderes entre os seus contemporâneos, rompiam sucessivamente com cada tradição na busca obsessiva pela dianteira, fazendo da *performance* uma espécie de *avant-garde*⁴¹.

Seguindo a estrutura narrativa, as simbologias e alegorias construídas por meio da personagem do Cristo-Índio – foco deste artigo –, compreende-se que a inserção de uma cena em que se recorre à *performance* por meio da coreografia de massas pretende ter esse sentido de quebra das formas e linguagens tradicionais, como analisou Vieira. Antes de mais nada, a *performance* no filme traz não apenas – novamente – a noção do jogo de espetáculo, como foi analisado em duas cenas anteriores do Cristo-Índio com o Diabo e John Brahms, como também uma metalinguagem sobre a própria pretensão artística da obra, que carrega em sua estrutura uma ruptura com a linguagem cinematográfica tradicional e até mesmo com as vanguardas que formaram as produções de Glauber Rocha ao longo de sua carreira como cineasta. A *performance* como símbolo da subversão e da inovação alegoriza a lógica de *A Idade da Terra*.

Por outro lado, o filme está sendo analisado como um projeto histórico-cinematográfico que objetivou, em linhas gerais, reescrever a história do ponto de vista dos povos colonizados do – assim chamado, ainda, por Glauber – Terceiro Mundo. A ideia de Glauber Rocha, expressa em seus

41. João Luiz Vieira, “Cinema e Performance”, em Ismail Xavier (org.), *O Cinema no Século*, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 338.

manifestos cinematográficos – Eztetyka da Fome e Eztetyka do Sonho⁴² –, era de que o processo revolucionário começaria por uma renovação da linguagem, da história e da cultura, produzidas por uma inversão hierárquica dos signos culturais históricos, das classes sociais e dos poderes políticos. Portanto, a *performance*, como conceito de ruptura por meio dos movimentos, alegoriza, no filme, a ideia de revolução trabalhada no discurso de *A Idade da Terra*. Todos os Cristos possuem, na narrativa, três fases de desenvolvimento histórico e ideológico, de modo que a terceira delas sempre traz a deflagração do processo de revolução e transformação histórico-cultural da América Latina. Assim, a *performance* da coreografia de massas pelas freiras que ocupam o quadro no início do bloco de cenas da terceira fase do Cristo-Índio já o põem sob a chave alegórica da revolução. A especificidade da coreografia de massa, por sua vez, agrega à alegoria e à simbologia histórica e social trazidas no filme, pensando a sociedade de massas do século xx, suas implicações político-ideológicas e suas consequências para a formação de uma consciência de classe dos trabalhadores.

Na sequência, o Cristo-Índio aparece trabalhando em uma construção civil. A cena foi gravada em uma obra real no local de filmagem e o ator Jece Valadão participou de algumas atividades laborais na construção.

O roteiro do filme faz a seguinte descrição dessa cena: “Edifício em construção. Cristo-Índio trabalha, um operário entre outros operários”⁴³. Nota-se que Glauber Rocha tentou construir o Cristo-Índio, nessa fase, como um trabalhador operário, ecoando as noções de luta de classe, sindicalismo e revolução do proletariado, palavras de ordem das esquerdas latino-americanas (e europeias). Para compreender a significação dessa cena, é preciso continuar analisando a cena paralela a ela. Viu-se que a *performance* traz a noção de ruptura e, portanto, de revolução. O Cristo-Índio junto aos operários na construção civil aponta para a ideia de edificação de uma nova sociedade, construída pela classe trabalhadora. A terceira

42. Glauber Rocha, *Eztetyka da Fome*, Nova York/Milão/Rio de Janeiro, 1965; *idem*, *Eztetyka do Sonho*, Nova York, 1971.

43. Glauber Rocha, *Roteiros do Terceiro Mundo*, org. Orlando Senna, Rio de Janeiro, Alhambra/Embrafilme, 1985, p. 455.

imagem dessa sequência mostra, ao final da construção, uma aglomeração de trabalhadores, alegorizando uma união final da classe em prol de uma nova sociedade.



FIGURAS 8 E 9: *Cristo-Índio trabalhando em uma construção civil, no filme A Idade da Terra, de Glauber Rocha.*

A urgência de uma nova sociedade é respaldada pelas cenas seguintes da montagem paralela. A Rainha Amazonas aparece, à dianteira das freiras que saem do convento dançando pelas ruas. A personagem de Norma Bengell grita nas ruas sob o olhar atento dos locais, que a seguem de perto: “Liberdade! Liberdade! Liberdade! Miséria! Miséria! Miséria! Miséria!”, canta em tom de lamento e comiseração. Na cena, as pessoas começam a imitar os gritos da Rainha Amazonas. A cena indica a grave situação social vivida pelos povos do Terceiro Mundo, oprimidos e famintos.

A última sequência de cenas é realizada ainda na Bahia, na capital Salvador. Cristo-Índio caminha com o povo à frente de uma grande procissão.



FIGURAS 10, 11 E 12: *Cristo-Índio* à frente de uma procissão para *Nossa Senhora de Aparecida*, no filme *A Idade da Terra*, de Glauber Rocha.

Cristo-Índio discursa para a multidão:

Ninguém tem que seguir ninguém! Aqueles que querem vir venham se quiserem. Venham se querem vir. Ninguém vem obrigado a nada! Nero também pensava a mesma coisa, meu irmão, e no entanto, se deu mal. Eu não tenho nada contra a violência. Agora eu vou lhes mostrar que vocês estão endemoniados. Vou provar a você o que acontece da matéria sobre o espírito e você terá a paz, meu irmão!

A personagem do Cristo-Índio recupera Nero – o imperador romano associado à tirania e à extravagância – em um claro discurso indicativo da humildade e da simplicidade, já que o pedido para que o sigam (parafraseando a passagem bíblica de Mt 16,24⁴⁴) traz a noção de desencantamento do mundo tal qual aparece em sua cena inicial de nascimento na mata virgem. Essa sequência final recupera a noção do messianismo e do milenarismo proporcionada pelo filme, já que Glauber Rocha empresta à revolução do proletariado uma dimensão messiânica. Teixeira Coelho analisa que:

a imaginação dinâmica de Glauber Rocha (“dinâmica” para não usar o termo quase vazio “dialética”) não aceita reduções e limitações: a Terra do filme, no rumo de um milenarismo radical, não tem mesmo um líder místico: todos são líderes, os líderes se multiplicam, os líderes são todo mundo, são o povo da sequência final, a multidão⁴⁵.

É exatamente o que acontece nessa fase final da personagem do Cristo-Índio – os gritos da Rainha Amazonas nas ruas, seguida pela multidão; a reunião de operários após o trabalho na construção civil ao lado do Cristo-Índio e a procissão final: todos são líderes em potencial, todos são convocados a participar do processo revolucionário no Terceiro Mundo. É o “desreinado do povo”⁴⁶. Assim, a sequência final do Cristo-Índio – representante máximo dos povos latino-americanos desde suas origens – aponta para o próprio povo como protagonista de sua nova história.

Créditos das figuras

p. 312, 315, 319, 323, 326, 332, 333: Figuras 1-12 – Divulgação/Glauber Rocha Produções Artísticas, Empresa Brasileira de Filmes (Embrafilme), Centro de Produção e Comunicação, Filmes 3 (1980)/Paloma Cinematográfica, Associação dos Amigos do Tempo Glauber, Versátil Home Vídeo.

44. “Então disse Jesus aos seus discípulos: Se alguém quiser vir após mim, renuncie-se a si mesmo, tome sobre si a sua cruz e siga-me”. Cf. *Bíblia de Estudo Matthew Henry*, 2014, p. 1436.

45. Teixeira Coelho, *Folha de S. Paulo*, 22 ago. 1982, apud João Carlos Teixeira Gomes, *Glauber Rocha, Esse Vulcão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997, p. 490.

46. Referência ao discurso de Glauber Rocha em voz *over* na sequência de cenas finais do Cristo Negro em Brasília.

Entre mitos e livros: identidade cultural da América Latina na literatura

EDSON CAPOANO¹

Introdução

O mito exerce inúmeras funções durante toda a evolução cultural humana. Uma delas é revelar modelos exemplares de todos os rituais e atividades humanas significativas². Dos exemplos ao modelo, dos eventos ao conceito, uma fórmula bem simples justifica a presença do mito na cultura. Os mitos perenizam, como modos de vida, concepções de universo e de transcendência, e não nos apontam um “modo perdido” de como fazê-lo. Não se trata de fórmulas e métodos ocultos de ritualização, mas de modelos retirados de atividades significativas do ser humano. É, provavelmente, por sua liberdade narrativa, estética e inteligível que os mitos foram perdendo seu caráter de relato das atividades humanas cotidianas e, posteriormente, materializados na literatura.

Essa narrativa, que transforma o caos em cosmos, é retratada por meio da linguagem³. A organização do mundo se dá tanto pela atuação dos indivíduos

1. Doutor em comunicação e cultura pelo Programa de Pós-graduação Interunidades em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam-USP); jornalista e mestre em comunicação e semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor e pesquisador da Escola Superior de Propaganda e Marketing de São Paulo (ESPM-SP) e da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM). Participante da Cátedra José Bonifácio desde 2015.
2. Mircea Eliade, *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas*, trad. Jesús Valiente Malla, Barcelona, Paidós, 2010, vol. 1: *De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, pp. 15-16 (Paidós Orientalia, 103).
3. “O mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitrariamente empilhados, mas um

de uma sociedade – o rito – como pela descrição do momento primordial de formação daquele grupo – a narrativa mítica. Por isso, para compreender o conteúdo e as funções sociais dos mitos, é essencial analisar sua narrativa, tanto oralmente como nos livros clássicos da literatura latino-americana.

O fato de a maioria dos mitos ser de narrativas fantásticas se dá pela importância cosmogônica que estas carregam. Afinal, os eventos mais importantes entre deuses e seres humanos devem ser registrados com o mais belo que o homem puder criar. E tais histórias são carregadas de situações-limite, em que o drama, a crise e o clímax fazem parte do processo de ordenação do mundo. O transitório e o corriqueiro serão esquecidos. As histórias que merecem ser contadas se perenizam. Porém, perdeu-se muito do modo de ler os mitos. Hoje, entendem-se tais histórias como muito distantes de nosso presente e cotidiano. Essas narrativas não serviriam para nada além do valor literário ou histórico. Por meio do estudo de Eliade, percebemos que essa visão deriva da distinção greco-romana entre mito e relato histórico⁴. É de forma similar que os exploradores ibéricos consideravam as narrativas míticas pré-colombianas. Entendiam que havia alguma moral ou aprendizagem local nelas, mas falhavam em compreender a veracidade que continham ou mesmo a relação direta e contemporânea com as sociedades que as relatavam. Quando os astecas, por exemplo, acreditavam que o rei-deus Quetzalcóatl voltaria para uma nova era do império, isso não era uma metáfora. O sistema de raciocínio europeu não podia considerar “histórias de cavalaria indígena”, como as incas e astecas, a história viva desses dois povos desenvolvidos de então. Duvidaram assim das histórias, bem como de qualquer desenvolvimento daquele “povo sem alma”, os moradores da Nova Espanha.

cosmo vivo, articulado e significativo. Em última análise, o mundo revela-se como uma linguagem. Ele fala com o homem por seu próprio modo de ser, suas estruturas e ritmos.” Cf. Mircea Eliade, *Mito y Realidad*, 4. ed. trad. Luis Gil, Barcelona, Kairós, 2009 (Sabiduría Perenne) (tradução nossa).

4. “Os primeiros teólogos cristãos tomaram a palavra ‘mito’ no sentido usado há séculos no mundo greco-romano: o de ‘fábula, ficção, mentira’. Consequentemente, eles se recusaram a ver na pessoa de Jesus um caráter ‘mítico’ e no drama cristológico um ‘mito’”. Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, 2010, p. 157 (tradução nossa).

O que se aceita como outra avaliação do tema é que as novelas e os romances épicos tenham valor mitológico ao carregar símbolos arcaicos e perenes. Trazendo a discussão aos dias atuais, não se trata de desvincular os mitos do mundo contemporâneo, mas de conjecturar que as histórias cotidianas e os fatos reportados pelos jornais podem ter guardados dentro de si relações profundas com experiências imemoriais do ser humano. As notícias e histórias atuais são vividas e escritas pela mesma humanidade, que, ainda que envolta em um mundo mais complexo, é a mesma humanidade. Portanto, o relato épico da história e a narrativa de certas novelas latino-americanas carregam em si elementos da narração mitológica: contam histórias significativas em um passado fabuloso. Os mitos comprovam a “indissociação” dos aspectos individuais sobre os discursos coletivos e a permanência de conteúdos culturais arcaicos em narrativas contemporâneas, como nos livros.

As narrativas literárias, carregadas de símbolos, criam *performances* rituais que presentificam os fatos registrados ou criados por sua cultura de origem. A brecha entre inconsciente e consciente é tocada pela narrativa, que nos leva às origens de nossa história humana e nos permite a recriação de nós mesmos, ou a integração do ego. Nesse raciocínio, temos novamente a valorização das narrativas como forma de efetivar o diálogo entre os símbolos arquetípos e os interlocutores. Segundo Malena Segura Contrera⁵, a narrativa “representifica” o momento do rito, potencializando-o pela metáfora. Dessa forma, aumentam as possibilidades de diálogo com outras culturas, já que se representam os primórdios, quando o poder criativo do ser humano gerou as metáforas que nos explicam até hoje. Aprofundando-nos na construção de narrativas, atemo-nos à necessidade humana de apreensão da realidade material para então manipulá-la por meio dos elementos simbólicos. Sua ordenação se torna independente da natureza, permitindo ao ser humano recriar o mundo por intermédio da representação. A segunda realidade, simbólica, não é, porém, dissociada da primeira, a material. Ela se alimenta do meio ambiente para construir

5. Malena Segura Contrera, *O Mito na Mídia: A Presença de Conteúdos Arcaicos nos Meios de Comunicação*, 2. ed., São Paulo, Annablume, 2000, pp. 45-46 (Selo Universidade, 45).

seus elementos sógnicos, mas utiliza um raciocínio próprio – como a binariedade e a assimetria – para organizá-los⁶.

Supõe-se, neste artigo, que o diálogo entre as culturas latino-americanas tenham símbolos relacionáveis, dado que são constituídas pelo ser humano e de elementos da natureza, com semelhanças graças às proximidades geográficas e culturais. Na próxima seção, discute-se a escolha feita por jornalistas de mitos e livros de suas culturas como representantes do que consideram a identidade de seu povo. É um exercício de comunicação individual e anônima.

Haverá narrativas em destaque, em virtude de sua universalidade ou influência sobre as demais narrativas míticas do continente. São textos formulados em sociedades mais conscientizadas de suas raízes e capazes de assimilar esses excertos à contemporaneidade. Trata-se de escritos achados em mais de uma sociedade da América Latina, como é o caso da Virgem de Guadalupe ou de La Llorona – apresentadas a seguir –, histórias encontradas em várias histórias do continente. Algumas narrativas se transformam por causa de especificidades regionais, gerando matizes de novos conteúdos.

Mitos e livros

Espaços de símbolos globais fazem cidadãos culturalmente híbridos, chamados “glocais” por Manuel Castells⁷, com bens simbólicos locais e globais, simultaneamente. A participação desses cidadãos de identidade

6. “Este universo simbólico, a ‘segunda existência ou realidade’ ou a ‘semiosfera’ constitui o conjunto de informações geradas e acumuladas pelo homem ao longo dos milênios, por meio de sua capacidade imaginativa, ou seja, de narrativizar aquilo que não está explicitamente encadeado, capacidade de inventar relações, de criar textos (em qualquer linguagem disponível ao próprio homem, seja ela verbal, visual, musical, performático-visual, olfativa). Assim, o conjunto menor destas associações, denominado ‘texto’ constitui a unidade mínima da cultura.” Cf. Ivan Bystřina, “A Herança do Xamanismo na Antiga Palestina”, em palestra no Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (Cisc) da PUC-SP, São Paulo, 1995, disponível em: <http://www.cisc.org.br>, acesso em: 1º abr. 2017.
7. Manuel Castells, “Local and Global: Cities in the Network Society”, *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, vol. 93, n. 5, pp. 548-558, dez. 2002.

transnacional⁸ em redes sociais universaliza os bens simbólicos, potencializando o processo de construção coletiva da cultura contemporânea, assim como o fizeram os narradores de histórias primordiais em relação às narrativas dos heróis.

Cada vez mais vivemos em um ambiente saturado de imagens, signos e textos; entretanto, cada vez menos esses elementos nos fazem sentido. Por isso, este artigo pede uma reflexão sobre a eficácia da troca de bens simbólicos coletivos da sociedade pela literatura, por meio de histórias, lendas e mitos mais significativos para um grupo específico, o de jornalistas nativos do continente. Para estimular o diálogo entre jornalistas sobre literatura, foram lançadas as seguintes perguntas, por *e-mail*, a duzentos jornalistas da rede do Programa Balboa/Curso Iberis, da Fundación Diálogo, na Espanha. Houve vinte respostas, das quais quatro, reproduzidas a seguir, foram selecionadas para serem apresentadas em minha tese de doutorado.

Oi, pessoal, como estão?

Estou pesquisando identidades na América Latina. É por isso que peço sua ajuda:

1. Preciso identificar um ou mais mitos ou livros da cultura de seus países. Histórias antigas, consagradas, lendas que explicam muito do que são.
2. E um ou mais livros de literatura que falam sobre eles ou os utilizam. Exemplo: aqui no Brasil temos o estereótipo do malandro, que vive sem entrar nas regras, fazendo suas próprias leis. O cantor Chico Buarque já escreveu peça teatral e música, *Ópera do Malandro*; deviam conhecê-la, é muito boa.

Um grande abraço e muito obrigado⁹.

Que mitos e livros versam sobre o encontro da cultura local com a estrangeira, seja esta colonizadora, seja miscigenada e contemporânea? Dado que cada indivíduo escolhe e organiza os bens simbólicos que lhe compõem, é necessário considerar as variáveis pessoais na composição das

8. Stuart Hall, *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*, trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, 11. ed., Rio de Janeiro, DP&A, 2006.
9. Edson Capoano, pesquisa qualitativa realizada por *e-mail*, em 2010, em Edson Capoano, *Balboas: Identidades de Jornalistas Latino-americanos em Redes Sociais*, tese de doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2013.

narrativas das sociedades na América Latina. Por isso, as perguntas apresentadas aos membros da rede do Programa Balboa/Curso Iberis devem ser consideradas de maneira aberta, ou seja, são questões cujas respostas podem ser advindas tanto do conhecimento herdado das comunidades onde estão inseridos os indivíduos como das escolhas das pessoas e suas errâncias e dialogias com o mundo.

A indagação feita a esses profissionais se refere à identidade potencialmente herdada de narrativas míticas tradicionais. Cada Estado-nação ressaltaria um texto produzido por seus habitantes, em língua nacional, seja ele objetivo, seja subjetivo. Esse tipo de produção daria sentido primordial a suas comunidades, cotidianos, modos de vida, formação de cidades e às sociedades que representa. A ambiguidade na pergunta anteriormente citada, porém, relativiza as respostas dos indivíduos como certas ou erradas, ou se buscaram fontes históricas, bibliográficas ou memoriais. A intenção é notar como um indivíduo minimamente esclarecido sobre a cultura de seu país pode entender e expor sua identidade e a de seu povo por meio de textos culturais que não são da autoria dele, mas que nem por isso deixam de ser seus: os mitos de seu país.

Assim, foi indagado aos jornalistas se eles poderiam identificar que mito ou livro representa a cultura de seu país. Essa questão estimula uma tomada de decisão do indivíduo na escolha de um texto mitológico em detrimento de outro, já que não há necessariamente uma resposta, pois existe pelo menos um mito cosmogônico em cada país. Dessa forma, o jornalista membro da rede que indaga já se torna coautor no diálogo com o jornalista em rede, ambos trazendo à tessitura do texto em rede todo um arcabouço cultural que representa, entende e seleciona conteúdos para serem divididos entre a rede social. É um processo natural e muito rápido, mas ao mesmo tempo complexo¹⁰.

10. Conceito de complexidade de Edgar Morin, em que um sistema aceita a entrada de elementos externos sem perder suas qualidades e funcionamento originais. Cf. Edgar Morin, *O Paradigma Perdido: A Natureza Humana*, trad. Hermano Neves, 6. ed., Mem Martins, Europa-América, 2000 (Biblioteca Universitária, 7).

Nessa questão, ainda se supõe que haja identidades na América Latina, no plural, pois se espera compreender as identidades dos indivíduos. Estimula-se o interlocutor a pensar se o continente tem semelhanças simbólicas por si mesmo, que podem ser encontradas em mitos com formatos ou conteúdos dialógicos. De um lado, isso pode restringir o receptor da pergunta a buscar um mito que pareça ter indícios de diálogo com mitos de outras nações latinas; de outro, tal indagação pode estimular uma busca dirigida, baseada, em hipótese, nas trocas simbólicas já realizadas pelos indivíduos em rede, no momento do convívio presencial, na Espanha, e em outros encontros eletrônicos, ou seja, pelas redes sociais digitais. Buscam-se, portanto, textos anteriores em comum para encontrar pontos de diálogo cultural.

Histórias antigas, estereótipos e lendas foram colocados na questão. A ideia é abrir as possibilidades de escolha narrativa por parte dos interlocutores latinos em rede. Dessa forma, estão em um mesmo plano de importância, já que explicariam não só ao indagador como também ao próprio indivíduo que escolheu a narrativa, compreendendo-os por meio dos textos, que podem ser baseados em histórias antigas, do ramo objetivo, materiais; ou em lendas, do ramo subjetivo, mágico-fantásticas; ou ainda em estereótipos, do ramo do conhecimento popular, bens simbólicos, sem fixação no tempo ou em fatos específicos.

O complemento da questão, pedindo que contassem o que são por meio dos mitos, remete a uma escolha estritamente pessoal, uma pergunta indireta e sutil: que mito, história ou lenda se refere à sua identidade? Esperava-se receber, mediante um texto cultural coletivo, as respostas de como um indivíduo se vê representado em seus mitos, como se sente por ser latino ou cidadão de um determinado país. São questões que contemplam a constituição da identidade individual, que, por sua vez, se inspira e dialoga com os conteúdos culturais coletivos.

Na pergunta-estímulo, pedem-se também referências bibliográficas, de preferência literárias, que contenham e registrem narrativas identitárias. Nesse ponto, esperava-se que pudessem ser obtidos produtos simbólicos materiais que tivessem importância social, pelo caráter popular e massificado das obras na literatura nacional ou por terem importância na for-

mação da identidade individual do jornalista que leu a obra e a escolheu para representar a si mesmo e a seu povo. Nesse sentido, o artista que a criou, o autor da obra literária, também é autor do novo texto, pois captou as pistas das essências identitárias de um povo e as sistematizou em uma narrativa que, apesar de fixa e descritiva de um caso ou personagem, por exemplo, abarca o sentido de seu tempo e de sua cultura, acessada agora pela rede social.

Foi oferecido um estereótipo de uma característica brasileira para uma possível comparação ou exemplificação, a malandragem, e houve a análise de como esse símbolo se propaga de forma fácil e leve pelos textos nacionais e internacionais¹¹. Foi apresentada a imagem de “alguém que faz suas próprias regras”, um indivíduo que age à margem das normas instituídas por sua sociedade, não por violência, mas por manipulação de quem está à sua volta. Não cabe dizer que é uma interpretação do que é um brasileiro, mas a escolha de um texto cultural bem disseminado e reinterpretado pelos indivíduos e grupos dentro e fora da sociedade brasileira. Assim, esperava-se oferecer um texto a ser comparado com textos populares de outras localidades latino-americanas e a suscitar que uma narrativa popular e móvel, por mais difundida e transformada que seja, pode ser tão importante quanto uma obra literária consagrada para explicitar a identidade de um indivíduo e de sua comunidade.

Diálogo com o malandro

Edson, na Nicarágua existe El Güegüense, uma peça de teatro musical e anônima desde os tempos da colonização, que conta a história de um cara chamado El Güegüense que, com engenhosidade, burla das autoridades

11. O conceito de estereótipo é aqui entendido como facilitação da realidade. Já a malandragem, conceito abordado por Antonio Candido (“Dialética da Malandragem: Caracterização das *Memórias de um Sargento de Milícias*”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, pp. 67-89, 1970) e Sérgio Buarque de Holanda (*Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016), é utilizada sob a forma de estereótipo fraco, ou seja, um signo com baixo diálogo com elementos sógnicos produzidos nas trocas sociais.

espanholas da época; foi declarada Patrimônio Oral da Humanidade pela Unesco em 2005. Os estudiosos da Nicarágua mais puristas dizem que El Güegüense representa todos aqueles valores que caracterizam a sociedade nicaraguense (ironia, sátira, espirituosidade), mas há aqueles que dizem que não deve ser assim, porque também existem antivaleores no meio disso (o fato de que El Güegüense zomba das autoridades). É uma peça representada com máscaras, algo que os estudiosos também associam à “dupla face” do nicaraguense. Esse conceito foi aplicado por alguns cientistas políticos às eleições presidenciais de 1990, quando a Frente Sandinista [de Libertação Nacional (FSLN)] perdeu. As pesquisas indicaram uma intenção de votos de 78% em favor do sandinismo, mas mal conseguiram 20% dos votos.

OLMEDO MORALES¹²



FIGURA 1: Representação de *El Güegüense* ou *Macho Ratón*, na Nicarágua, em fotografia de maio de 2010.

El Güegüense ou *Macho Ratón* é uma peça teatral de autor desconhecido, mas que foi apresentada inicialmente na língua falada pelos astecas: o nauatle. O conteúdo se refere à atuação do povo local indicando sua indignação pelo

12. Olmedo Morales, *Mitos e Livros*, entrevistador: Edson Capoano (via Skype), Manágua, Nicarágua, 1º jul. 2010 (tradução nossa).

domínio dos espanhóis. Atualmente, El Güegüense é uma das personagens mais simbólicas do folclore nicaraguense e ressalta o método de duas caras dessa personagem para vencer a autoridade estrangeira¹³.

Percebe-se o diálogo de El Güegüense com a figura do malandro, apresentada anteriormente. O dispositivo de “duas caras” se refere ao método de assumir diferentes papéis conforme seja mais conveniente ao protagonista, nesse caso, um cidadão local perante o poder imperial, estrangeiro. Esse método pode ser encontrado em outras obras, que o abordam como o *duplipensar*: uma forma de carregar ambiguidades em um mesmo texto, em um mesmo indivíduo, possibilitando-o exercer um dos lados contrários da melhor maneira que lhe servir.

O que importa a este artigo é o fluxo das narrativas, a rota e o processo de diálogo e troca de experiências entre os jornalistas latinos em rede. Se Chico Buarque identifica o malandro como alguém que “até trabalha / Mora lá longe e chacoalha / Num trem da Central”¹⁴, já algo derrotado pelo sistema capitalista, o arquétipo segue vivo na Nicarágua, ao menos no jornalista local que se importou em dividir o conto. Afinal, são distintas as formas de ser malandro, identificado com maestria por Antonio Candido, como alguém de vida errante, à margem da lei ou do poder autoritário e violento¹⁵. Talvez esse tipo que se vê na cultura seja uma autêntica pegada da identidade comum latina.

El Chulla: só ou sem identidade?

Amigo Edson,

No Equador há um romance escrito no final da década de 1950, de Jorge Icaza, chamado El Chulla Romero y Flores, que fala sobre o problema de identidade do equatoriano. Chulla é o gentílico de quitenho, como

13. A obra foi declarada Patrimônio Vivo, Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco).

14. Chico Buarque de Holanda, “Homenagem ao Malandro”, Chico Buarque – Homenagem ao Malandro, intérprete: Chico Buarque, em *Chico Buarque*, [S.l.], Phonogram, 1978.

15. Antonio Candido, *op. cit.*, 1970.

carioca o é para o nascido no Rio de Janeiro. O Chulla Romero y Flores era o filho mestiço e ilegítimo de um aristocrata que faliu por causa de um mau negócio. Romero y Flores se orgulha de sua metade espanhola e esconde sua essência indígena, provinda de sua mãe. Isso é o eterno problema do mestiço equatoriano, não sendo totalmente indígena, muito menos branco.

JORGE IMBAQUINGO¹⁶

El Chulla Romero y Flores (1958) é um romance do equatoriano Jorge Icaza. A palavra *chulla* vem do vocábulo *chúlla*, da língua indígena quíchua, e significa “só”, “ímpar”, “único”. No Equador, essa expressão também denomina o integrante de classe média que busca ser superior pelas aparências¹⁷. O protagonista do romance é Luis Alfonso Romero y Flores, um mestiço cuja mãe era indígena; já o pai, dono da casa onde ela trabalhava, o finado Miguel Romero y Flores, tinha devaneios de grandeza. Luis, o Chulla, apega-se a seu duplo sobrenome, espanhol, pois lhe daria uma suposta fidalguia europeia, pois ele tem vergonha de suas origens indígenas.

Mestiçagem e rejeição são temas de textos culturais comuns na península Ibérica e na América Latina, incluindo o Brasil antropofágico dos modernistas. Um pícaro, por exemplo, é um tipo de personagem comum nos contos dos séculos XVII e XVIII, muito forte na literatura espanhola, com características do que hoje se chamam de *cuentos de engaño*. Ele vive transitando por diferentes classes sociais, das quais tira a subsistência utilizando estratégias para enganar os membros da comunidade. Em outras

16. Jorge Imbaquingo, *Mitos e Livros*, entrevistador: Edson Capoano (via Skype), Quito, Equador, 1º jul. 2010 (tradução nossa).

17. “A palavra ‘chulla’ presente no título é um equatorianismo explicado no vocabulário colocado por Icaza com uma nota: ‘Só. Estranho. Homem ou mulher de classe média que tenta superar-se pelas aparências’. O tradutor francês da novela, Claude Couffon, escolheu como título “L’homme de Quito”, considerando que o *chulla* é uma referência a Quito. “Em primeiro lugar, minha cultura literária de hispanista levou-me a identificar em Romero y Flores como um pícaro equatoriano, um parente do Lazarillo espanhol, que estava determinado a prosperar e tão despreocupado com a moralidade quanto o ‘ladrão de Quevedo.’” Cf. Isabelle Tauzin Castellanos, “Lo Grotesco en *El Chulla Romero y Flores*”, Lehman College, City University of New York (Cuny), Bronx, 2005 (tradução nossa), disponível em: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v14/tauzin.htm>, acesso em: 10 jan. 2018.

obras, o pícaro assume o papel de bufão que, por sua graciosidade, está inserido na sociedade, ao mesmo tempo que burla dela.

Filhos da dor

No Panamá é mais complicado. Há um ótimo livro, El Ahogado, de Tristán Solarte, que narra o mito da Tulvieja, uma obra de realismo mágico antes de García Márquez – e que não me ouçam na Colômbia, senão me matam!

GUIDO BILBAO¹⁸



FIGURA 2: Cena do filme *La Maldición de La Llorona* (1961), de Rafael Baledón.

A Tulvieja é um conto baseado em uma lenda antiga dos povos panameños. Ele se desenrola em uma comunidade rural, narrando a história de uma jovem, muito bela e admirada por todos os homens. A moça envolve-se com um estrangeiro que lhe engravida, mas ela, por descuido, deixa seu filho afogar-se no rio. Como castigo divino, foi transformada em um monstro com o rosto cheio de pontas, pernas finas, garras enormes e pés invertidos.

18. Guido Bilbao, *Mitos e Livros*, entrevistador: Edson Capoano (via Skype), Cidade do Panamá, Panamá, 1º jul. 2010 (tradução nossa).

Outra forma de encontrar o arquétipo da Tulvieja é pela La Llorona, como no México. Nessa versão, conta-se sobre uma mulher que se envolveu com um espanhol. O homem a deixou por uma dama espanhola da alta sociedade, e a jovem, sofrida e desesperada, assassinou seus três filhos, afogando-os em um rio. Desde esse dia, ouve-se o lamento de dor da jovem, na beira do rio onde ocorreu o crime. Após a formação do México como Estado-nação, a lenda foi adaptada, de forma a poder se escutar o lamento de La Llorona perto da Plaza Mayor, no centro da Cidade do México. Pelas janelas, no Zócalo, as pessoas identificam uma mulher vestida inteiramente de branco, magra e esfumacante.

Ambas as mulheres estão condenadas a buscar seus filhos por toda a eternidade, gritando pelos rios, atrás de crianças que jamais encontrarão. Outros contos pelo continente relatam que às vezes essa mulher volta à forma humana, geralmente nas noites de lua cheia, quando se banha nos rios. Porém, ao menor ruído, ela se converte novamente no monstro choroso, para continuar sua busca. A dor da perda, a busca pelos filhos, frutos da miscigenação dolorosa entre europeus e gentios, ocorre em toda a América Latina. Compartilhamos da dor da nova experiência mestiça da mulher, do feminino, da nova terra, a América, diante do estrangeiro, invasor, homem, uma novidade, assim como o filho o é.

A Virgem de Guadalupe

Se você está procurando um mito fundamental da identidade nacional no México, o maior deles é o da Virgem de Guadalupe, não só porque permite a evangelização como também porque suas raízes são tão fortes que a primeira bandeira da luta da Independência do México é uma bandeira com sua imagem.

DAVID SANTA CRUZ¹⁹

19. David Santa Cruz, “Mitos e Livros”, entrevistador: Edson Capoano (via Skype), Cidade do México, 1º jul. 2010 (tradução nossa).



FIGURA 3: *Altar da Virgem de Guadalupe na Riviera Maia, México, em fotografia de julho de 2011.*

A porosidade das fronteiras da cultura não estabelece uma direção de sentido, uma origem ou forma de ler um texto mitológico, lendário ou literário. A Virgem Maria é representada de diversas formas na América Latina, como a Nossa Senhora Aparecida, simbolizada por uma imagem negra encontrada no rio Paraíba, em 1717, ou a Virgen de las Nubes, aparição de 1696, do Equador, bem como está presente na história criada para o santuário e monastério de Las Nazarenas, em Lima, Peru.

No caso da padroeira do México, a Virgem de Guadalupe, a transposição do símbolo cristão como um ícone de independência do novo país do século XIX faz uma mistura entre os textos étnicos e as contribuições provindas das navegações. Um símbolo romano cristão tornou-se mestiço, símbolo da resistência da América Latina contra a Espanha. A miscigenação do símbolo se vê logo pelo rosto moreno da Virgem. E por seu cabelo, sempre solto, um sinal de mulher grávida para os astecas. Porém, outras narrativas indígenas podem ser identificadas em Guadalupe.

Para os pré-colombianos, o solstício de inverno era o dia mais importante de seu calendário religioso, pois, para eles, era o momento em que

o Sol vencia as trevas e surgia vitorioso. Foi nesse dia, precisamente, que a Virgem de Guadalupe foi apresentada aos povos indígenas pelos espanhóis, pois, segundo o plano de catequização, os gentios poderiam compreender que Ela trazia em seu ventre o Deus verdadeiro. Dessa forma, e por outros métodos de difusão, os religiosos cristãos convenceram os povos nativos da América da legitimidade de seus santos sobre os deles.

A flor de quatro pétalas denominada *nahui ollin* também é outro elemento dialógico da Virgem, pois é o símbolo máximo nauatle e representa a presença de Deus, da plenitude, do centro do espaço e do tempo, ou seja, da cosmogonia indígena. Na imagem da Virgem de Guadalupe, a flor de quatro pétalas está sobre seu ventre, marcando o lugar onde se encontra o Senhor Jesus Cristo. Isso confirmaria aos indígenas que Ela é a mãe de Deus e que O traz para que o Novo Mundo, a América, possa conhecê-Lo.

Considerações finais

Os jornalistas do Programa Balboa/Curso Iberis estão inseridos em centros urbanos, regiões conectadas por meios de comunicação, e adaptados a essa nova realidade de identidade glocal. Eles têm bagagem cultural repleta de referências que provêm de *éthos* tradicionais, como família, vizinhança, cidade e país, mas também mediam *éthos* midiáticos, como meios impressos e eletrônicos. Além disso, participam de outros lugares de mediação de cidadania glocal, como as redes sociais continentais e experiências internacionais. Esse duplo movimento potencializa os diálogos culturais rumo a identificações entre indivíduos e suas culturas, que ilustram esse duplo movimento de formação cultural local e global, por meio de obras literárias que fomentam o diálogo cultural na América Latina.

É possível perceber como os símbolos culturais escolhidos pelos jornalistas (mitos e livros) já estão em diálogo por processos milenares de hibridização cultural. Portanto, pode-se entender por que indivíduos como esses já contenham textos semelhantes uns aos outros, ainda que distintos por fenômenos de aclimatação e adaptação a suas regiões e contextos. Afinal, têm narrativas em comum em que se espelhar. Os exemplos dos

pícaros, malandros – como El Güegüense ou Macho Ratón –, demonstram nossas formas comuns de lidar com as dificuldades de um Estado vindo de fora de nossas comunidades, que se impôs pela força ou ausência de organização interna do continente e estimulou que indivíduos encontrassem saídas criativas para manter sua autonomia e identidade local perante símbolos e elementos exóticos, estrangeiros a seus cotidianos. Se os jornalistas latinos indagados notaram esses anti-heróis como exemplo de suas culturas, temos algo em comum para dialogar e para conhecer melhor. O latino que renega a prática do *engaño* como saída pode tornar-se um *chulla*, um renegado de si mesmo, sem identidade clara, já que escolhe uma que não lhe é a mais natural, desvalorizando sua terra, etnia e dificuldades que nela encontra. Certo ou errado, esse fenômeno de rejeição da América existe, afinal, além de herdeiros de pré-colombianos, também o somos de europeus. Alguns estão em busca de uma origem que os consagre como cidadãos do mundo, mais do hemisfério Norte do que do Sul, pobre e sofrido.

A identidade cultural também se faz notar pelas histórias de tristeza de mulheres lendárias, melancolia causada por amarem indivíduos de países distantes, seja em locais de fronteira, seja em encontros fortuitos por invasões e violações. O fato – ou a lenda – constante é o fruto maldito, uma criança sem identidade certa, mal aceita pela sociedade e renegada pela própria mãe, que em um devaneio a abandona ou a assassina. A negação da experiência que causa a dor no nativo latino-americano é perene, mas não se completa em um processo de fechamento. Se por um lado os processos históricos são irreversíveis, nas lendas as mulheres se arrependem e passam suas vidas – ou *pós-vidas* – buscando o fruto rejeitado. Afinal, a América Latina é filha da dor, mas não pode negar suas raízes ou a si mesma. Mais que uma história de sofrimento, La Llorona e suas variações estão por todo o continente, mostrando como sentimentos humanos são o que nos fazem integrados, muito mais que bandeiras, fronteiras, Estados nacionais ou escolhas culturais²⁰. Os jornalistas que escolheram esse tema,

20. No Chile, La Llorona é chamada de La Pucullén, ou a Calchona Viuda; em Valparaíso, La Llorona era uma mulher que se casou com o Diabo; na Argentina, La Llorona é uma mu-

a dor do latino-americano, percebem que essa nuvem ainda nos cobre, encobre, esconde e protege.

As estruturas mitológicas se mantêm pelos séculos porque, entre outros motivos, contêm signos arquetípicos, recorrentes na constituição do humano. A Virgem de Guadalupe, mencionada por jornalistas é, antes de um ícone cristão, uma mulher que deu à luz. A fertilidade vem antes da religiosidade, muitas vezes é o milagre em si. Portanto, a somatória de signos arquetípicos na Virgem faz dela um símbolo muito maior que uma santa cristã; uma representante da Terra, que os mexicanos identificaram e hibridizaram. Assim, parafraseando o ditado, Guadalupe se desvestiu de uma santa europeia para vestir-se de outra, latina. Adquiriu elementos sagrados da nova terra e manteve outros que sempre a constituirão divina, como o fato de ser o ventre de Deus. Um jornalista que não conhece a mestiçagem da Virgem de Guadalupe terá dificuldades de entender os processos de miscigenação do México e de toda a América Latina. Entender e não explicar. De um cacoete pretensioso, difícil de um jornalista abandonar, evolui-se para contá-los, dividi-los e ouvi-los; tais processos são a base do diálogo. A explicação já está dentro de nós mesmos, em nossas histórias locais.

Outra percepção da investigação deste artigo é que os jornalistas não fizeram diferença entre apresentar mitos, lendas ou livros. De forma natural, expuseram aos outros membros da rede, em diálogo, que não há escala de importância em um texto cultural que represente o que é um indivíduo ou uma sociedade. Tal sensibilidade é pertinente ao ofício jornalístico, pois o exercício de ouvir não deveria ter preceitos, escalas ou gradações do que seria melhor ou pior culturalmente. Em um processo de diálogo, então, classificações inviabilizariam a troca simbólica, dada a constituição desta,

lher que matou os filhos e que se suicida ao ouvir seus gritos. Seu espírito ainda está em torno a olhar para eles; no Equador, é conhecida pela lenda da Dama Coberta; La Llorona da Colômbia derrama lágrimas de sangue sobre o filho, coberto por uma mortalha azul. Sua expressão angelical parece acusar a mãe que lhe tirou a vida; em Honduras, La Llorona está situada ao longo dos rios: à meia-noite, vestida de branco, grita “Oh, meus filhos!” e geralmente só aparece para os homens que alegam ser corajosos. A lenda também é encontrada na Venezuela, no Uruguai, no Panamá, na Guatemala, em El Salvador e na Costa Rica.

entre membros potencialmente distintos. O que podem fazer os jornalistas em rede é sedimentar novamente esse texto coletivo, às vezes esquecido nas tradições, outras renegado pelos novos processos de comunicação e consumo. Dessa forma, atualizam as narrativas autenticamente nossas por meio de fatos e fenômenos contemporâneos, por plataformas de diálogo diferentes das originais, como as mídias eletrônicas.

O equilíbrio simbólico entre o coletivo e o individual estabelece-se na escolha dos mitos e livros pelos jornalistas. São indivíduos que escolhem, segundo suas crenças e identidades, textos que representam a si, mas que de forma alguma renegam o coletivo. Logo, os jornalistas são produtores culturais coletivos desde o início. E os mitos e livros que selecionaram não geram identidade cultural, mas exacerbam a já existente. Os textos literários estão ao dispor de nossos povos, decantados por séculos, construídos coletivamente e representativos de cada um de nós. Um jornalista, um historiador do cotidiano, deve ter a sensibilidade de olhar para eles e ver o universo que carregam. Este artigo pretendeu identificar pontos de diálogo cultural nos discursos dos jornalistas do Programa Balboa/Curso Iberis. A identidade entre culturas seria percebida pela fluidez de diálogos entre mitos, lendas, histórias e livros.

Créditos das figuras

p. 343: Figura 1 – Pasionyahelo/CC BY-SA 4.0. p. 346: Figura 2 – Divulgação/Cinematográfica ABSA (1961)/CasaNegra Entertainment. p. 348: Figura 3 – Edson Capoano/Arquivo pessoal.

Oralidade, escrita e cosmovisão em culturas indígenas na América Latina

DOUGLAS GREGORIO MIGUEL¹

A realidade do século XXI apresentou à cultura ocidental um grande questionamento de natureza epistemológica na relação entre racionalidade, representação e construção do conhecimento. O advento da modernidade trouxe a inovação cartesiana da instituição do método racionalista, por meio do qual sujeito e objeto são separados. Isso fez que a busca do saber colocasse como centro construtor do conhecimento a instituição universitária.

O saber oral é uma característica de culturas tradicionais, entendidas como herdeiras de um processo de ancestralidade, em que a construção do saber segue um caminho diverso da racionalidade metódica da ciência desenvolvida nas instituições universitárias. No saber oral não ocorre uma distinção entre sujeito e objeto, mas uma interação entre sujeitos. Ao contrário da universalização e unificação almejada no método racional, a tradição oral faz de cada experiência interativa entre sujeitos algo único e profundo, no qual a apropriação do saber surge da compreensão e sensibilidade da troca que ocorre entre esses sujeitos, fazendo desse mesmo saber um fenômeno dinâmico.

Assim, quando o pesquisador universitário, em sua perspectiva racional e metódica faz do saber das culturas indígenas seu objeto de aborda-

1. Doutorando pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), mestre em ciências da comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da mesma universidade (ECA-USP) e bacharel em filosofia pela FFLCH-USP. Membro do Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos (Diversitas), da FFLCH-USP, e do Centro de Estudos de Comunicação Digital e Produção Partilhada de Conhecimento (CEDIPP), da ECA-USP.

gem, cria-se um paradoxo – uma distinção epistemológica – que impede o pesquisador universitário de apropriar-se, e mesmo de compreender, o saber oral indígena em sua essência, e vice-versa.

A comunicação é uma ação partilhada, de múltiplos sentidos. Assim, essa partilha ocorre em determinado lugar – um *tópos* – em que habitam diálogos, e o objeto é definido na própria relação que se estabelece com ele. O sujeito passa então a assumir o papel de interlocutor, diferentemente, portanto, da tradição moderna, que o coloca como determinante, passando assim a ser, ao mesmo tempo, objeto na perspectiva do diálogo. É nesse *tópos* que ocorrem trocas estético-conceituais em comunidade; o sujeito-objeto assume papel de interlocutor nessa comunidade, que é, ao mesmo tempo, sujeito.

A produção partilhada do conhecimento não busca a imposição do postulado racionalista da construção de uma verdade única – isso não vai acontecer em uma relação de saberes que partem de processos epistemológicos distintos – porém, uma *hermenêutica* que permeie esse processo se torna perfeitamente possível e mesmo necessária para que essa produção partilhada de conhecimento ocorra.

A busca daquilo que se pode chamar de verdade talvez fique comprometida na medida em que a tradicional relação sujeito-objeto, que demanda uma sistematização linear da comparação lógica de fatores, ignora o referido *tópos* presente na circunscrição do que esse mesmo sujeito classifica como objeto, colocando o *tópos* do sujeito em uma relação totalitária, amplificando esse mesmo *tópos* na tentativa de elaborar uma leitura do *tópos* objetivado, o que constitui uma relação hierárquica a qual pode representar um sufocamento da expressão de um processo de construção de saber. A proposta, portanto, não é unificar o saber, mas construir uma hermenêutica que permita transitar entre diferentes perspectivas epistemológicas, gerando troca e compreensão mútuas de saberes, que, ao contrário da perspectiva metódica racional, exclui as sensações particularizadas e nelas mergulha em busca da compreensão do universo cosmológico no qual se inserem e das várias leituras que podem ser desenvolvidas desse mesmo universo, bem como de fenômenos e manifestações.

Oralidade e escrita

O sentido do saber oral não consiste em estabelecer um fundamento dogmático com base no qual a autoridade do saber aplica valorações e, por conseguinte, julgamentos que determinam um estatuto de veracidade. O saber oral se instaura em uma relação. Assim, sujeito e interlocutor aplicam sentido um ao outro.

Enquanto a oralidade se constitui uma experiência única entre interlocutores e se efetiva por meio de um processo que não poderá ser reproduzido, em uma interação em que ambos são sujeito e objeto ao mesmo tempo, a escrita representa um código convencional predeterminado, cuja sincronia é atemporal, cuja vivência e interatividade entre leitor e escritor carecerá daquela relação em que o eu também é o outro.

Nesse sentido, o texto escrito como unidade representará um momento unificador entre escritor e leitor, porém, diferente da dialógica da oralidade. Escritor e leitor abdicarão do *eu*, mas ainda não comporão um *nós*, porque o texto vai se impor a ambos. Fechado, o texto escrito assume uma situação atemporal na qual a interferência do escritor vai até o momento em que o texto é publicado, colocado à disposição de um interessado. Ao ler, o indivíduo situa-se em determinado momento; nesse momento, ele se depara com o registro codificado, que representa um filtro racional de outro momento no qual o autor do texto se situou. Assim, o eu desse autor não pode usar a mesma linguagem que poderia usar em um processo oral, no qual a sensibilidade, acima da convenção codificada da escrita, reflete uma interação vivencial.

Uma palavra não possui presença visual, mas a maioria delas tem a função de representar objetos visuais. Dessa forma, podem-se abordar os códices, os quais representam uma forma de escrita que trabalha com o conceito de glifo². Este, composto de imagem simbólica, confere à escrita

2. Do grego *glýfō*, significa “inscrição”. Glifos são figuras que compõem elementos de processos de linguagem escrita, os quais, por sua vez, conferem significados e características peculiares aos símbolos que os compõem.

uma relação entre escritor e leitor distinta da palavra, que é escrita por meio dos grafemas fonéticos – as letras. Segundo Miguel León-Portilla:

Informar-se através da imagem, do texto glífico e da palavra implica um caminho próprio e distinto se comparado com o que ocorre na cultura ocidental. Nesta, ler um livro é seguir com o olhar as linhas das palavras ali escritas com o alfabeto. Essas palavras, enquanto significantes, atuam na consciência de quem as lê, ideias e imagens previamente adquiridas e que se encontram nela como um repositório conceitual e imaginativo. [...] Por sua vez os signos glíficos são formados por imagens [...] Dessa forma especifica-se que a palavra (*logos*) está representada de forma completa por um grafema, ou seja, por um signo ou caractere escrito, basicamente, ideográfico³.

Os códices são uma forma de documentação que comunica o pensamento não de forma linear e fechada, mas constitui uma experiência intermediária entre o saber do sentir interativo da oralidade e o saber que se fecha na representação alfabética do fonema. Merecem atenção especial na busca da compreensão das culturas mesoamericanas.

Santos utiliza o termo *pictoglífico* para se referir aos textos dos códices⁴. Percebe-se que o termo é a aglutinação de “pictórico” e “glífico”, combinação que, segundo o autor, constitui uma das principais características do sistema de escrita mixteco-nahua⁵, que diz respeito aos códices mexicanos. Essa compreensão se torna importante na medida em que representa um caminho para o entendimento dos processos de linguagem e representação que ocorrem em outras culturas indígenas da América Latina.

3. Miguel León-Portilla, *Códices: Os Antigos Livros do Novo Mundo*, trad. Carla Carbone, Florianópolis, Editora UFSC, 2012, pp. 27-28.
4. Eduardo Natalino dos Santos, *Tempo, Espaço e Passado na Mesoamérica: O Calendário, a Cosmografia e a Cosmogonia nos Códices e Textos Nahuas*, São Paulo, Alameda, 2009, p. 29 (História Social).
5. O sistema de escrita mixteco-nahua é relativamente distinto do sistema maia, e é proveniente da Mesoamérica, que compreende as atuais regiões mexicanas de Cholula, Tlaxcala e oeste de Oaxaca; a região vai do planalto central mexicano até Belize e Honduras, envolvendo a península de Iucatán e outras regiões próximas.

Compreender essas culturas e, particularmente, sua epistemologia expressa nas suas formas de representação da linguagem e nas justificativas de seus modos tão distintos de construção de conhecimento – ou, ainda, na busca da compreensão do modo como esses povos enxergam a nós, ocidentais, e nossa cultura – representa um caminho dialógico de produção partilhada do conhecimento.

A oralidade, por sua vez, representa um suporte para a preservação e difusão do conhecimento. Esse processo envolve a memória, seja ela individual, seja coletiva. A raiz desse conhecimento está, obviamente, nos neurônios. É neles que se armazena, se transmite e se recebe qualquer tipo de conhecimento. O próprio processo envolve a necessidade de interatividade, pois o conhecimento armazenado nos neurônios estaria sujeito a uma situação de fragilidade grande, uma vez que qualquer tipo de trauma que os afetasse – ou, ainda, a senilidade – estaria comprometendo o processo cognitivo. Por isso mesmo, o outro, a interatividade, é imprescindível. Os meios da oralidade, escrita ou multimídia, constituem uma mediação, pois é no cérebro humano que se processa a atribuição de significados a sons, imagens e caracteres.

No caso dos códices, estes possuem profunda relação com a oralidade na Mesoamérica. León-Portilla afirma que a oralidade, como suporte da memória oral, também encontrava apoio em pinturas e caracteres, ou seja, seriam meios complementares⁶. Ao decorrerem das tradições orais que se expressavam em processos que envolviam os *cantos* nas civilizações mesoamericanas, ocorreu que a riqueza dessas culturas, a variedade de assuntos e temas e, por conseguinte, a diversidade dos processos cognitivos apresentavam potencialidades semânticas amplas, por meio das quais se expressavam os códices, em um processo intermediário entre oralidade e escrita, na medida em que esses códices “falam”, proporcionando, dessa forma, significações independentemente da linguagem:

Esses livros de pinturas e caracteres podiam ser suporte para a elocução de cantares, a interpretação de sonhos, os cálculos calendários e astrológicos; de textos

6. Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 2012, p. 96.

como os *huehuehtlahtolli*⁷, os rituais sagrados, sua lei e sua doutrina; e também de suas histórias, genealogias e outras formas de memória. Os livros de pinturas e caracteres, como já vimos, “falam” e fazem com que se escute seu conteúdo⁸.

Os glifos que integram os códices possuem a mesma natureza que a música, a dança e outras artes pois são portadores de significações que dão origem a palavras, e esses mesmos glifos presentes nos códices não se restringem à percepção visual, pois podem ser cantados e ouvidos. No processo de colonização, os códices foram utilizados pelos europeus para a compreensão das culturas indígenas locais, fonte de pesquisa para a obtenção de informações necessárias, principalmente ao processo de evangelização. Dessa forma, desde a primeira abordagem dos códices, tivemos o primeiro encontro histórico da escrita pictográfica da Mesoamérica com culturas europeias de escrita alfabética.

O objetivo dos missionários católicos, sobretudo dos franciscanos e dominicanos, era, obviamente, garantir a cristianização católica das colônias nascentes por meio da conversão dos povos nativos. Para tanto, era imprescindível conhecer de modo profundo os usos e costumes dos povos nativos, identificar em suas práticas religiosas os elementos que seriam classificados como idolatria e planejar as bases e ações que expandiriam o alcance da cristandade ocidental.

O estudo dos códices, portanto, constituía uma das principais fontes de informação para esses religiosos católicos, cujo procedimento tinha não somente uma perspectiva sociológica – conhecer usos e costumes – como também uma perspectiva histórica: para que houvesse a incorporação desses povos na cristandade ocidental, era necessário reconstruir sua história por meio da visão bíblica da organização do mundo: “era preciso conhecer suas histórias passadas e saber, por exemplo, se eram descendentes de uma das tribos perdidas de Israel, ou se eram pagãos que descendiam

7. “[...] *huehuehtlahtolli*, testemunhos da antiga palavra, segundo frei Andrés de Olmos, foram retirados pelos principais ‘de suas pinturas’ [...]”. Cf. Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 2012, p. 97.

8. Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 2012, p. 99.

diretamente de Cam, um dos filhos de Noé⁹. Os filhos das elites locais foram educados por esses religiosos, para desenvolver textos alfabéticos que representavam transcrições dos códices.

A princípio, considerando que a colonização representou um processo de conquista, pode-se concluir que a abordagem dos códices pelos colonizadores constituiu ações nas quais se desqualificava o conhecimento transmitido pelos escritos pictográficos, uma vez que eram fruto de uma cultura a ser dominada. Porém, nem sempre isso ocorreu. Trocas e influências da cultura e do conhecimento transmitido pelos códices sobre os colonizadores apareceram em alguns casos, em que houve a incorporação de valores de ordem diversa, principalmente estética. Exemplo disso foi o caso de Bernardino de Sahagún, citado por León-Portilla¹⁰.

A princípio, o frei Sahagún desenvolveu pesquisas sobre a medicina indígena, procurando identificar práticas a serem refutadas pelo processo evangelizador como idolatria e superstição, e seus escritos comporiam um guia para os evangelizadores que viriam em seguida. Porém, percebeu-se que, conforme as pesquisas do frei Sahagún se aprofundavam e se ampliavam, com o passar do tempo seus escritos começaram a transparecer uma postura crítica para com o processo de colonização, deixando, nesses mesmos escritos, advertências sobre as atitudes violentas da colonização, as quais, entre outros prejuízos, atentavam contra interessantes valores presentes nas culturas locais.

Esta obra será de muito proveito para conhecer o valor desta gente mexicana, o qual jamais alguém conheceu. [...] (prólogo).

Foram tão violentados e destruídos, eles e todas as suas coisas, que nada ficou daquilo que pareciam antes. Assim, foram considerados bárbaros e gente de

9. Eduardo Natalino dos Santos, *Calendário, Cosmografia e Cosmogonia nos Códices e Textos Nahuas do Século XVI*, tese de doutorado, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005, p. 75.
10. Miguel León-Portilla, *El Destino de la Palabra: De la Oralidad y los Códices Mesoamericanos a la Escritura Alfabética*, Cidade do México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica (FCE), 1996, p. 2 (Sección de Obras de Antropología).

baixíssimo valor segundo as verdades de sua cultura, a qual apresenta vantagem perante outras nações de presunçosas pretensões políticas.

Entre os mexicanos havia sábios, retóricos, virtuosos e esforçados em grande número. Estes eram escolhidos para os pontífices, senhores, dirigentes e capitães, por azar que o fossem...

Certamente foram muito dedicados a coisas como a devoção a seus deuses e zelosos com seus governos e povos, entre si muito civilizados, porém muito cruéis com seus inimigos, mas muito humanos para com os seus, e penso que por estas virtudes constituíram um império, ainda que por pouco tempo e agora o perderam, como pretende explicar o conteúdo deste livro a partir da vida que agora eles têm, sendo dispensável explicar as causas dessa situação, cujos motivos são claros¹¹.

Tomando-se por base essas declarações, pode-se constatar quanto o colonizador religioso, a despeito do objetivo de conversão e imposição da fé cristã aos povos indígenas, verificava que o processo colonizador violentou uma cultura rica e procurou sufocar costumes e hábitos representativos, na visão do religioso, de valores culturais que poderiam garantir no futuro o desenvolvimento de uma civilização respeitável e exemplar, a qual superava nações europeias que se orgulhavam de suas tradições.

Considerando que o religioso desenvolveu essas conclusões sem um contato imediato, mas após significativo tempo de pesquisa e convivência com essas culturas indígenas, mais uma vez se manifesta a produção do saber partilhado entre sujeitos por meio de uma hermenêutica que nasce da interação entre eles.

11. Bernardino de Sahagún, *História General de las Cosas de la Nueva España*, organização de Alfredo López Austin e Josefina García Quintana, Cidade do México, Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1989, vol. 1, pp. 33-205, *apud* Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 1996, pp. 2-3 (tradução nossa).

Cosmovisão e representação

A Igreja católica, é notório, teve papel preponderante no processo de colonização de toda a América Latina. Porém, seria ingenuidade considerar que os documentos desenvolvidos pelos padres católicos durante a colonização representam fontes suficientes e fidedignas para o estudo das culturas indígenas. No entanto, essas fontes não podem ser desprezadas, na medida em que mostram o primeiro olhar da cultura europeia sobre as culturas nativas da América Latina, e também a introdução da escrita alfabética nos registros culturais que aqui ocorriam.

Léon-Portilla narra o encontro do frei Vicente de Valverde, capelão das tropas de Francisco Pizarro, com o líder inca Atahualpa¹². O padre lhe fala sobre a religião do “verdadeiro Deus” – obviamente, o cristianismo – e lhe oferece a Bíblia como fonte de conhecimento desse Deus. No diálogo, são utilizadas algumas expressões que tinham um significado muito próprio na cultura inca e que seriam diferentes da cultura dos colonizadores. O padre lhe oferece o livro que “diz sobre o grandioso verdadeiro Deus”, o qual Atahualpa e seu povo desconhecia. Atahualpa pede, então, para examinar o livro, usando a expressão “dá-me o livro para que ele me diga” e, depois de folhear a Bíblia, ingenuamente a arremessa, alegando que aquele livro “nada diz”. O fato serviu de pretexto para Pizarro lançar suas tropas sobre os incas, que seriam então opositores da fé cristã. O uso do verbo dizer encontrou uma conceituação bem diferente entre o padre Valverde e o inca Atahualpa.

Esse caso é um exemplo de quanto é importante a compreensão do significado da oralidade nas culturas indígenas. Como Atahualpa esperava que o livro lhe dissesse algo? Por meio da articulação de fonemas sonoros? Talvez não se tenha certeza a respeito disso, porém, isso nos remete à necessidade de compreensão da cosmologia de uma cultura para que possamos entender seus processos cognitivos e conceituais. Na cosmologia se definem os seres e as relações interativas entre eles, o que nos leva diretamente ao problema do conhecimento: quem são esses seres, seus papéis

12. Miguel Léon-Portilla, *op. cit.*, 2012, p. 18.

no universo, suas representações, seus significados, os níveis de entendimento e interação entre eles. Para sermos mais diretos, estamos falando de sujeitos interativos construtores de conhecimento e de uma hermenêutica que nos permite compreender essa mesma interação de uma perspectiva diferente da lógica racional como a conhecemos.

Sobre essa hermenêutica, León-Portilla ainda comenta outro caso interessante da forma como o indígena deparou-se com a linguagem escrita alfabética dos colonizadores¹³. Um padre em missão jesuítica na Baixa Califórnia incumbiu um indígena cochimí de levar uma carta e um pão a outro padre colega que atuava em uma missão vizinha. O indígena come o pão no caminho e entrega a carta. Como a mesma citava a remessa do pão, o padre lhe cobra o alimento, e o índio, impressionado com aquele “papel que fala” se defende, diz que o papel mente, alegando que não havia pão algum. Tempos depois, incumbido da mesma tarefa, o cochimí, no meio da viagem, novamente come o pão, não sem antes esconder a carta atrás de uma pedra, para que “ela não lhe visse” comer o pão. Como a situação se repete – o padre lê a carta e lhe pergunta pelo pão – o índio admite ter comido o pão na primeira ocasião e diz que o papel o havia visto comer, porém naquele momento o papel “mentia”, já que não o havia visto comer o pão.

Em ambos os casos, o de Atahualpa, inca da América do Sul, e o do cochimí guloso da Baixa Califórnia – regiões, portanto, bem distantes uma da outra –, há uma coincidência cosmológica, que é a visão holística dos seres: o papel e o livro não são objetos inanimados, mas seres que pensam, verbalizam e interagem. Diferentemente daquela visão aristotélica que se encontra nos alicerces da cultura ocidental-cristã – que fala de uma hierarquia de seres¹⁴ –, entre essas culturas indígenas ocorre a percepção de seres em igual situação e características ontológicas do ser humano.

13. *Idem*, p. 16.

14. A cosmologia dos seres em Aristóteles estabelece uma hierarquia piramidal na natureza, em que o homem estaria no topo, seguido pelos animais, depois pelos vegetais e, finalmente, pelos minerais, que formariam a base da pirâmide. Essa mesma visão foi cristianizada, posteriormente, por Tomás de Aquino na Idade Média, sendo consagrada como a principal base filosófica da teologia católica até os dias atuais.

Com base nessas proposições acerca do entendimento do processo em que a oralidade e os códices se encontraram, é possível acessar a compreensão da hermenêutica das representações dos glifos e sua correspondência com a oralidade, a qual é distinta da representação constatada na escrita alfabética.

Produção partilhada do conhecimento: a síntese

Davi Kopenawa e Bruce Albert¹⁵ trataram diretamente do problema da transmissão do pensamento de uma cultura oral para uma cultura escrita. Kopenawa, um xamã ianomâmi, ao dialogar com Albert, nos faz perceber as questões levantadas por Walter J. Ong¹⁶. Inicialmente, em entrevista gravada em fitas magnéticas – na época ainda não existia tecnologia digital –, o xamã lhe diz:

Se lhe perguntarem: “como você aprendeu essas coisas?”, você responderá: “morei muito tempo na casa dos Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que aos poucos sua língua pegou em mim”. “Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito.”¹⁷

Em um trecho anterior, Kopenawa diz:

Depois, quando essas fitas em que a sombra das minhas palavras está presa ficam imprestáveis, não as jogue fora. Você só vai poder queimá-las quando forem muito velhas e minhas falas tiverem já há muito tempo sido tornadas desenhos que os brancos podem olhar. I naha ta? Está bem?¹⁸

15. Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

16. Walter J. Ong, *Oralidade e Cultura Escrita: A Tecnologia da Palavra*, trad. Enid Abreu Dobránszky, Campinas, Papyrus, 1998.

17. Davi Kopenawa e Bruce Albert, *op. cit.*, 2015, p. 65.

18. *Idem*, p. 64.

A fala do xamã deixa bem claro que sua relação com as palavras é bem diferente da relação do branco com as palavras. Para o xamã, elas representam algo de sagrado, e seu sentido é muito mais profundo que uma convenção codificada. E o xamã ainda faz uma comparação, um paralelo entre a escrita e a palavra viva dos ianomâmis, para demonstrar a radical diferença entre ambas e a dificuldade que ele enxerga de dizer o que quer que os brancos saibam pela intermediação da escrita:

Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias de seus antepassados. As palavras dos Xapiri¹⁹ estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São palavras de Omama²⁰. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes²¹.

As palavras de um ianomâmi não podem ser destruídas pela água e pelo fogo, os ianomâmi não precisam da escrita para alimentar a memória, voltam a ser palavras novas sempre que os espíritos de seus antepassados vêm dançar para um novo xamã, que é, principalmente, o guardião da sabedoria, do conhecimento oral. Já o branco perde seu rumo sem a escrita, enche-se de esquecimento e fica ignorante.

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Via-as, de verdade, bebendo o sopro da vida de meus antigos com o pó de Yakoana²² que me deram. Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meus pensamentos em todas as direções²³.

19. Espíritos. Normalmente dos antepassados, mas também podem representar entidades elementares do ambiente com o qual os ianomâmis interagem e vivem.

20. Divindade superior dos ianomâmis, responsável pela criação do universo, que representa seu logos efetivador da existência na natureza.

21. Davi Kopenawa e Bruce Albert, *op. cit.*, 2015, p. 65.

22. Pó de efeitos alucinógenos, utilizado ritualisticamente pelos ianomâmis.

23. Davi Kopenawa e Bruce Albert, *op. cit.*, 2015, p. 76.

A oralidade ocorre em contextos informais, enquanto a escrita é adquirida institucionalmente na escola. A oralidade é contextualizada; a escrita, descontextualizada. A relação entre as duas não é óbvia nem linear, mas se manifesta no *continuum* que há entre elas. Ambas são modos de representação, refletem a organização social na complexidade de suas relações que organizam a mente. A oralidade é uma prática social inerente ao humano; logo, quaisquer que sejam as opções tecnológicas, ela jamais poderá ser substituída em sua plenitude.

Conclusão

As tradições orais diferem da tradição racional moderna na medida em que sujeito não se separa de objeto, pois o que ocorre é uma relação entre sujeitos. Porém, temos uma perspectiva epistemológica completamente distinta entre as culturas que interagem, o que demanda uma ponte que estabeleça uma relação comum aos sujeitos envolvidos, a qual não será percebida em uma linguagem comum nem na unificação do saber em uma única conclusão. A compreensão mútua entre as diversas conclusões permite várias sínteses a todas as partes envolvidas, o que implica a gênese de uma hermenêutica, única a cada experiência interativa – o mesmo tema, abordado do ponto de vista de diferentes experiências interativas, unindo sujeitos diversos. Ainda que coincidentemente alguns desses sujeitos se façam presentes de forma repetitiva em situações interativas diversas, elas constituirão experiências únicas e não menos legítimas ou produtivas em relação umas às outras. Esse caminho – o da produção partilhada do conhecimento – pode representar a resposta que se busca na diversificação do saber, que constitui o desafio pós-moderno, partindo da insuficiência do paradigma racional-metódico.

José de Anchieta: um missionário singular do contexto ibero-americano no alvorecer do século xvi

SÔNIA MARIA DE ARAÚJO CINTRA¹

Este artigo aborda, dentro do processo de conquista, colonização e missionarização da América Latina – e, mais especificamente, da costa brasileira nos primórdios e meados do século xvi –, a relação entre indígenas e portugueses, no território que abrange a capitania de São Vicente e a do Espírito Santo. Essa relação é centrada nas obras dos jesuítas, destacando-se a singularidade do padre José de Anchieta, cognominado Apóstolo do Novo Mundo, com enfoque em aspectos do manancial religioso, socio-cultural e literário. Com relação ao aspecto literário, serão analisados trechos da epopeia *De Gestis Mendi de Saa*, do lírico *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, conhecido como *Poema da Virgem*, do entremez *Cordeirinha Linda* e do teatro *O Auto de São Lourenço*.

Sobre conquista e colonização da América, é necessário lembrar que na Europa acirravam-se as pressões de dom João II, rei de Portugal, que estava insatisfeito com o Tratado das Alcáçovas (1479)² e também se mostrava descontente com as Bulas Alexandrinas (1492-1503), de doação e dominação de terras e mares americanos, concedidas pelo papa Alexandre VI a Fernando e Isabel, reis de Aragão e Castela. Dessa maneira, as controvérsias entre castelhanos e portugueses acerca das zonas de navegação marítima e divisão dos territórios não estavam solucionadas. Assim, surgia

1. Doutora em letras pelo Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (DLCV-EFLCH-USP), Sônia Maria de Araújo Cintra († 2018) foi pesquisadora da Cátedra José Bonifácio.
2. Ratificado pelo rei de Portugal Afonso v, em 8 de setembro de 1479, e pelos reis católicos Fernando e Isabel, em 6 de março de 1480.

o Tratado de Tordesilhas (1494), para pôr fim à contínua rivalidade entre Portugal e Castela pelo domínio do Atlântico, suas ilhas e terras continentais. O tratado delimitava por mútuo acordo uma linha imaginária direta, do polo Ártico ao polo Antártico, a 370 léguas a oeste dos Açores, das ilhas de Cabo Verde, dividindo o Atlântico: a parte poente passava a pertencer aos senhores de Castela e sucessores; a parte do levante, ao rei de Portugal e sucessores. Acerca do Tratado de Tordesilhas, lê-se em Antonio Rumeu de Armas:

Que se faça e assine no dito pelo dito mar Oceano uma raia ou linha direita, de polo a polo, do polo do Ártico ao polo Antártico, que é de norte a sul, a qual raia ou linha e sinal se tenha de dar e de direita, como digo é, a trezentas e setenta léguas das ilhas de Cabo Verde para a parte poente, por graus ou por outra maneira, como melhor e mais depressa se possa dar, de maneira que não será mais³.

Sobre a descoberta da América, o assunto é complexo. Por questões de método e limite editorial, estabelece-se, em princípio, a análise de três argumentos que vêm apoiar a convicção de Cristóvão Colombo de que a terra recém-descoberta é mesmo um continente, e não uma ilha:

Estou convencido de que isto é uma terra firme, imensa, sobre a qual até hoje nada se soube. E o que me reforça a opinião é o fato deste rio tão grande, e do mar que é doce; em seguida são as palavras de Esdras, em seu livro IV, capítulo 6, onde ele diz que seis partes do mundo são de terra seca e uma de água, este livro tendo sido aprovado por Santo Ambrósio em seu *Hexameron* e por Santo Agostinho [...]. Além

3. “Que se haga y asigne en el dicho por el dicho mar Océano una raya o línea derecha, de polo a polo, del polo Ártico al polo Antártico, que es de norte a sur, la cual raya o línea e señal se haya de dar y dé derecha, como dicho es, a trescientas setenta leguas de las islas Cabo Verde para la parte poniente, por grados o por otra manera, como mejor y más presto se pueda dar, de manera que no será más.” Cf. Antonio Rumeu de Armas, *El Tratado de Tordesilhas: Rivalidad Hispano-lusa por el Dominio de Océanos y Continentes*, Madri, Mapfre, 1992 (Colecciones Mapfre 1492/América 92, 12); Archivo General de Indias, Patronato 1, n. 6, apud Mercedes Serna (org.), *La Conquista del Nuevo Mundo: Textos y Documentos de la Aventura Americana*, Madri, Castalia, 2012, pp. 119-135 (Clasicos Castalia/Documentos Siglo XVI, 316) (tradução nossa).

disso, asseguram-me as palavras de muitos índios canibais que eu tinha apresado em outras ocasiões, os quais diziam que ao sul de seu país, estava a terra firme⁴.

Quanto a ser “terra firme, imensa”, há de se levar em conta o instinto, o conhecimento empírico (observação acurada da geografia e dos fenômenos naturais), o epistemológico (extraído da leitura de documentos vários, entre outros, os de santo Ambrósio, reiterados por santo Agostinho) e a experiência e coragem próprias do grande navegador que consolava os marinheiros com a promessa de lucro e ouro. A ambição não parece ser a força motriz de Colombo. Segundo ele formula em seu diário da primeira viagem, a intenção pura seria encontrar o Grande Khan, imperador da China, cujo relato tinha sido deixado por Marco Polo, justificado pelo desejo daquele de ser instruído por sábios na fé de Cristo, e exaltar a glória e o crescimento do cristianismo, missão divina para a qual se considera eleito: “Espero em Nosso Senhor poder propagar seu santo nome e seu evangelho no universo”⁵. No diário de sua terceira viagem, escreve: “Nosso Senhor bem sabe que eu não suporto todas estas penas para acumular tesouros nem para descobri-los para mim; pois, quanto a mim, bem sei que tudo o que se faz neste mundo é vão, se não tiver sido feito para a honra e o serviço de Deus”⁶. E no relato de sua quarta viagem: “Não fiz esta viagem para nela obter ouro e fortuna; é verdade, pois disso toda esperança já estava morta. Vim até Vossas Altezas com uma intenção pura e um grande zelo, e não minto”⁷. O que Colombo queria era descobrir o máximo que pudesse, conforme escreve em 31 de dezembro de 1492: “não teria desejado partir antes de ter visto toda aquela terra que se estende em direção a leste e tê-la percorrido de toda por sua costa”⁸.

4. Tzvetan Todorov, “Colombo Hermeneuta”, em Tzvetan Todorov, *A Conquista da América: A Questão do Outro*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Martins Fontes, 1988, p. 15.
5. Cristóvão Colombo, Carta ao Papa Alexandre VI, fev. 1502, *apud* Tzvetan Todorov, *op. cit.*, 1988, p. 10.
6. Bartolomé de las Casas, *História de las Indias*, tomo 1, p. 146, *apud* Tzvetan Todorov, *op. cit.*, 1988, p. 12.
7. Bartolomé de las Casas, Carta Raríssima, 7 set. 1503, *apud* Tzvetan Todorov, *op. cit.*, 1988, p. 9.
8. Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, tomo 1, p. 136, *apud* Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 12.

Enfocar o poder do ponto de vista de suas relações com a religião é complicado e pode levar a reducionismos e visões unilaterais a respeito de algumas das sociedades indígenas das Américas. Reflete-se com Ciro Flamarion Cardoso, quando critica a ideia de Bertrand Russell de ser o poder “a produção de efeitos pretendidos”, lembrando que Steven Lukes, além de questionar a intencionalidade de Russel, alega que o poder consistiria na capacidade de produzi-lo. Já Peter J. Wilson, na compreensão de Cardoso, vê no poder uma forma de exibicionismo, “uma maneira de dar aos espectadores a impressão de que se tem a capacidade de produzir uma determinada situação sem o fato de o fazer”⁹. A relação entre poder e religião nas obras organizadas por Lukes e Wilson está mais voltada para os estudos mesoamericanos e andinos, mostrando que, no conjunto, há elementos comuns, porém a pesquisa está mais avançada naquele do que neste. Algumas analogias temáticas podem ser tecidas com povos da costa brasileira, à época do descobrimento, e ampliadas até os dias de hoje, propiciando novas hipóteses, interpretações, fundamentos teóricos e perspectivas de análise, em suas relações sociais e categorias de pensamento. Nos caminhos deste artigo, encontraremos, respeitadas as diferenças e similitudes na conquista da América pelos portugueses e espanhóis, pontos de convergência e divergência entre poder e religião, em vários aspectos, e nos deteremos no processo de colonização portuguesa e evangelização dos jesuítas em terras brasileiras.

Ao chegarem à costa do atual território brasileiro, os navegadores portugueses pensaram que haviam atingido o paraíso terreal:

[...] uma região de eterna primavera, onde se vivia comumente por mais de cem anos em perpétua inocência. Deste paraíso assim descoberto, os portugueses eram o novo Adão. A cada lugar conferiram um nome – atividade propriamente adâmica – e a sucessão de nomes era também a crônica de uma gênese que se confundia com a mesma viagem. A cada lugar, o nome do santo do dia: Todos os

9. Ciro Flamarion Cardoso, “Poder Político e Religião nas Altas Culturas Pré-colombianas”, em Ronaldo Vainfas (org.), *América em Tempo de Conquista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p. 12 (Jubileu).

Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Antes de se batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada. De certa maneira, dessa forma, o Brasil foi simbolicamente criado. Assim, apenas nomeando-o, se tomou posse dele, como se fora virgem¹⁰.

A Companhia de Jesus, fundada em 1534 por Inácio de Loyola e Francisco Xavier, entre outros, a partir do Concílio de Trento – convocado pelo papa Paulo III, em 1542, e que durou entre 1545 e 1563 –, tinha como objetivo resgatar o prestígio da Igreja católica contra o êxito crescente dos efeitos da Reforma Protestante (movimento reformista cristão culminado no início do século XVI por Martinho Lutero, quando, por meio da publicação de suas 95 teses, em 31 de outubro de 1517, na porta da Igreja do castelo de Wittenberg, protestou contra diversos pontos da doutrina da Igreja católica romana). Assim, os padres da Companhia de Jesus tinham por missão cristianizar os povos gentis de África e Ásia, bem como os indígenas americanos do Brasil e os portugueses desterrados. Cabe, entretanto, acrescentar que, quando Lutero teve de se apresentar diante do imperador Carlos V, após a Dieta de Worms, em 1521, teve seus direitos políticos cassados, foi exilado em Wartburg, concluindo a redação da explicação do *Magnificat: O Louvor de Maria*, e redescobrimo a imagem de Maria, a quem passa a considerar o exemplo da gratuidade do agir de Deus. Logo nas páginas iniciais escreve: “Queira esta doce mão de Deus conquistar para mim o espírito capaz de interpretar de forma proveitosa e profunda este cântico”¹¹. Segundo o cardeal dom Raymundo Damasceno Assis, ele faz surgir um “novo clima nas relações ecumênicas entre luteranos e católicos”¹². Na visão de Martin N. Deher, o *Magnificat*, na exposição de Lutero, é “exercício de piedade, mariologia evangélica, de orientação sobre interpretação da História, e convite para o exercício político responsável”¹³, ética tão necessária aos governantes e aos cidadãos,

10. Tzvetan Todorov, *A Conquista da América: A Questão do Outro*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Martins Fontes, 1983, *apud* Manuela Carneiro da Cunha, *Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania*, São Paulo, Claro Enigma, 2012, p. 8 (Agenda Brasileira).

11. Martin Lutero, *Magnificat: O Louvor de Maria*, São Paulo, Santuário, 2015, p. 3.

12. *Idem, ibidem*.

13. *Idem*, p. 8.

em nosso país e no mundo de nossos dias. Do ponto de vista religioso, reflete o consagrado *Poema da Virgem*¹⁴, de José de Anchieta, principalmente na glorificação da misericórdia divina.

Dentre os missionários jesuítas que aqui aportaram nas primeiras décadas do século xvi, destacam-se o padre Manuel da Nóbrega, que veio com a frota de Tomé de Sousa, chegando a Salvador em 29 de março de 1549. Filho de desembargador, sobrinho de chanceler-mor do reino, com estudos em Coimbra e Salamanca, doutor em cânones, estaria atualizado sobre a política expansionista vigente e o número incalculável de pagãos a serem cristianizados, bem como sobre o projeto de empreender o avanço luso-cristão rumo ao oeste. Consoante Hernâni Donato,

O governador e o religioso teriam ouvido referências ao bom que seria estar presente nas três grandes portas que se abriam para dominar o Potosí com suas fantásticas riquezas. E que eram a foz do Amazonas, a do rio da Prata, os caminhos que de São Vicente levavam ao Paraguai e dali aos Andes, que os índios chamavam de Peabiru, “caminho grande ou real”, e que os portugueses começavam a denominar Caminho de São Tomé¹⁵.

Nóbrega, que sonhava chegar ao Paraguai, ajudou na fundação da cidade da Bahia (Salvador), organizou a educação, planejou a abertura de escolas, conheceu o relato dos observadores que Tomé enviara para avaliar a situação das capitânicas meridionais, especialmente a de São Vicente. Na explicação de Donato: “Ela era o último posto lusitano em direção ao sul e ao ocidente, aquele onde terminam antigas trilhas indígenas apontadas para o alto da cordilheira, para o planalto, para o sertão”¹⁶.

Em 8 de abril de 1553, Tomé e Nóbrega, após subirem o planalto, entraram em Santo André da Borda do Campo, antigo povoado, elevado, então, à categoria de vila. Em junho do mesmo ano, o governador-geral

14. José de Anchieta, *Poema da Virgem*, Belém, Universidade da Amazônia, [20--], disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000274.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

15. Hernâni Donato, *Pateo do Collegio: Coração de São Paulo*, São Paulo, Loyola, 2008, p. 30.

16. *Idem*, p. 31.

voltou à Bahia, e o padre superior, a São Vicente. Logo depois, ao receber a patente com a qual Loyola o tornava provincial do Brasil, mandaria fundar, no planalto de Piratininga, um posto avançado da Companhia de Jesus. “Em agosto, 30, já no planalto, apontou para o Inhapuambuçu – ‘morro que de longe se vê’ e decidiu – Será aqui!”¹⁷ Nóbrega, com auxílio de colonos e indígenas, transferiu a escola de São Vicente para Piratininga, onde foi transformada em colégio, principalmente por causa da presença intelectual do padre José de Anchieta.

José de Anchieta veio de Portugal com a frota do segundo governador-geral do Brasil, Duarte da Costa, em 1553, na missão jesuítica chefiada pelo padre Luís da Grã. Nasceu em 19 de março de 1554, em São Cristóvão de La Laguna, capital de Tenerife, no arquipélago das Canárias, antes chamadas ilhas Afortunadas. Segundo seu biógrafo, Simão de Vasconcelos, “depois de destro em ler, escrever e alguns princípios de gramática, foi enviado à Universidade de Coimbra (que então florescia no mundo), para que ali se aperfeiçoasse na língua latina e atendesse a maiores ciências”¹⁸. Com apenas 19 anos de idade, José de Anchieta, apesar de doente e disforme, enfermidade provavelmente causada por uma tuberculose osteoarticular, que vergou suas costas, rendendo-lhe o apelido de Corcós, e o trouxe para o Brasil, por causa do bom clima, entrega-se ao trabalho missionário. Seis meses depois, ao aprender a língua tupi, redige a *Arte de Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil*¹⁹, em tupi, português e espanhol, para facilitar a comunicação entre colonos e nativos. Em 1556, Nóbrega volta para a Bahia com a gramática, aperfeiçoada até os últimos dias do autor e impressa somente em 1595. Altino Arantes relata que: “Bem depressa capacitou-se o Jesuíta, conforme argutamente observa Jorge de Lima, de que o processo mais prático, mais pedagógico, mais intuitivo para fazer os índios aprenderem a religião, era primeiro fazê-los gostar dela”²⁰. Anchie-

17. *Idem*, p. 37.

18. Simão de Vasconcelos, *Vida do Venerável Padre José de Anchieta*, Porto, Lello & Irmão, 1953, p. 9.

19. José de Anchieta, *Arte de Grammatica da Lingoa Mais Usada na Costa do Brasil*, Coimbra, Mariz, 1595.

20. Altino Arantes, *Passos do Meu Caminho*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1958, p. 281.



FIGURA 1: *Frontispício do Arte de Grammatica da Língua Mais Usada na Costa do Brasil (1595), José de Anchieta.*

ta, com sua inteligência, sensibilidade e dedicação ímpar, consegue a fusão entre a cultura tupi e a portuguesa, principalmente, por meio da literatura, no que concerne a autos teatrais, textos em prosa e poemas de sua autoria, escritos e apresentados em tupi, português, latim e espanhol, que incluem a participação de índios e portugueses, a exemplo de alguns trechos de *De Gestis Mendi de Saa*, *De Beata Virgine Dei Matre Maria (Poema da Virgem)*, *O Auto de São Lourenço* e *Cordeirinha Linda* (canção que foi falsamente intitulada *À Santa Inês*, composta para celebrar o jubileu que se proclamou em honra de Úrsula, filha de rei bretão, santa mártir de Colônia, uma das



FIGURA 2: *Benedito Calixto, José de Anchieta Escrevendo o Poema da Virgem, em Iperoig (detalhe), 1920, óleo sobre tela.*



FIGURA 3: *Frontispício do De Gestis Mendi de Saa (1563), de José de Anchieta.*

virgens decapitadas por volta do ano 383, pelos hunos). Destaca-se, por meio dessas obras, a singularidade do padre José de Anchieta, um literato no contexto de conquista, colonização e catequização da América ibérica.

Mais do que qualquer outro missionário do tempo e dos séculos xvii e xviii, José de Anchieta foi senhor de autêntica vocação literária e seu talento estético favoreceu a missão jesuítica, primando por métodos não violentos no processo da relativa aculturação dos indígenas e de grande aprendizado do idioma europeu. Fundou, com o padre Manuel da Nóbrega, o cacique Tibiriçá, indígenas e colonos, o Colégio São Paulo, no planalto de Piratininga, em 25 de janeiro de 1554, origem da cidade de São Paulo.

Conforme a pesquisa realizada *in loco*, por sugestão de dom Fernando Antônio Figueiredo, no Pateo do Collegio, em São Paulo (SP), sob direção do pároco Carlos Alberto Contieri, e no Santuário Nacional José de Anchieta, em Anchieta (ES), antigo convento localizado às margens do mangue vermelho do rio Benevente, em que José de Anchieta, após o tempo cumprido como provincial, viveu seus dez últimos anos, na cela onde escrevia, cuja janela única se abria para essa paisagem, e nos engenhos e aldeias, em convívio com indígenas, negros e colonos, infere-se que há muito por estudar. Entre outros textos, apoiamos-nos em relatos de Quirício Caxa, o jesuíta do século xvi de estilo mais simples, que nos legou a primeira biografia de Anchieta, fonte histórica das mais valiosas; de Pedro Calmon, que nos traz detalhes inéditos sobre sua vida e obra; de Armandinho Cardoso, que tece uma visão crítica do primeiro literato no Brasil; de Massaud Moisés e Cleonice Berardinelli; de César Augusto dos Santos, de Luiz Gonzaga Bertelli; entre outros.

Segundo depoimento do padre César Augusto²¹, o corpo de José de Anchieta, que faleceu em Reritiba (*rerit*: concha-ostra; e *tyba*: ajuntamento-muitas)²², hoje Anchieta (ES), em 9 de junho de 1597, foi pranteado

21. César Augusto dos Santos, entrevista realizada pela autora, Santuário Nacional de São José de Anchieta, Anchieta (ES), 8-9 ago. 2017.

22. Procuradoria, “História”, Câmara Municipal de Piúma, Piúma, 24 abr. 2009, disponível em: <http://www.camarapiuma.es.gov.br/detalhe-da-materia/info/historia/6495>, acesso em: 10 jan. 2018.



FIGURA 4: Fachada do Pateo do Collegio, em São Paulo (SP), em fotografia de 2012.



FIGURA 5: Santana e a Menina Maria, séc. XVIII, escultura em madeira. A peça foi esculpida pelos indígenas da aldeia de Reritiba, localizada onde hoje é a cidade de Anchieta (ES).

pelos indígenas e colonos, durante o traslado até a vila de Vitória, onde seria sepultado. Caiu na praia enseada, local que passou a ser chamado de Ubu (*ubu*: queda; caiu) e *Aba ubu* (o pai caiu – não pesa, não pesa); a queda ocorreu próximo a aldeias e engenhos que Anchieta havia percorrido com o padre João Fernandes Gato para socorrer escravos, indígenas e colonos da região. Em meados de maio de 1597, Anchieta, bastante enfermo, voltava para Reritiba. Recolheu-se, depois, à fazenda do grande amigo, o capitão Miguel de Azevedo, cuja família o tratou com todos os cuidados de que necessitava. “Sentindo-se piorar, quis morrer entre seus queridos índios de Reritiba.”²³

Além das cartas, cartilhas e sermões, Anchieta escreveu reflexões, gramática, história, apontamentos, autos e poemas, entre outras composições. Acerca dos sermões, dos quais restam apenas dois inteiros, o da *20ª Domingo de Pentecostes*, proferido em São Vicente, em 26 de outubro de 1556, e o da *Conversão de São Paulo*, em Piratininga, em 25 de janeiro de 1568. Segundo Pero Rodrigues: “Ouvindo-o um dia a pregar uma mulher simples, com muita devoção, usou desta semelhança: O Espírito Santo põe na boca do padre o que há de dizer, assim como a pomba na boca do filho o que há de comer”²⁴. Dos poemas, cumpre destacar a epopeia *Des Gestis Mendi de Saa*, o primeiro livro do Brasil, escrito em latim virgiliano, editado em Coimbra, por Francisco de Sá, filho de Mem de Sá, que resgata pormenores inéditos da história do Brasil, como o da rendição de Nicolas Durand de Villegaignon, sujeição dos tamoios da Guanabara e estabilização da nova cidade do Rio de Janeiro, para onde se transferira o Colégio de Piratininga, após Anchieta cessar suas aulas; contudo, traz detalhes das capitâneas. Há episódios cujas informações foram “recolhidas diretamente da boca dos soldados”²⁵.

Dirigida ao próprio herói, *Mendi de Saa*, como pessoa viva, atribui razão de ser à epopeia, indicando a relação do autor com seu tempo e a

23. Hélio Abranches Viotti, *Anchieta: O Apóstolo do Brasil*, São Paulo, Loyola, 1966, pp. 224-225.

24. Pero Rodrigues, *Vida do Padre José de Anchieta*, livro II, cap. 5, *apud* Armando Cardoso, *José de Anchieta, Primeiro Literato no Brasil*, São Paulo, Loyola, 2017, p. 20.

25. Armando Cardoso, *op. cit.*, 2017, p. 14.



FIGURA 6: *Santuário Nacional de São José de Anchieta, em Anchieta (ES), em fotografia de 2015.*



FIGURA 7: *Cela do jesuíta José de Anchieta, em antigo convento, atual Santuário Nacional de São José de Anchieta, em Anchieta (ES), em fotografia de 8 de janeiro de 2017.*

glorificação a Deus por seus feitos. Apesar de ser considerado um poema épico, a epístola dedicatória do poema não pertence à epopeia propriamente dita, por isso foi escrita em dísticos, e não em hexâmetros heroicos, métrica frequente nesse gênero literário. Apresenta-se como composição de refinada cultura humanista, com estrutura clara de ideias e sentimentos, expressando elegantemente as atualidades na Europa (1560), como o uso da pólvora, da bala e do canhão, e os fatos e impressões do Novo Mundo, ou seja, da terra, das paisagens, da vida movimentada de animais e homens, vegetação, enfim, o mundo indígena, descrito em todo o seu *habitat*: ocas (casas), tabas (aldeias), fortalezas, nomadismo, crenças, costumes, artesanato, batalhas, táticas e estratégias de sobrevivência, trabalho das mulheres, como alimentação e artesanato, uso de plantas curativas, e o processo de fusão deste mundo autóctone com a cultura jesuítica de cristianização.

A epopeia, com cerca de 3 058 versos, é composta de epístola dedicatória e livros I, II, III e IV. A epístola trata da vitória moral e temporal de Deus. O livro I aborda os ataques ao forte indígena, o valor de seu filho Fernão de Sá, a ida para Vitória; o livro II expõe os primeiros feitos de Mem de Sá, o trabalho dos jesuítas, o levante dos inimigos e a viagem para Ilhéus, a vitória e a paz. O livro III narra os princípios da guerra contra os de Paraguaçu, a preparação de vingança da morte do bispo Pedro Fernandes Sardinha, a ida para o Rio de Janeiro. O livro IV retrata a situação da Guanabara, a influência francesa, a tomada do forte de Villegaignon, a retirada dos inimigos, a primeira missa de ação de graças. A epopeia *De Gestis Mendi de Saa* termina com a seguinte estrofe, de claro tom religioso:

Glória imensa a ti, ó Pai bondoso; glória, ó Filho
imensa a ti; ó Espírito, glória imensa a ti!
Tu que concebeste pelo Espírito Santo ao Filho
do Pai eterno, glória a ti, ó Virgem!²⁶

26. "Gloria summa tibi, Pater optime; gloria, Nate, / Summa tibi; Flamen, Gloria summa tibi! / Quae concepisti Sancto de Flamine Prolem Aeterni Patris, gloria, Virgo, tibi." Cf. José

De Beata Virgine Dei Matre Maria, poema longo, lírico, escrito nas areias da praia de Iperoig (Ubatuba), quando Anchieta se tornou com Nóbrega refém voluntário dos tamoios aliados aos franceses, de maio a setembro de 1563, para alcançar a paz na guerra contra os inimigos liderados por Villegaignon (período também descrito em carta de 1564 e datada de janeiro de 1565, que retrata aventuras e diário íntimo, sendo a maior joia literária do epistolário de Anchieta). Intitulado antigamente de *Vida da Senhora*, hoje é conhecido como *Poema da Virgem*, criado enquanto Anchieta caminhava pela praia, em cumprimento à promessa de escrever sobre a vida de Maria em versos, se ela o conservasse livre de todo perigo. Composto e decorado, conforme revelou em confiança a dom Pedro Leitão, foi transcrito da memória ao papel quando José de Anchieta retornou a São Vicente, já livre do cativeiro.

Os mais de 5 700 versos compostos em dísticos latinos elegíacos, à maneira de Ovídio, são entrecidos com emanações líricas de exaltação da virgindade consagrada e dos principais atos da vida de Maria, em que são protagonistas a Mãe de Deus, seu Filho e o próprio Anchieta, representando toda a humanidade. Nessa obra, o Apóstolo do Brasil demonstra sua erudição sagrada e sólida formação humanista, sua imensa capacidade de memória, aprendizado intelectual, devoção e prática cristã, com domínio da língua dos clássicos latinos, da lírica medieval e da expressão de conceitos novos, profundamente cristãos, bem como reflexões de sua vida e sobre o poema: “Quando a mão vai deixar a obra que começara, / logo chamas de novo a mão que a abandonara”²⁷.

Considerado um poema-meditação, seu conteúdo, distribuído em cinco livros e doze cantos, bebe na fonte dos Salmos, Cântico dos Cânticos e Provérbios do Antigo Testamento, bem como nos evangelhos de Lucas, Mateus e João e nas Cartas de São Paulo, no Novo Testamento, na liturgia,

de Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa*, introdução, versão e notas de Armando Cardoso, São Paulo, Loyola, 1986, pp. 228-229.

27. “Cum manus a coepto tentat cessare labore, / Cessantem revocas protinus ipsa manu.” Cf. José de Anchieta, *Poema da Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus* (vv. 2 055-2 056), originais latinos acompanhados de tradução em verso alexandrino, introdução e anotações ao texto por Armando Cardoso, São Paulo, Loyola, 1988, pp. 224-225.

que é a expressão do sentir do povo em oração nos rituais e festas religiosas, principalmente as antifonas e os hinos em louvor a Nossa Senhora, que vêm citados nas “Anotações ao Texto”, no fim de cada parte da obra. Aliterações e trocadilhos, contrastes e paralelos, simetrias e dissimetrias, talho incisivo ou periódicos são recursos de linguagem que denotam a maestria do poeta e induzem o leitor (ou ouvinte) ao efeito de sentimento e beleza literária. O exemplo colhido pelo padre Armando Cardoso ilustra o poético metafórico de *luche*, “luz”, que remete à oposição entre pureza e pecado: “Para iluminar o céu, brilhas de lume celeste, / Vens pura à terra impura para purificá-la”²⁸.

O livro I do *Poema da Virgem* intitula-se “Infância de Maria”; o livro II, “Encarnação do Verbo em Maria”; o livro III, “Manifestação de Cristo por Maria”; o livro IV, “Infância de Jesus com Maria”; e o livro V, “Paixão e Glória de Jesus e Maria”. Segundo Hélio Abranches Viotti:

Semelhantemente, a Visitação a S. Isabel (Livro III, Canto 5^a) é objeto de um tratamento particular: as Santas Casas de Misericórdia de Portugal e colônias eram dedicadas a este mistério, e simbolizavam para Anchieta o serviço de Nossa Senhora, todo o carinho devido aos doentes, pobres e miseráveis, o Apóstolo iria várias vezes em sua vida ocupar-se dessas fundações de caridade cristã [que ainda subsistem no Brasil]²⁹.

José de Anchieta escreveu doze autos, dos quais ficaram textos completos ou fragmentados. Destes, dois são trilíngues, quatro bilíngues, outros seis monolíngues – três em tupi, dois em espanhol e um em português. O tupi está em oito autos, o português em sete e o espanhol em cinco. Das três línguas, o tupi é a mais empregada em número de autos e de versos. Isso se explica facilmente: os “atores” e os ouvintes eram predominantemente índios; a eles se dirigia a mensagem do autor, em ocasiões especiais que inspiravam seu veio criativo. Nas palavras de Massaud Moisés:

28. “Ut caelum illustres, caelesti luce coruscas, / Et mundum ut mundes, crimine munda venis” (v. 123).

29. Hélio Abranches Viotti, *op. cit.*, 1980, p. 50.

José de Anchieta, mais do que qualquer outro jesuíta do tempo e dos séculos VII e XVIII, foi senhor de autêntica vocação literária. Além disso, a sua atividade intelectual, embora mesclada à catequese e ao ensino religioso, ostenta o mérito de ser pioneira no alvorecer do Brasil Colônia. Suas obras poéticas, teatrais e em prosa, denotam sempre talento estético, cujo despertar a tarefa missionária não abafou, antes, permitiu e estimulou³⁰.

O primeiro contato de José de Anchieta com o teatro deu-se em Coimbra, por intermédio de autos e farsas de Gil Vicente. No Brasil, observou que os indígenas estimavam a música, a dança, o canto e as festas de ritos. No percurso da capitania da Bahia para a capitania de São Vicente, após o naufrágio dos Abrolhos, em 21 de novembro de 1553, permaneceu entre os indígenas durante oito ou nove dias, com os meninos órfãos de Lisboa, que iam na mesma embarcação e “puseram-se a cantar umas cantigas que se fizeram na língua dos índios. Ajuntavam-se eles a ver e a admirar”³¹.

Dos doze autos, oito foram escritos na capitania do Espírito Santo e encenam o recebimento da relíquia da cabeça de uma das virgens mártires de Colônia, no porto da capitania de São Vicente, seguido de procissão até o adro da igreja, onde a representação continua. Dos quatro últimos, Cleonice Berardinelli destaca o comovente *Auto de Santa Úrsula*, dedicado à virgem mártir de Colônia. “Já a ela são dirigidos os 80 versos da saudação em português, recitada por dois meninos, e que constituem um dos mais altos momentos do lirismo religioso do autor”³². Cleonice analisa as duas partes da saudação, cada uma delas iniciada por um mote de quatro versos, glosado em estrofes de oito versos:

30. Massaud Moisés, *História da Literatura Brasileira*, 4. ed., São Paulo, Cultrix, 2012, vol. I: *Das Origens ao Romantismo*, p. 45.

31. José de Anchieta, *Teatro de Anchieta*, São Paulo, Loyola, 1977 (Obras completas, vol. V).

32. Cleonice Berardinelli, “Anchieta, o Brasil e a Função Catequista do seu Teatro”, em Sebastião Tavares de Pinho e Luiza de Nazaré Ferreira (coords.), *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, Coimbra/Porto, Universidade de Coimbra/Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998, tomo I, p. 353.

I

Cordeirinha linda,
como folga o povo!
Porque vossa vinda
lhe dá lume novo.

.....

II

Padeirinha linda
quer Deus dar ao povo
com a vossa vinda
pão de trigo novo.

Cleonice discorda da interpretação do padre Cardoso de “lume novo” e “trigo novo”:

[...] onde o padre Cardoso vê na metáfora “lume novo”, a pureza dada pela confissão e na metáfora “trigo novo”, a vida dada pela comunhão. Será talvez inadmissível ousadia minha discordar da sua interpretação do primeiro mote, mas o que o texto me parece encarecer é que Úrsula é e será para o povo da Vila de Vitória “lume novo”, nova luz, já que com “trigo novo” amassou dentro de seu peito o pão *que é o amor perfeito / com que Deus am[ou]*. Este “trigo novo”, não tenho dúvida, é a comunhão³³.

E conclui: “Os dois epítetos ‘cordeirinha’ e ‘padeirinha’ aproximam a virgem mártir de Cristo, mártir também: ‘cordeirinha’ *agnus dei*; ‘padeirinha’ ela; elo, do próprio pão da vida”³⁴. Composta em redondilhas menores, o entremez *Cordeirinha Linda* é mais leve e gracioso que as redondilhas maiores do auto.

33. *Idem*, p. 354.

34. *Idem, ibidem*.



FIGURA 8: Ruínas do engenho de sal e povoado jesuíta, à margem do rio Salinas, afluente do Benevente, em Anchieta (ES), em fotografia de 9 de agosto de 2017.



FIGURA 9: Local, na praia de Ubu, em Anchieta (ES), da queda do corpo do jesuíta José de Anchieta, ao ser transportado por indígenas, a fim de ser sepultado na então vila de Vitória (ES), em fotografia de 9 de agosto de 2017.

O tema da etnia das civilizações na concepção do imaginário narrativo, abordado por Nélida Piñon, ao longo de sua obra, é esclarecedor de questões que os compêndios não tratam claramente:

Este tema fundamentou-se no percurso histórico da presença da arte narrativa, da invenção verbal, do pensamento, nos documentos produzidos pelas civilizações autóctones e pelos narradores da Conquista. Com este propósito foram abordadas as manifestações da escrita com sua pungente vocação de coletar as instâncias da realidade ao longo dos séculos até os nossos dias³⁵.

Acerca desse assunto, comento sobre a importância da escrita das personagens, do ponto de vista metafórico, no contexto da obra, “para identificar o caráter essencial do fundador”³⁶.

Transpor para a fala do indígena a mensagem cristã demandava o esforço de compreender o imaginário do outro. Para tanto, José de Anchieta busca alguma homologia entre as duas línguas. O *Auto da Visitação de Santa Isabel* tem por personagens Santa Isabel, Romeiro Castelhana, quatro companheiros deste, Maria e três anjos. O cenário é o adro da Igreja Nossa Senhora do Rosário, em Vila Velha (ES), construída em 1535 e considerada a mais antiga igreja católica, em função contínua, do Brasil. A figura do diabo é animalizada, como nos antigos bestiários. Os espíritos infernais, na recolha de Alfredo Bosi, chamam-se: “*boiçu*, que é cobra grande; *mboitininguçu*, cobra que silva, cascavel; *andiraquaçu*, morcegão-vampiro; *jaguara*, jaguar ou cão de caça; *jiboia*; *socó*; *sukuriju*, sucuri, cobra que estrangula; *taguató*, gavião; *atyrabebó*, tamanduá grenhudo; *guabiru*, rato-de-casa; *guai-kuika*, cuíca, rato-do-mato; *kururu*, sapo-cururu; *sariguéia*, gambá; *mboraborá*, abelha-preta; *miaratakaka*, cangambá; *sebói*, sanguessuga; *tamarutaka*, espécie de lagosta, *tajassuguaiá*, porco”³⁷, Nossa Senhora é Tupansy, mãe

35. Nélida Piñon (coord.), *As Matrizes do Fabulário Ibero-Americano*, orgs. Gerson Damiani e Maria Inês Marreco, São Paulo, Edusp, 2016, p. 20 (Cátedra José Bonifácio, 3).

36. Sônia Maria de Araújo Cintra, “*Fundador*: Metáfora da América Ibérica”, em Nélida Piñon (coord.), *op. cit.*, 2016, p. 244.

37. Cleonice Berardinelli, *op. cit.*, 1998, p. 73.



FIGURA 10: Igreja de Nossa Senhora do Rosário (1535), onde Manuel da Nóbrega e José de Anchieta celebravam missa, em Vila Velha (ES), em fotografia de 11 de agosto de 2017.

de Tupã (Deus); bispo é *pai-guaçu*, pajé maior; reino de Deus, Tupãretama, terra de Tupã; igreja, *tupãôka*, casa de Tupã; alma (sombra) é *anga*; demônio é *anhangá*, espírito errante e perigoso; anjo, *karaibebê*, profeta voador.

Representado em vários locais, como no adro da capela de São Lourenço, “primitivo núcleo da atual cidade de Niterói”, em 10 de agosto de 1587, quando José de Anchieta visitava a localidade como provincial, esse auto é composto de cinco atos, que acompanharemos na edição preparada por Navarro³⁸. No primeiro ato, apresenta-se em martírio São Lourenço, esfolado e colocado sobre grelhas de um braseiro, por volta do ano 258. Os versos iniciais são:

38. José de Anchieta, *Teatro*, org. Eduardo de Almeida Navarro, 2. ed., São Paulo, WMF Martins Fontes, 2006 (Dramaturgos do Brasil).

Por Jesus, meu salvador,
que morre por minhas máculas,
asso-me nestas grelhas,
com fogo de seu amor³⁹.

No segundo ato, entram em cena três diabos, Gûaîxará, o rei, e seus criados, Aimbirê e Saravaia, que querem destruir a aldeia com pecados. Diz o rei, em tupi, na primeira estrofe:

Importuna-me bem,
irritando-me muitíssimo,
aquela lei nova.
Quem será que a trouxe,
estragando minha terra?⁴⁰

Entende-se por “lei nova” os preceitos morais cristãos contra os excessos da bebida (cauim), do fumo, da dança, dos feitiços, bem como contra a matança, mancebia e o canibalismo. Vale aqui refletir sobre as mulheres condenadas e mortas na fogueira do Tribunal do Santo Ofício, como bruxas, na Inquisição que assolou Portugal e Espanha; e na Consagração, conforme preceitos católicos, da simbologia do sacrifício do “corpo” e do “sangue” de Cristo, comungados na hóstia e no vinho da Eucaristia. No terceiro ato, após a morte de São Lourenço, o Anjo chama os dois diabos, Aimbirê e Saravaia, para afogarem Décio e Valeriano, algozes do santo, com fogo e partirem com ele:

Eia! Enforca-os logo!
Que não vejam mais o sol! Eia,

39. “Por Jesus, mi salvador, / Que muere por mis mancillas, / Me aso en estas parrillas, / Con fuego de su amor”.

40. “Xe moaîu-marangatu, / xe moyrõ-eté-katû-abo, / aipó t-ekló-pysasu. / Abá será o-gû-eru, xe r-etama momoxy-abo?” (vv. 21-25).

Lança-os logo em teu fogo!
Ajuntai-vos todos com eles!⁴¹

Contraopondo-se ao diabo, o anjo parece assumir a mesma atitude deste no segundo ato, configurando valores diferentes atribuídos por José de Anchieta a cada um deles. No terceiro ato, após a morte de São Lourenço nas grelhas, o anjo, em guarda, chama os dois diabos, para afogar Décio e Valeriano, carrascos do santo. No quarto ato, amortalhado e posto em uma tumba o corpo de São Lourenço, entram o Anjo e as personagens alegóricas Temor de Deus e Amor a Deus, que acompanham o santo à sepultura. Diz o Anjo:

Dois fogos trazia n'alma
com que as brasas resfriou,
e no fogo, em que se assou,
com tão gloriosa palma,
dos tiranos triunfou⁴².

Texto original apenas em português. A palma é símbolo dos mártires cristãos, que alcançaram a vitória e a imortalidade. Em seguida, diz o Temor de Deus:

Deus te envia esta mensagem
com amor.
A mim, que sou seu temor,
me convém
declarar o que contém
para que temas ao Senhor⁴³.

41. "Ne'i, taûié i aûbyka! / T'o-s-epiak-i bé umê / Kûarasy! Ne'î, taûî. / nde r-atá pupé s-eityka! / Pe-nheyhang pabê s-esé!" (vv. 687-671).

42. (vv. 1 114-1 118).

43. "Dios te envia este mesage / con amor. / a mí, que soy su Temor, / me conviene / Declarar lo que contiene, / Porque temas al Señor." (vv. 1 158-1 163).

Finalmente, o Amor a Deus:

A mando do Senhor
te disse o que tens ouvido.
Abre todo teu sentido,
para que eu, que sou seu Amor,
esteja em ti bem gravado⁴⁴.

O quinto ato representa o canto e a dança dos doze meninos, que se faz na procissão de São Lourenço:

Confiamos em ti,
São Lourenço bondoso.
Guarda nossa terra
de nossos inimigos⁴⁵.

Essa nova representação do sagrado já não era nem teologia cristã nem crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de *mitologia paralela*, no dizer de Alfredo Bosi⁴⁶, que só a situação colonial e graças a José de Anchieta fora possível. Mircea Eliade entende que o sagrado se manifesta como algo diferente do profano:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra com algo absolutamente diferente do profano. [...] a manifestação de algo de “ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”⁴⁷.

44. “Por mandado del Señor / te dije lo que has oído. / Abre todo teu sentido, / porque yo, que soy su Amor, / sea en ti bien imprimido.” (vv. 1 321-1 325).

45. “Oro-ierobía nde rî, / São Lourenço-angaturama. / E-s-arô oré r-etama / oré sumará suí.” (vv. 1 427-1 430).

46. Alfredo Bosi, *Dialética da Colonização*, 4. ed., São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 65.

47. Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, trad. Rogério Fernandes, 3. ed., São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010, p. 17 (Biblioteca do Pensamento Moderno).

Pensamento que reforça a ideia de fusão entre indígenas e portugueses, no período colonial.

Sobre a acusação de que José de Anchieta teria participado do enforcamento do francês João de Bolés (corruptela do nome francês Jean de Cointac, *monsieur* de Boubers), no século XVI, há de se considerar a análise interpretativa de José de Souza Martins⁴⁸, que retoma a questão do “gesto de compaixão”, utilizado para minorar o sofrimento da morte; e de Antonio Penteado Mendonça⁴⁹, ao lembrar que os algozes nem sempre eram peritos em seu ofício e que, para pôr fim à agonia do enforcado, costumavam subir-lhe às costas, para aumentar o peso necessário a que se consumasse a morte. Assim, o padre César Augusto dos Santos, em depoimento já citado neste artigo⁵⁰, esclarece que havia dois João de Bolés: um, que do Brasil retornou a Portugal e depois foi para Goa, Índia, onde viveu e trabalhou até morrer, e outro, já em prisão, condenado como traidor, herege e ladrão por Mem de Sá, quando o padre Anchieta pediu ao governador-geral que pudesse cuidar de sua conversão ao cristianismo, que foi realizada, embora não tenha livrado o condenado do enforcamento. Abençoando João de Bolés, à hora da morte, o apóstolo teria dito ao algoz: “Não o deixe sofrer. Faça bem o seu serviço”. Segundo Luiz Gonzaga Bertelli: “Ato perigoso ou ato caridoso – tais considerações serviram de mote para polarizar as opiniões sobre Anchieta. [...] Em outras palavras: não foi João de Bolés que Anchieta ajudou a ‘bem morrer’, mas Jacques Le Balleur, sobre quem sabe-se pouco”⁵¹.

Apesar das injustiças e dos maus-tratos que sofreram os indígenas ibero-americanos, no processo de colonização do Novo Mundo, houve quem se dedicasse ao conhecimento e cuidados com eles e com a natureza, nesta nossa terra. Lê-se em Darcy Ribeiro:

48. José de Souza Martins, Academia Paulista de Letras, São Paulo, 4 set. 2017.

49. Antonio Penteado Mendonça, Academia Paulista de Letras, São Paulo, 4 set. 2017.

50. César Augusto dos Santos, entrevista realizada pela autora, Santuário Nacional de São José de Anchieta, Anchieta (ES), 8-9 ago. 2017.

51. Luiz Gonzaga Bertelli, “José de Anchieta e João de Bolés”, em *A Construção de São Paulo e Seus Artífices: Notas Biográficas*, São Paulo, Academia Paulista de História/Centro de Integração Empresa-Escola, 2016, pp. 30-33.

No plano étnico-cultural essa transfiguração se dá pela gestação de uma etnia nova, que foi unificando, na língua e nos costumes, os índios desengajados de seu viver gentílico, os negros trazidos de África, e os europeus aqui aquerenciados. Era o brasileiro que surgia, construído com os tijolos dessas matrizes à medida que elas iam sendo desfeitas⁵².

Nesse sentido, muito há por pesquisar, estudar e dizer sobre a singularidade de José de Anchieta, missionário jesuíta, nosso primeiro literato no contexto ibero-americano de descobrimento e colonização. Exemplo que, talvez, dignificasse as relações e o poder estabelecidas com as populações indígenas atuais de nosso Brasil, ameaçadas pela redução do território de suas reservas e de extermínio físico e cultural. Assunto que se pretende pesquisar e aprofundar em outra ocasião, expandindo-o ao continente americano.

O legado de José de Anchieta, patrono dos professores, da cadeira de número 1 da Academia Brasileira de Música, Apóstolo e Orfeu do Novo Mundo, fundador de São Paulo com Manuel da Nóbrega, proclamado bem-aventurado pelo papa João Paulo II, em 2008, e declarado santo pelo papa Francisco, em 2014, é o da fusão amistosa entre indígenas e colonos. Citando Massaud Moisés: “Anchieta é a primeira voz de nossa literatura a exprimir o diálogo entre a cultura mediterrânea e a ecologia tropical, numa bipolaridade que acabou sendo a marca do que somos como povo e civilização”⁵³.

Assim como os códices, antigos livros do Novo Mundo, colocam o leitor em contato com os manuscritos pictográficos confeccionados pelos povos indígenas pré-hispânicos e coloniais da Mesoamérica e andinos, entre os quais encontramos os riquíssimos códices maias, mixtecos e astecas, tratados por Miguel León-Portilla como:

52. Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil*, 3. ed., São Paulo, Global, 2015, p. 26.

53. Massaud Moisés, *op. cit.*, 2012, p. 60.

O mundo dos códices mesoamericanos não terminou com a Conquista. Muitos outros continuaram a ser produzidos no período colonial, seja em papel *amate* ou em papel de procedência europeia, assim como em *lienzos* de algodão. Desses códices coloniais, são mais de quinhentos os que se conserva. Alguns, que integram o grupo conhecido com Techialoyan, foram elaborados em fins do século XVII e princípios do XVIII⁵⁴.

Tive a grata oportunidade de ver esses códices nos fac-símiles – em mãos – durante as aulas da professora Beatriz Paredes, coordenadora titular da Cátedra José Bonifácio em 2017. Também pude admirá-los na belíssima exposição Códices Mexicanos: Imagens, Escritura e Debate, com curadoria de Eduardo Natalino dos Santos e Pedro Paulo Salles, de 24 de maio a 30 de julho de 2017. A abertura da exposição foi oficializada pelo então vice-reitor Vahan Agopian, representando o reitor Marco Antonio Zago, por Maria Arminda do Nascimento Arruda, diretora da FFLCH-USP; Beatriz Paredes, catedrática e então embaixadora do México no Brasil (2012-2017); Margarita Pérez Villasenõr, cônsul-geral do México em São Paulo; Pedro Dallari, diretor do Instituto de Relações Internacionais (IRI), e Gerson Damiani, secretário executivo do Centro Ibero-americano (Ciba).

Oxalá este modesto artigo motive pesquisadores, na esteira de Nélida Piñon e Beatriz Paredes, entre outros, que perseguem com sensibilidade as formas históricas [e literárias] que enlaçam colonização, culto e cultura ibero-americana na formação do pensamento, em dimensão temporal de presente, passado e futuro. Carlos Mesa, ex-presidente da Bolívia, afirma que o processo e missionarização naquele país também buscou a fusão entre indígenas e colonizadores⁵⁵. Apesar da falta do registro original, verbalmente escrito, a leitura dos primeiros habitantes do Brasil pode ser feita pelas próprias cores na paleta da vida indígena, quiçá esmaecidas ou vivificadas com o tempo, e pelo registro literário de José de Anchieta, na

54. Miguel León-Portilla, *Códices: Os Antigos Livros do Novo Mundo*, trad. Carla Carbone, Florianópolis, Editora da UFSC, 2012, p. 11.

55. Encontro de Pesquisadores da América Latina (Epal), São Paulo, 26 out. 2017.

fusão de nossas culturas. Em documento apócrifo, sem fonte, diz o autor haver transcrito a narrativa do pequeno indígena que o acompanhou, desde menino, com a tarefa de carregar a caixinha onde o canário guardava seus papéis, tintas e penas, para escrever durante quase toda a noite. Sem lograr ser um “ornamento de massa” ou “astro político”, expressões esmiuçadas competentemente por Wagner Pinheiro Pereira, no contexto da modernidade⁵⁶, Anchieta é literato imprescindível para a compreensão de sua época e do mundo atual em que vivemos.

Créditos das figuras

p. 374: Figura 1 – Reprodução de: José de Anchieta, *Arte de Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil*, Coimbra, António de Mariz, 1595. p. 375: Figura 2 – Museu Anchieta, Pateo do Collegio, São Paulo, Brasil. p. 375: Figura 3 – Reprodução de: [José de Anchieta], *De Gestis Mendi de Saa*, Coimbra, João Álvares, 1563. p. 377: Figura 4 – Desconhecido. p. 377: Figura 5 – Sônia Cintra/Museu de Arte Sacra dos Jesuítas, Pateo do Collegio, São Paulo, Brasil. p. 379: Figura 6 – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), Brasília, Brasil. p. 379: Figura 7 – Alida Verzola/Arquivo pessoal. p. 385: Figura 8 – Alida Verzola/Arquivo pessoal. p. 385: Figura 9 – Alida Verzola/Arquivo pessoal. p. 387: Figura 10 – Alida Verzola/Arquivo pessoal.

56. Wagner Pinheiro Pereira, “A Política das Multidões: Populismo e Neopopulismo na América Latina”, em Felipe González (coord.), *Governança e Democracia Representativa*, São Paulo, Edusp, 2017 (Cátedra José Bonifácio, 4).

Tradições orais e visuais dos povos originários da América Latina: experiências da comunidade Cabari (AM)

ANTÔNIO FERNANDES GÓES NETO¹

O Alto Rio Negro: um histórico de proibições

O antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot² defendeu a ideia de que a construção da identidade ocidental sempre dependeu do que optou por chamar de nicho do selvagem, representado geralmente como um espaço mais próximo à natureza e oposto ao desenvolvimento dos Estados nacionais. Seria algo como “o império da natureza e o acanhamento da civilização”³, nas palavras de João Pacheco de Oliveira. Baseados geralmente em critérios consolidados em meados do século XIX sobre um suposto estágio evolutivo das civilizações, tal conjunto de documentos sobre os povos originários das Américas, sobretudo da região amazônica, pode ser hoje contestado por uma gama de conhecimentos oriundos de fontes distintas daquelas valorizadas, até então, pela antropologia humanista e colonial.

Para esclarecer essa reflexão, faz-se necessário um breve histórico da colonização do Maranhão e do Grão-Pará, e a apresentação, em seguida,

1. Bacharel em linguística e mestre em letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP); e membro do Centro Universitário de Investigações em Inovação, Reforma e Mudança Educacional (Ceunir) da Faculdade de Educação (FE) da mesma universidade.
2. Michel-Rolph Trouillot, *Transformaciones Globales: La Antropología y el Mundo Moderno*, trad. Cristóbal Gnecco, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2011.
3. João Pacheco de Oliveira, “Narrativas e Imagens sobre Povos Indígenas e Amazônia: Uma Perspectiva Processual da Fronteira”, *Indiana*, n. 27, pp. 19-46, 2010, disponível em: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_27/IND_27_2010_19-46_Oliveira.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

da forma com que a região amazônica foi frequentemente imaginada, ou seja, como um nicho do selvagem, impedindo uma visão mais ampla da complexidade dos povos que ali vivem, por exemplo, os membros da comunidade Cabari, descrita em profundidade no decorrer deste artigo.

Durante o período colonial, Portugal possuía duas unidades administrativas no território que hoje corresponde ao Brasil: o estado do Brasil e o estado do Maranhão e Grão-Pará. Padre Luís Figueira e padre José de Anchieta – ambos jesuítas – descreveram, em suas gramáticas, distintas variantes da língua-geral falada por tupinambás, potiguaras, tremembés, tabajaras etc. na costa atlântica⁴. Ambas as descrições foram adotadas como instrumentos de catequese durante a colonização portuguesa de todo o território. No Maranhão e Grão-Pará, utilizou-se a gramática de Figueira⁵ enquanto na colônia do Brasil, a gramática de José Anchieta⁶.

Décadas depois, o padre João Felipe Bettendorff constatou que as gramáticas e vocabulários jesuíticos já não serviam à evangelização, dado que a língua antes descrita não correspondia àquela que se falava naquele momento. Tal necessidade de uma gramática atualizada costuma ser reconhecida como um marco de separação entre as línguas tupinambá e a língua-geral amazônica, posteriormente chamada yêgatú e yeral. Esta se estendeu por um território amplo, chegando até a fronteira entre Brasil, Colômbia, Peru e Venezuela, por causa de matrimônios entre indígenas de diferentes etnias, que circulavam por essas regiões. Ademais das constantes migrações, os contatos conflituosos entre mercenários e etnias do noroeste amazônico também contribuíram para a expansão dessa língua. As missões jesuíticas não foram, conseqüentemente, o único motivo da expansão da língua-geral amazônica, pois elas não se estenderam por toda a colônia do Maranhão e do Grão-Pará.

4. Uma língua-geral costuma ser aprendida como segunda língua, no intuito de que haja comunicação entre pessoas cujas primeiras línguas sejam diferentes. Em certa medida, o inglês e o mandarim são utilizados, em alguns contextos, como línguas-gerais, por exemplo.
5. Luís Figueira, *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1687.
6. José de Anchieta, *Arte de Grammatica da Lingoa Mais Vsada na Costa do Brasil*, Coimbra, Mariz, 1595.

Após a expulsão dos jesuítas no século XVIII, o déspota ilustrado Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal, consciente da existência de uma língua indígena mais falada que o português na região amazônica, proibiu o uso da língua-geral amazônica por meio de um decreto oficial chamado Diretório dos Índios (1757). Apesar de tal proibição, essa e muitas outras línguas seguiram sendo faladas ao longo dos séculos. Já no período posterior à Independência do Brasil, as instituições militares tornaram-se emergentes no país e o interesse por “civilizar” e introduzir os indígenas à sociedade nacional aumentava. Esse processo ocorria por meio de projetos de integração dessas populações aos exércitos utilizados em guerras fronteiriças, bem como pela contenção de revoltas populares, de modo a induzir cada vez mais o aprendizado da língua portuguesa.

No início do século XX, ao constatar que, mesmo após tais políticas de *aportuguesamento*, nem todos os indígenas falavam português, se instalaram no país as missões salesianas, com autorização do Estado brasileiro. Seu trabalho consistiu em oferecer formação profissionalizante aos indígenas via alfabetização em português e introdução à indústria têxtil. Novamente, foi proibido o uso de todas as línguas indígenas, inclusive da língua-geral amazônica. Houve novos conflitos em meados do mesmo século, quando chegaram à região missões protestantes com o objetivo de traduzir o Novo Testamento para línguas indígenas, em meio à ação dos internatos salesianos. Esse conjunto de missionários, em sua maioria desvinculado de projetos coloniais ou governamentais, também contribuiu para o que, talvez, seja possível chamar de uma nova fonte para o estudo das representações dos indígenas da Amazônia, referente às biografias missionárias, publicadas principalmente em língua inglesa, nas quais há relatos significativos sobre como esses agentes, relativamente recentes na região amazônica, reforçaram imagens consolidadas no século XIX.

Tal problemática das proibições missionárias se encontra em muitos relatos orais de lideranças do Alto Rio Negro, como no caso dos professores indígenas.

Eu morei em Assunção do rio Içana, sou baniwa de lá. Lá, os missionários proibiam as línguas e costumes na maioria das comunidades, introduzindo essa língua portuguesa no ensino.

A partir dos anos 1970, 1980, começaram a surgir lideranças pensando assim: “Poxa, mas como eles vêm de longe impor desse modo uma coisa que a gente não sabe?” O movimento indígena começou a discutir como a gente queria a escola. *O ponto básico que levou à mudança foi justamente a proibição das coisas que eram nossas, isso que nos fez mesmo procurar que a educação mudasse.* Mas até mudar, foi uma luta muito grande. Porque os padres resistiram e também tentaram mudar no momento em que começaram a perder nossa obediência. *Começaram a mudar, dizendo que entendiam a nossa situação e a dos internatos, que foram mesmo muito severos. A gente pode ver assim: não é que eles vieram estragar a gente, vieram em boas intenções, mas fizeram com que a gente perdesse tudo isso, por causa da educação que proibia*⁷.

O depoimento de Tarcísio dos Santos Luciano Baniwa, professor e liderança indígena, traz, ao menos, três aspectos sociais e históricos sobre os processos de escolarização problematizados pelo movimento indígena do Alto Rio Negro, sobretudo em fins do século xx, a saber: as proibições de conhecimentos tradicionais transmitidos em categorias nativas, a imposição da língua portuguesa e os deslocamentos de pessoas para dentro e fora das comunidades indígenas.

Embora o fluxo intenso de pessoas entre os povos indígenas já fosse recorrente na região amazônica, tendo em vista a diversidade linguística e cultural ali existente, a implantação das escolas bíblicas protestantes e dos internatos salesianos fez muitas famílias se mudarem, pelo fato de não aceitarem tais imposições. Também vale salientar neste artigo o indício de que houve movimentos de mudança, em ambos os lados: os indígenas passaram a não mais aceitar essas proibições, enquanto alguns

7. Tarcísio dos Santos Luciano Baniwa *apud* Flora Dias Cabalzar (org.), *Educação Escolar Indígena do Rio Negro, 1998-2011: Relatos de Experiências e Lições Aprendidas*, São Paulo/São Gabriel da Cachoeira, Instituto Socioambiental/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012, p. 325 (grifos nossos).

missionários, por meio de certas concessões, tentaram modificar algumas práticas.

Pode-se dizer que essa *educação que proíbe*, segundo as palavras de Tarcísio, decorrente da vinda de diferentes missões, tem raízes profundas na região mencionada, haja vista que as missões católicas foram, durante séculos, aplicadoras de políticas indigenistas⁸, durante e após a colonização portuguesa. São, conseqüentemente, ainda recentes as repercussões das escolhas das próprias comunidades indígenas a respeito de seus projetos de educação escolar indígena. Apesar dessa e de outras conquistas de autonomia por parte desses povos do território etnoeducacional do Alto Rio Negro, boa parte das missões fundadas em meados do século xx ainda estão presentes nessas mesmas comunidades indígenas, de modo a haver constantes negociações entre ambas as partes, sobre recursos materiais e financeiros, permanência das missões nas comunidades, atuação nos templos e nas escolas indígenas etc.

Por meio de textos da legislação indigenista, tais como o Diretório dos Índios e o decreto n. 426, de 24 de julho de 1845, não se pode dizer que houve mudanças radicais nas políticas educacionais do Brasil referentes aos indígenas até fins do século xx. Os agentes da educação escolar continuaram sendo missionários de diferentes ordens católicas, a saber, capuchinhos, carmelitas, franciscanos e, sobretudo nos séculos coloniais, jesuítas, o que implica pensar, de modo geral, no uso instrumental das escolas, com vistas à conversão religiosa. Ainda conforme José Oscar Beozzo, “catequese” e “civilização” são duas palavras-chave para a compreensão de tais políticas indigenistas:

Na documentação dos séculos xvi e xvii, o índio é antes de tudo o “gentio”, que se contrapõe a “cristão”, e o principal agente da empresa de “redução” do gentio à fé e à vassalagem do Rei é o missionário. Para o século xix o índio é o “selvagem”, que se contrapõe ao “civilizado”, e por isso, ainda que o agente empregado possa ser o missionário, sua tarefa é mais civilizatória do que

8. José Oscar Beozzo, *Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1983 (Missão Aberta, 7).

evangelizadora. Trata-se mais de integrar o índio à vida social pela instrução, tornando-o economicamente produtivo na lavoura, do que à vida da Igreja, pela catequese. Sem haver ainda dissociação como no projeto de Rondon, que contrapõe civilização e catequese [...] ⁹.

Tendo em vista tais políticas indigenistas de catequese e civilização ao longo dos séculos, muitas comunidades indígenas trazem, em seu histórico de fundação, a memória de missões:

[...] Segundo os sábios da comunidade de Assunção do rio Içana, ela foi fundada no ano de 1951 pelo Pe. José Leão Schneider, de modo que em 1914 o Pe. Giovanni Bálzola, salesiano, já havia feito o reconhecimento da região.

Nesse período o povo Baniwa se dividiu em católicos e evangélicos, principalmente com a chegada de uma missionária norte-americana Sr.^a Sophie Muller da Missão Novas Tribos, que até hoje perdura em algumas comunidades indígenas. Os sábios anciões acreditam na fé evangélica e acabam não permitindo que a nova geração conheça sua cultura. No tempo passado as famílias moravam nas malocas. Hoje possuem suas casas particulares onde vivem e educam seus filhos sem ninguém perturbar a vida, mas estão revitalizando sua cultura, que nos últimos tempos estava quase ignorada, porém viva nos mais velhos ¹⁰.

Pode-se considerar que a educação escolar esteve relacionada, por séculos, à transmissão de conhecimentos não indígenas para os indígenas, de modo verticalizado. Em alguns casos, nos quais a escola esteve articulada às traduções protestantes, houve, segundo algumas lideranças tradicionais, o uso da língua indígena em detrimento de outros conhecimentos e linguagens, como as danças e pinturas corporais, por meio da alfabetização guiada para a tradução bíblica. Na obra *Grace in a Green Hell*¹¹, de Homer Myers, e na pesquisa de Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel¹²,

9. *Idem*, p. 81.

10. “Um Pouco da História da Comunidade de Assunção do Içana e do Povo Baniwa”, *LETRA Indígena*, vol. 1, n. 17, p. 22, 2015, *Escola Kariamã Conta Umbesá*.

11. Homer Myers, *Grace in a Green Hell*, Bloomington, CrossBooks, 2014.

12. Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel, “Os Baniwa e a Escola: Sentidos e Re-

por exemplo, há relatos sobre as experiências com a formação de institutos bíblicos e escolas no médio e baixo rio Içana, cujo principal protagonista foi James, mais conhecido como pastor Jaime entre os indígenas. Foi fundada posteriormente a escola municipal da comunidade Boa Vista, na foz do rio Içana, cujo nome se deu em sua homenagem (Escola Municipal Indígena Pastor Jaime).

De acordo com a biografia escrita por Myers, as primeiras instituições de ensino a incentivar o uso de línguas indígenas no rio Içana, em oposição às práticas salesianas, foram a escola bíblica de Jandu-Cachoeira, fundada pelo então pastor Jaime em meados da década de 1970 e, em seguida, a escola de primeira à quarta série (hoje primeiro ao quinto ano) do ensino fundamental, localizada na mesma comunidade e também gerida pelos missionários protestantes com o intuito de alfabetizar os homens mais velhos, participantes das traduções bíblicas, que viriam a ser pastores indígenas. Desse modo, práticas de conversão e práticas educacionais se mesclavam em muitas comunidades do Alto Rio Negro.

Em fins do século xx, após a redemocratização do Brasil com a Constituição de 1988 e a fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), houve um crescimento das associações e escolas indígenas no Alto Rio Negro¹³. Assim, é possível caracterizar a situação contemporânea, do século xxi, como um jogo de relações, nem sempre harmoniosas, entre a educação dos internatos salesianos, a educação bíblica, vinculada às missões protestantes e à educação escolar indígena, esta última relacionada às aspirações das próprias comunidades indígenas¹⁴.

percussões”, *Revista Brasileira de Educação*, n. 22, pp. 5-13, jan.-abr. 2003, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s1413-24782003000100002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt, acesso em: 10 jan. 2018.

13. Renato Martelli Soares, *Das Comunidades à Federação: Associações Indígenas do Alto Rio Negro*, dissertação de mestrado, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.
14. Aline Cristina de Oliveira Abbonizio, *Educação Escolar Indígena como Inovação Educacional: A Escola e as Aspirações de Futuro das Comunidades*, tese de doutorado, São Paulo, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2013.

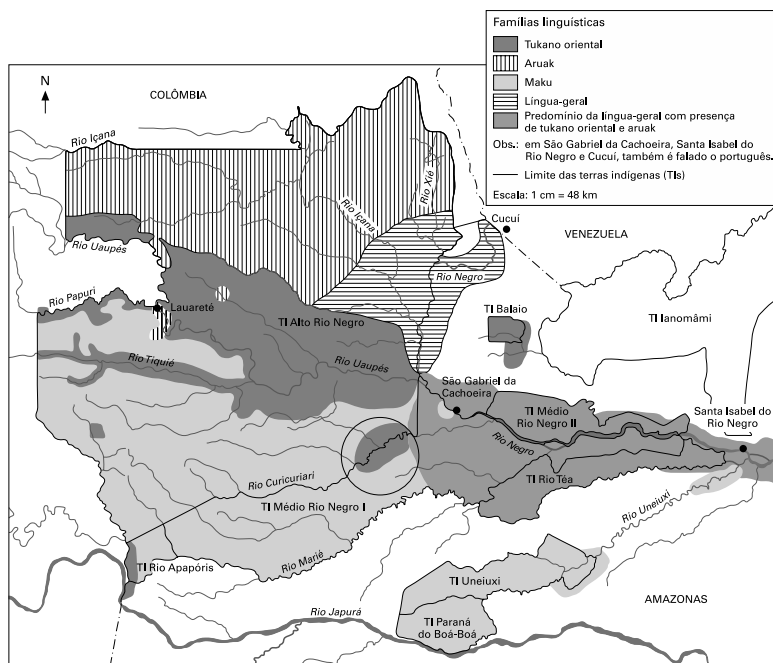
As trilhas das tradições orais na serra de Cabari

Tal multiplicidade de experiências educativas também se corporifica na principal base etnográfica deste artigo. Com mais de cem habitantes distribuídos em aproximadamente dezesseis famílias, a comunidade Cabari rompe com modelos idealizados de unidade, pois é composta de mais de uma etnia, de falantes de diferentes línguas e é atendida por uma escola pertencente a outra comunidade vizinha. Boa parte de sua população se reconhece como protestante, é dirigida por líderes do povo baniwa, como Graciliano Henrique, pastor evangélico e professor, formado no polo yêgatú de licenciatura indígena da Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e Utilio Baniwa, liderança tradicional e religiosa. Muitos desses homens são casados com mulheres do povo baré, além de também haver casais do povo kuripako. Há também famílias que migraram de outras comunidades provenientes da Colômbia. Algumas das lideranças idosas, principalmente homens, receberam o que se pode chamar de educação bíblica, como Utilio Baniwa, que presenciou a participação de seu pai no processo das traduções bíblicas para as línguas baniwa, kuripako e yêgatú.

Resultou desse tipo de escolarização a existência de um templo evangélico nessa comunidade e sua participação como sede de evento organizado pelo Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei), em 2011. Há, além disso, entre as atividades inovadoras em relação à participação direta das missões, os intentos em desenvolver o ecoturismo indígena na chamada serra de Cabari, circunscrita no mesmo território. A educação escolar indígena ocorre, por outro lado, em uma comunidade vizinha, na escola indígena Aí Waturá, que compreende uma rede formada pela Associação das Comunidades Indígenas de Potyru Kapuamo (ACIPK), evidenciando o fluxo constante de pessoas da comunidade, na ida e volta à escola, assim como à sede urbana de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas).

A zona que compreende a ACIPK e a escola Aí Waturá corresponde ao intervalo circulado entre a sede urbana de São Gabriel da Cachoeira, no

MAPA 1: Mapa das famílias linguísticas em São Gabriel da Cachoeira – AM (1998)



Fonte: Aloísio Cabalzar, Carlos Alberto Ricardo (orgs.), *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: Uma Introdução à Diversidade Cultural e Ambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira*, São Paulo/São Gabriel da Cachoeira, Instituto Socioambiental (ISA)/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), 1998, p. 14.

rio Negro, à direita, e a foz do rio Içana, à esquerda do mapa, conforme trabalho de Aline Cruz¹⁵.

A ACIPK, filiada à Foirn, representa as comunidades indígenas situadas ao longo do rio Negro, no trecho entre a foz do rio Içana e o limite urbano da cidade de São Gabriel da Cachoeira, a saber: São Sebastião, São Joaquim Mirim, Cabari, São Miguel, São Luís, Ilha de Sarapó, São Gregório II, Santa Maria, Tedi, Auxiliadora, Ilha das Flores, Yawawira, Bawari, Tacira Ponta, Ilha do Açai, Ilha de Aparecida e São Felipe. Os membros da ACIPK

15. Aline da Cruz, *Fonologia e Gramática do Nheengatú: A Língua-geral Falada pelos Povos Baré, Warekena e Baniwa*, Utrecht, LOT, 2011 (LOT Dissertation Series, 280).

decidiram que a escola Aí Waturá atenderia e pertenceria às respectivas comunidades associadas. Vale também destacar que todas elas pertencem à Terra Indígena do Alto Rio Negro, demarcada e homologada em 1998.

Segundo relato do professor Ronaldo Garrido Baniwa, de Cabari, 22 comunidades indígenas pertencem atualmente à escola Aí Waturá, por meio da rede formada pela ACIPK. Há, além disso, diferentes gerações em Cabari que passaram por processos distintos de escolarização. Entre vários professores indígenas que lecionam em diversas escolas indígenas, podemos citar como exemplo Luís Carlos Baniwa e Tarcísio dos Santos Luciano Baniwa, que estudaram em um internato salesiano (e já lecionaram em Aí Waturá), e o líder político e religioso Utilio Baniwa, que frequentou o sistema de educação bíblica protestante; já Ronaldo Garrido Baniwa recebeu educação escolar indígena e formou-se no magistério indígena.

Em meados de 2013, durante pesquisa de mestrado, foi possível acompanhar a produção de *Kabari Teepa*, um pequeno material plurilíngue acerca de seus conhecimentos sobre a selva de Cabari, de autoria de seus próprios membros comunitários, como uma maneira de incentivo às atividades de pesquisa nos anos posteriores à alfabetização da educação formal¹⁶. Tal publicação foi elaborada por meio de trilhas pelo roçado e pela selva locais, com o intuito de atender a atividades educativas dentro e fora da escola Aí Waturá e reforçar a soberania da comunidade sobre seu território, por meio do levantamento socioambiental com base em categorias nativas. Essa floresta, que abrange o território dos autores de *Kabari Teepa*, também é vista como fonte de recursos diversos, por meio de atividades do chamado ecoturismo indígena, na serra de Cabari.

Vale atentar para o excerto a seguir, de um dos organizadores dessa publicação: “Nós aprendemos os nomes das árvores e plantas em yêgatú e em baniwa com seu Utilio. Foi quando ele começou a lembrar de muitas propriedades das espécies, sobre seus conhecimentos e seus nomes!”¹⁷ As atividades de pesquisa sobre as funções das árvores e plantas da selva, bem como dos roçados cultivados em Cabari, parecem não somente fortalecer

16. *LEETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, *Kabari Teepa*.

17. *Idem, ibidem*.

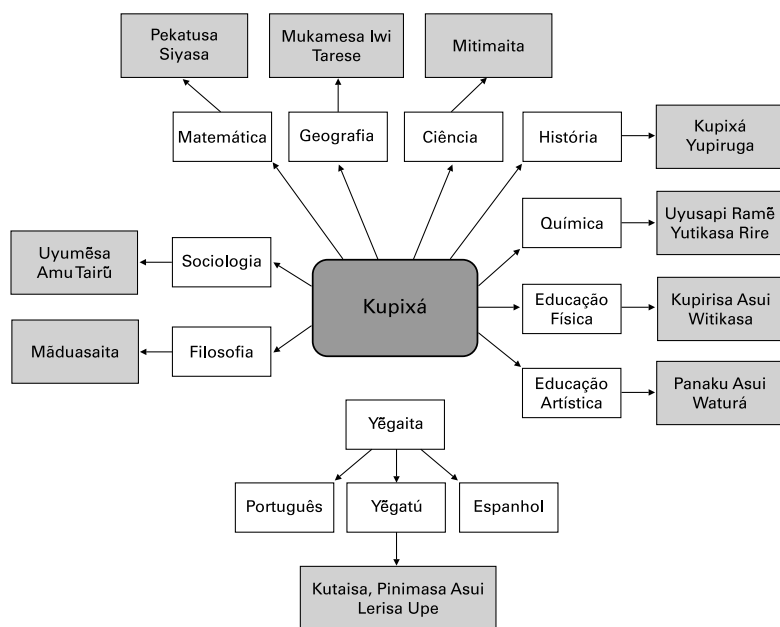


FIGURA 1: Mapeamento curricular do polo yêgatú, elaborado por sua primeira turma de estudantes do curso de licenciatura indígena, publicado em um formato monolíngue, em yêgatú.

Fonte: Frantomé Bezerra Pacheco, Mauricio Adu Schwade, Dime Pompilho Liberato, Gilvan Müller de Oliveira, *Yūpinima Rupiaita Yêga Yêgatú Kuiriwara*, Manaus, Universidade Federal do Amazonas (Ufam)/ Centro Universitário Indígena do Rio Negro, Polo Yêgatú, 2012, p. 92.

os conhecimentos tradicionais da comunidade como também apontar indícios sobre quais experiências educativas são por ela valorizadas, dentro e fora da educação escolar indígena, dado que, entre as *propriedades das espécies* elencadas ao longo da publicação, estão descritas práticas eficazes para o desenvolvimento local, desde a produção de instrumentos para colheita, habitação e transporte até a extração de alimentos e remédios, o que pode ser traduzido como a consolidação de um tripé constituído de educação, saúde e território.

O desenvolvimento sustentável da comunidade, com a produção de materiais como o supracitado, talvez atenda estrategicamente a diferentes interesses da população que ali habita e também contemple diferentes atividades educativas, tomando a selva, de um ponto de vista local, como

um laboratório a ser explorado e, da óptica dos governos e das demais organizações aliadas, um patrimônio a ser preservado. O mosaico formado por suas famílias está, por sua vez, vinculado à prática da exogamia linguística, realizada ao longo do Alto Rio Negro. No caso de Cabari, trata-se do casamento de homens falantes de baniwa com mulheres falantes de yëgatú. Esse fenômeno complexo fez muitos homens de povos da etnia aruak deixarem de falar as línguas baré, baniwa, kuripako e warekena com suas mulheres, transmitindo aos filhos somente o yëgatú. Por essa razão, costuma-se dizer que esta é a língua dominante em Cabari, embora os habitantes mais velhos também conheçam usos e nomes das espécies da selva desse território em baniwa.

Esse mapa mental, elaborado recentemente pelos professores indígenas das comunidades nas quais o yëgatú é a língua mais falada, evidencia que *kupixá* é o centro dos conhecimentos tradicionais desses povos e também um ponto de encontro para os conteúdos da escolarização. As espécies levantadas ao longo da trilha que conformou o trabalho *Kabari Teepa*¹⁸ forneceram aos estudantes as fotografias das plantas de acordo com suas funções conhecidas, tal como nos exemplos do quadro 1. Vale ressaltar que a autoria das informações é de lideranças tradicionais da comunidade Cabari.

Os povos indígenas do Alto Rio Negro, tal como os baré, baniwa e kuripako, são detentores dos mais diversos saberes sobre o que o pensamento ocidental costuma dividir em disciplinas como arquitetura, botânica e medicina, formadores por sua vez de complexos cosmológicos transmitidos pelas lideranças tradicionais (*túyuita* em yëgatú), os quais devem ser tidos como patrimônio da humanidade e como instrumental complementar ao método científico de observação do meio socioambiental, algo já realizado por diferentes grupos de pesquisa, dentro e fora do Brasil, sendo o artigo de Leanne Hinton¹⁹, referente às hortas dos povos da baixa Califórnia, um de seus principais marcos teóricos.

18. *LEETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, *Kabari Teepa*.

19. Leanne Hinton, "Notes on la Huerta Diegueño Ethnobotany", *The Journal of California Anthropology*, vol. 2, n. 2, pp. 214-222, 1975, disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/71h7710r>, acesso em: 10 jan. 2018.

QUADRO 1: *Informações ecológicas contidas nas línguas yêgatú e baniwa*

Funções elencadas ao longo da trilha	Nome em yêgatú	Nome em baniwa
Materiais para elaboração de instrumentos	a) arumã; b) ivirãõ; c) kabari; d) makakarikuia.	a) poapoa; b) ettipana; c) teepa; d) powe ikoiani.
Frutos comestíveis	a) buyuyú; b) karurú; c) kukura kaapura; d) paka rimbiú.	a) madzawi; b) tsiatsi; c) kamhero awakadetta; d) daapa inhawada.
Plantas medicinais	a) buya pusãga; b) kaapara; c) kuaíra cipó; d) pana-panã rimbiú, e) yautí escada.	a) api-itapena; b) toroapa; c) tsokhai adapi; d) tshalotsha; e) itsida hirakarona.

Fonte: *LEETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, Kabari Teepa.

A morfologia das línguas da família tupi-guarani é rica em afixos como *-pura*, que pode indicar a procedência das espécies presentes em um dado espaço, tal como *kaapura* (literalmente, que é da mata, ou selva). A sintaxe nominal das línguas indígenas costuma explicitar, por sua vez, relações ecológicas, tais como as presentes na cadeia alimentar. Nomes formados em relação genitiva são exemplos de como ocorre tal associação entre os termos em yêgatú, falado na comunidade Cabari:

- *karapanaúba* (árvore, *-úba*, do mosquito, *carapanã*) diz respeito a uma grande árvore na qual costumam aparecer mosquitos transmissores da malária;
- *buya pussanga* (remédio, *pussanga*, de cobra, *buya*) são folhas de plantas que podem ser usadas para cobrir partes do corpo que sofreram picadas de cobras venenosas;
- *paka rimbiú* (comida, *-imbiú*, de paca, *paka*) refere-se a castanhas que servem de alimento para as pacas;
- *pana-panã rimbiú* (comida, *-imbiú*, de borboleta, *pana-panã*) diz respeito a uma flor que serve de alimento a algumas espécies de borboletas e que também exerce função de tônico estimulante em razão de seu forte cheiro.

Línguas e linguagens: tradições visuais dos *itapinima*

Em debates acerca das estratégias de potencialização dos modos de transmissão de conhecimentos indígenas, a *performance* e a brevidade, possíveis de captação, inclusive em filmagens, são concebidas como interessantes recursos das tradições orais e visuais dos povos originários²⁰, também presentes nas comunidades amazônicas. Pode-se notar essa participação da comunidade indígena na publicação *Kabari Teepa*. Levando em conta que tal capacidade de captação audiovisual permite a valorização de modelos de socialização e entretenimento típicos das comunidades, que não se restringem à educação formal, tampouco à escrita, pode-se dizer que se trata de produtos de longo alcance entre as diferentes gerações pertencentes a uma mesma comunidade, ao mesmo tempo que podem trazer novos dados de pesquisa, com a mudança de mídias.

A comunidade Cabari também tem os chamados *itapinima* (literalmente, pedra inscrita ou pintada, em *yēgatú*), inscrições em pedras do rio Negro, cujos desenhos ativam importantes narrativas sobre o território, como o histórico de migrações de indígenas, missionários e, inclusive, de viajantes, conforme ilustrado na figura 2 e documentado no vídeo *Expedição Anaconda*²¹, que podem constituir um importante acervo de belas paisagens.

Os sítios sagrados, encontrados em diferentes comunidades em que vivem etnias muito distintas entre si, parecem formar um conhecimento compartilhado por diferentes etnias da zona de deslocamentos compreendida pelo Alto Rio Negro.

20. José Antonio Flores Farfán, “El Potencial de las Artes y los Medios Audiovisuales en la Revitalización Lingüística”, *RLA: Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, vol. 51, n. 1, pp. 33-52, 2013.

21. Trata-se do projeto Mapeo: Criando Condições para a Iniciativa de Registro Binacional (Brasil-Colômbia) da Rota de Transformação e Sítios Sagrados dos Povos Indígenas do Noroeste, desenvolvido pelo Instituto Socioambiental (ISA) com o intuito de mapear e documentar trechos da rota de origem e lugares sagrados dos povos indígenas da família linguística Tukano Oriental. Cf. *Expedição Anaconda: Projeto Mapeo*, direção: Vincent Carelli, São Paulo/São Gabriel da Cachoeira, Instituto Socioambiental (ISA)/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn)/Vídeo nas Aldeias, 2014 (13 min, son., color.), disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nM4Q__2o7ru, acesso em: 10 jan. 2018.



FIGURA 2: *Casa do Sol*, perto da comunidade Matapi, Baixo Rio Uaupés, em São Gabriel da Cachoeira (AM), em fotografia de 2015. É um conjunto de rochas referentes às flautas sagradas de Jurupari.

Raoni Bernardo Maranhão Valle descreve o que chama de *complexo mito-ritual do Jurupari* nas inscrições em pedras ao longo de todo o rio Negro e seus afluentes, como um conjunto de petróglifos classificados por diferentes temas²². Entre eles, vale destacar as figuras zoomorfas, tais como a do macaco, presente na entrada da comunidade Cabari, pois algumas carregam consigo flautas, que encadeiam a tradição musical ancestral dos povos tukano oriental e aruak com as narrativas orais a respeito dos locais pelos quais Jurupari instaurou o que viria a ser um patriarcado baseado na exogamia linguística, praticado, em certa medida, até os dias atuais por

22. Raoni Bernardo Maranhão Valle, *Mentes Graníticas e Mentes Areníticas: Fronteira Geocognitiva nas Gravuras Ruprestres do Baixo Rio Negro, Amazônia Setentrional*, tese de doutorado, São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2012.

alguns povos do Alto Rio Negro. Além disso, vale destacar que o mesmo autor identifica uma dimensão xamânica na rede de petróglifos, haja vista que, conforme as secas e cheias do rio Negro, tais inscrições estão, ora submersas, ora expostas, de modo a conformar uma alternância entre o mundo mítico do fundo do rio e o mundo dos vivos.

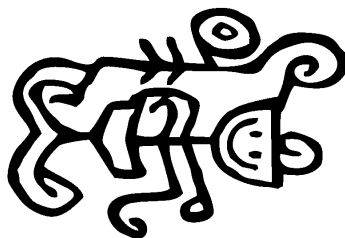


FIGURA 3: *Petróglifo da frente da comunidade Cabari, em São Gabriel da Cachoeira (AM), fotografado e editado pelo linguista e educador ambiental Lucas Ciola, em julho de 2013. Está contido na capa da revista LEETRA Indígena²³. O petróglifo pode ser descrito como zoomorfo, segundo a classificação de Raoni Bernardo Maranhão Valle²⁴.*

Os petróglifos têm sido descritos desde os relatos de viagem de Theodor Koch-Grünberg²⁵, porém seus maiores conhecedores são os povos do tronco linguístico tukano oriental. Tais viagens do naturalista alemão estão presentes nas narrativas orais das lideranças ancestrais da comunidade, mas ainda parece ser necessário que o Cabari necessite de pesquisas mais aprofundadas sobre a história de sua própria comunidade e de discussão sobre os conteúdos transmitidos pelas famílias que ali vivem, antes e depois da conversão ao protestantismo.

Por influência das missões protestantes, outras linguagens, que não o idioma, como a pintura corporal, danças, músicas etc. transmitidas oral-

23. *LEETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, *Kabari Teepa*.

24. Raoni Bernardo Maranhão Valle, *op. cit.*, 2012.

25. Theodor Koch-Grünberg, *Dois Anos entre os Indígenas: Viagens no Noroeste do Brasil (1903-1905)*, Manaus, Edua/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.

mente em yêgatú, baniwa e kuripako, passíveis da captação de aspectos territoriais que possam, por sua vez, ativar narrativas em línguas originárias adormecidas na memória dos mais velhos, não são aprovadas em Cabari. Essas narrativas, segundo a interpretação de alguns autores, como Valle²⁶, constituem uma rede de memórias orais dos povos do Alto Rio Negro, das famílias aruak e tukano oriental sobre Jurupari, entidade religiosa indígena que foi reiteradamente difamada pelas missões católicas e, especialmente, protestantes, nos processos de educação formal e de traduções bíblicas para línguas indígenas.

Posteriormente às proibições do marquês de Pombal e à oficialização da educação sob a tutela das missões salesianas, em 1914, Ermanno Stradelli realizou uma documentação histórica da diversidade de concepções veiculadas pela língua-geral, sobretudo no verbete *jurupari*, que ilustra os acúmulos de sentidos em meio às derivações semânticas. Trata-se de uma palavra muito veiculada entre os indígenas do rio Negro, pelo fato de se referir a uma narrativa compartilhada por diferentes povos. Conhecedor dos diferentes registros missionários sobre os indígenas amazônicos dos séculos que o precederam, o viajante italiano elenca diferentes interpretações sobre o que considera um mito fundador do patriarcado entre os povos do rio Negro. Merece destaque sua observação de que o demônio é o nome que lhe deram os missionários, aplicando-lhe o nome do legislador indígena²⁷.

Fontes secundárias, como a do viajante francês Henri Anatole Coudreau, apontam o franciscano Giuseppe Illuminato Coppi, que chegou em 1883 ao noroeste amazônico e fixou-se em Ipanoré, no afluente do rio Uaupés, como um dos principais difusores de tal derivação semântica²⁸. Foi esse sentido mais restrito o utilizado pela Missão Novas Tribos do Brasil, no período no qual o yêgatú já passava a ser considerado uma língua indígena localizada no Baixo Rio Içana: “O demônio quer tentar Jesus”²⁹.

26. Raoni Bernardo Maranhão Valle, *op. cit.*, 2012.

27. Ermanno Stradelli, “Vocabulários de Língua-geral Português-Nheengatu e Nheengatu-Português”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 158, pp. 497-498, 1929.

28. Henri Anatole Coudreau, *La France équinoxiale*, 2. ed., Paris, Challamel Aîné, 1886, vol. 1: *Études sur les Guyanes et l'Amazonie*.

29. “Yoropari opotari ogranani Jesus”. Cf. Henry R. Loewen; Sophie Muller; Paulo Carrenho

Jurupari já tinha, entre suas muitas acepções, a de diabo, no vocabulário compilado por Stradelli³⁰. Ora, os indígenas, por serem falantes da língua e por terem vivido diferentes experiências com missões religiosas, talvez já interpretassem esse elemento mitológico com múltiplas acepções, entre elas a demoníaca. Isso torna possível interpretar tal fato como uma concessão missionária aos indígenas, bem como uma complexidade já inerente à cosmologia dos povos da etnia aruak.

Considerações finais

As experiências *in loco* com a comunidade indígena Cabari evidenciam a complexidade da rede de conhecimentos por ela transmitida, influenciada por um jogo entre diferentes experiências educacionais, de modo que valorizam o uso das línguas indígenas, mas trazem ressalvas a respeito de danças, pinturas corporais e demais linguagens tradicionais dos povos da família aruak, que desestabilizam os estereótipos construídos por meio de documentos escritos sobre a região amazônica, especialmente no século XIX. Por sua vez, alguns textos de viajantes como Stradelli e Koch-Grünberg, assim como as biografias missionárias, cujos relatos dizem respeito à conversão de comunidades do Alto Rio Negro ao protestantismo, são fontes de dados a serem exploradas com maior profundidade, no intuito de investigar as representações sobre os povos originários da Amazônia.

Nota-se, além disso, que as categorias nativas *kupixá* assim como *itapinima* são espaços privilegiados para o fortalecimento dos conhecimentos dessa comunidade. O meio aparentemente mais eficaz para documentação e divulgação desses modos de transmissão dos conhecimentos da comunidade Cabari é o audiovisual, que permitiria potencializar a fluidez da oralidade, ao longo das trilhas pela *kupixá* e as paisagens nas quais se situam os *itapinima*. O desenvolvimento local baseado nas atividades pelas trilhas

Martino, *O Novo Testamento em Nyengatu*, Manaus, Missão Novas Tribos do Brasil [New Tribes Mission], 1973, p. 6 (tradução nossa).

30. Ermanno Stradelli, *op. cit.*, 1929.

e roçados da mata fechada (*kupixá*) desse território indígena encontra-se atualmente como mais viável do que a exploração dos petróglifos (*itapinima*), a qual apresenta uma problemática político-religiosa.

Tanto as tradições orais como as visuais transcendem o espaço escolar que, por sua vez, ainda recebe forte influência dos paradigmas colonialistas das missões católicas e protestantes. O uso instrumental das línguas indígenas por parte desses agentes lhes foi conveniente, enquanto outras linguagens, como a música tradicional, a pintura corporal e a memória sobre os sítios sagrados, que compreendem uma rede de saberes mitológicos sobre o Jurupari, foram silenciadas, talvez por causa de seu potencial empoderador.

Dentre os desafios futuros para o desenvolvimento local de Cabari, destaca-se a necessidade de integrar ao ecoturismo indígena atividades com os petróglifos existentes nas margens do rio Negro. É necessário de todos os modos que os pesquisadores respeitem a autonomia das comunidades indígenas sobre suas escolhas acerca do que muda e do que permanece em suas próprias culturas. Trata-se de uma problemática que tangue às escolhas religiosas e ao posicionamento a respeito das narrativas de Jurupari por parte de cada território indígena. Pesquisas futuras também poderão investigar como a escola indígena Aí Waturá lida com tais temas em meio a seus processos próprios de educação formal, tendo em vista a diversidade étnica e religiosa de seus alunos indígenas.

Créditos das figuras

p. 409: Figura 2 – Aline Scolfaro/Instituto Socioambiental (ISA), São Paulo, Brasil. p. 410: Figura 3 – Lucas Ciola/Reprodução de: *LEETRA Indígena*, vol. 1, n. 15, 2015, *Kabari Teepa*.

De Moema a Gisele: imagens do corpo e da paisagem no Brasil

ALESSANDRO SBAMPATO¹

Nativos e Estrangeiros

A paisagem cultural, tomada como a natureza transformada pela ação humana, é percebida por intermédio de um conjunto de valores simbólicos intrínsecos a cada grupo social e mediados ainda pela percepção do indivíduo². Com a chegada de Cristóvão Colombo à América e de Pedro Álvares Cabral ao Brasil, construiu-se o mito do “descobrimento”, como se antes disso a natureza fosse intocada. Tomando-se por base os relatos dos invasores, apresentou-se como inédito um território com larga história pregressa em níveis diversos de elaboração, constituindo a paisagem cultural de cada povo original. O conceito de “achamento” como eufemismo à invasão de territórios de povos tradicionais pode ser percebido como história oficial por meio dos relatos de época, como a Carta a El-rei D. Manuel, de Pero Vaz de Caminha, primeiro relato sobre o Brasil:

1. Arquiteto urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP), especialista em gestão ambiental e mestrando no Programa de Pós-graduação Interunidades em Estética e História da Arte (PGEHA-USP). Em seu trabalho de artista visual, apresenta uma poética própria utilizando linguagens variadas, como *performance*, escultura, gravura e poesia; e enfoca a relação entre corpo e paisagem por meio da arte.
2. Luciene Cristina Risso, “Paisagens e Cultura: Uma Reflexão Teórica a partir do Estudo de uma Comunidade Indígena Amazônica”, *Espaço e Cultura*, n. 23, pp. 67-76, jan.-jun. 2008, disponível em: http://www.e-publicacoes_teste.uerj.br/ojs/index.php/espacoecultura/article/viewFile/3523/2450, acesso em: 10 jan. 2018.

Senhor: Posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova, que ora nesta navegação se achou, não deixarei também de dar disso minha conta a Vossa Alteza, assim como eu melhor puder, ainda que – para o bem contar e falar – o saiba pior que todos fazer.

Tome Vossa Alteza, porém, minha ignorância por boa vontade, e creia bem por certo que, para aformosear nem afeiar, não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu³.

De acordo com o relato, a docilidade do povo tornava mais propícia a empreitada, prevendo facilidades futuras:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.

E portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa.

Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim⁴.

No relato de frei Bartolomé de Las Casas, de 1542, além da descrição das atrocidades dos espanhóis contra povos da Mesoamérica, figura o termo “descobrimento”:

3. Pero Vaz de Caminha, *Carta a El-Rei Dom Manuel*, Porto Seguro, 1º maio 1500, disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

4. *Idem*.

Descobriram-se as Índias no ano de mil quatrocentos e noventa e dois. No ano seguinte foram elas povoadas por cristãos espanhóis, de forma que há quarenta e nove anos para elas foram grande cópia de espanhóis, e a primeira terra aonde entraram a fim de a povoarem foi a grande e fertilíssima ilha Espanhola, que tem seiscentas léguas em redor. Outras há, grandes e infinitas em redor dela, e todas eram, e assim as vimos, as mais povoadas e cheias de gentes naturais, índios dali, do que pode ser terra povoada no mundo. [...] Todas estas universas e infinitas gentes a *toto género* as criou Deus as mais simples, sem maldades nem fingimentos, obedientíssimas, fidelíssimas aos seus naturais senhores e aos cristãos a quem servem; as mais humildes, as mais pacientes, as mais pacíficas e quedas, sem desordens nem tumultos, nem bulhentas, nem querelosas, sem rancores, sem ódios, sem desejar vinganças, que no mundo há⁵.

Dado o caráter amistoso dos locais, o encontro transcultural se deu por séculos como contato assimétrico entre “nativos” (desde grupos pouco complexos e com baixa tecnologia, como no Brasil, até grupos com processos produtivos e mercantis desenvolvidos, como no México e Peru) e “estrangeiros” invasores. Esse conflito (ao contrário da primeira impressão expressa na carta de Caminha ao rei dom Manuel) dá-se primeiro nas bordas por onde chegam os invasores: as praias e rios, como menciona Nicholas Mirzoeff:

Essa combinação de expulsão e expropriação estabelece as condições sob as quais a assim definida experiência de modernidade foi o encontro entre o que o antropólogo Greg Dening chamou de “Nativos” e “Estrangeiros”:

“Não há portanto Nativo sem Estrangeiro, nem Estrangeiro sem Nativo. Ninguém pode esperar ser o mediador ou o interlocutor nessa oposição entre Nativo e Estrangeiro, porque ninguém observa intocado pelo poder que há nesse encontro. Nem pode alguém falar apenas por um, ou apenas para outro. Não há escapatória da política do nosso conhecimento, mas essa política não está no passado. Essa

5. Bartolomé de las Casas, *Brevíssima Relação da Destruição de África: Prelúdio da Destruição das Índias – Primeira Defesa dos Guanches e dos Negros contra a Sua Escravidão*, trad. Júlio Henriques, Lisboa, Antígona, 1996, pp. 41-42.

política está no presente”. (Dening, 2004: 11). O resultado dessas interações é o que Dening chama de “dupla visão”, um encontro transcultural que acontece na praia, frequentemente literalmente, às vezes metaforicamente. A praia é o lugar do limiar do encontro onde o que é visto é incerto⁶.

No Brasil, além de ser o início da relação desigual que pauta toda a colonização, o contato origina uma perda de autoestima em diversos povos, como se pode notar em relatos de cosmogonia, revistos para incluir a criação do “homem branco”, como é o caso dos urubus-kaapor, descritos por Darcy Ribeiro⁷. A ausência da tecnologia acaba por justificar até a nudez do corpo. Tomemos como exemplo os kaapor mencionando a amarração cerimonial do órgão masculino. Esse atributo os distingue e, com singeleza, supre a falta da tecnologia. A dimensão sensível presente no relato permite avaliar que, nesse embate, a cultura mais desarmada será sempre a menos favorecida:

Maíra é bom. Quando andava por aqui, os índios podiam vê-lo, ele caçava para os Kaapor, matava veado, matava anta para eles comerem. Matava *iapú* também, para a gente tirar as penas e fazer cocares. Naquele tempo, só tinha os Kaapor e os *karaiwas*, depois é que Maíra fez os outros. [...] Maíra ensinou os *karaiwas* como fazer casa, fazer espingarda, fazer terçado, fazer pano, por isso eles sabem tudo. Maíra não ensinou os Kaapor a fazer pano, mas mandou amarrar o membro⁸.

O limite desse embate é o esvaziamento das matrizes culturais indígenas e a perda de seu contato com a natureza (sua paisagem cultural, o meio que acolhe e a tecnologia que domina), podendo resultar em situações extremas, como o ocorrido com Uirá, em 1939, no Maranhão, cuja matéria foi publicada por Darcy Ribeiro, em 1957. Tortura, autoimolação e destruição do corpo de Uirá são eventos emblemáticos da representação

6. Nicholas Mirzoeff, *An Introduction to Visual Culture*, 2. ed., Nova York, Routledge, 2009, p. 6.

7. Darcy Ribeiro, *Diários Índios: Os Urubus-kaapor*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

8. *Idem*, p. 352.

da imagem indígena e da destruição de seu corpo cultural ao contato com o corpo cultural europeu:

Nosso tema é a narração e, no possível, a interpretação dos fundamentos sociais e mítico-religiosos das experiências de um índio Urubu que saiu à procura de Deus. As desventuras de Uirá que, em novembro de 1939, depois de uma série de desenganos, se matou na vila de São Pedro, no Maranhão, lançando-se ao Rio Pindaré. [...] Seu nome fora dado a um posto e a uma embarcação do Serviço de Proteção aos Índios, “como homenagem ao pundonoroso e digno cacique Urubu que preferiu atirar-se a um cardume de piranhas, a retornar à tribo sem desafrontar-se dos insultos e agressões que recebera dos ‘civilizados’ a que viera procurar num movimento de simpatia e fraternidade” [...] “por motivos ignorados travou-se uma luta da qual resultou amarrarem o tuxaua com fortes cordas de pés e mãos, como se fosse um suíno, e, em seguida, espancá-lo barbaramente, deixando-o ensanguentado sobre a lama”. [...] O último capítulo é a viagem de volta pelo rio Pindaré, e, já ao fim, diante do caminho de casa, o suicídio pela forma mais terrível aos olhos dos índios Urubus⁹.

Imagem indígena, imagem do Brasil

Desde o princípio, o Brasil e seus habitantes sofreram o paradoxo de serem tanto a representação da perfeição como do grotesco. Dadas as difíceis condições de uma viagem transoceânica na época, é natural que os relatos de “descobrimento” sejam de louvor às belezas da terra. O litoral brasileiro é realmente, até hoje, um belo *locus* geográfico, em qualquer circunstância, e mais ainda deveria ser quando virgem de europeus e explorações. No entanto, da imagem inicial como paraíso na Terra logo surgem visões menos idílicas. Nem todos os povos encontrados foram amistosos, nem todas as paisagens, paradisíacas. Já na primeira expedição portuguesa, de Gonçalo Coelho, em 1501, a recepção foi diversa e marcou por séculos

9. Darcy Ribeiro, “Uirá Vai ao Encontro de Maíra: As Experiências de um Índio que Saiu à Procura de Deus”, *Anhembi*, vol. 26, n. 76, pp. 21-35, mar. 1957.

a definição da imagem do indígena, a natureza da relação entre nativos e estrangeiros e a própria escusa para a Europa atuar no bárbaro continente a fim de civilizá-lo:

[...] na manhã do dia seguinte, enquanto os marinheiros enchiam os tonéis de água fresca, colhiam palmitos e cortavam lenha, um grupo de indígenas surgiu no alto de um pequeno morro, próximo à praia. Embora os marujos lhes oferecessem guizos e espelhos, os nativos se recusaram a manter qualquer contato – exatamente como haviam feito os Potiguar encontrados por Pinzón. No dia 19 de agosto, dois marinheiros obtiveram permissão para descer à terra, penetrar na mata e negociar com os nativos. Gonçalo Coelho se comprometeu a aguardá-los durante cinco dias. Seis dias se passaram e nenhum dos homens retornou aos navios. Então, na manhã de 24 de agosto – quando a frota já se encontrava ancorada havia uma semana – a praia se encheu de mulheres. Gonçalo Coelho enviou à terra dois batéis com alguns homens a bordo. Um grumete desembarcou e foi logo cercado pelas nativas, que “o apalpavam e o examinavam com grande curiosidade”. Quando ele estava no meio delas, uma mulher desceu do monte com um tacape nas mãos, aproximou-se do jovem marinheiro e, pelas costas, lhe desferiu um golpe na nuca. “Então”, diz Vespúcio, “as outras mulheres imediatamente o arrastaram pelos pés para o monte, ao mesmo tempo que os homens, que estavam escondidos, se precipitavam para a praia armados de arcos, crivando-nos de setas, pondo em tal confusão a nossa gente, que estava com os batéis encalhados na areia, que ninguém acertava lançar mão das armas, devido às flechas que choviam sobre os barcos. Disparamos quatro tiros de bombardarda, que não acertaram, mas cujo estrondo os fez fugir para o monte, onde já estavam as mulheres despedaçando o cristão e, enquanto o assavam numa grande fogueira, mostravam-nos seus membros decepados, devorando-os, enquanto os homens faziam sinais, dando a entender que tinham morto e devorado os outros dois cristãos”¹⁰.

O terror desencadeado pela carta de Américo Vespúcio a Lourenço de Médici se soma a outras narrativas, como a de Hans Staden, aventu-

10. Eduardo Bueno, *Náufragos, Traficantes e Degredados: As Primeiras Expedições ao Brasil – 1500-1531*, Rio de Janeiro, Objetiva, 1998, p. 44 (Terra Brasilis, 2).

reiro alemão mantido aprisionado pelos tupinambás. Assim, as xilogravuras sobre a vida dos tupinambás tornaram-se muito populares, e nelas Theodore de Bry inspirou-se para produzir suas célebres gravuras sobre o Brasil (figura 1). A antropofagia por muito tempo permeou o imaginário europeu, sendo a principal e mais potente informação corrente sobre os indígenas brasileiros.



FIGURA 1: Theodore de Bry, 1562, gravura em metal, 21,1 × 30,5 cm.

A convivência com a paisagem também revelava, aos olhos do visitante que se demorasse mais, aspectos mais prosaicos, não necessariamente aterrorizantes, mas nada edênicos, como se encontra no *Tratado da Terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gândavo: “Também há muita infinidade de mosquitos, principalmente ao longo de algum rio entre umas árvores que se chamam mangues, não pode nenhuma pessoa esperá-los; e pelo mato quando não há viração são muito sobejos e perseguem muito a gente”¹¹.

11. Pero de Magalhães Gândavo, *Tratado da Terra do Brasil: História da Província Santa Cruz, a que Vulgarmente Chamamos Brasil*, Brasília, Senado Federal, 2008, p. 72 (Edições do Senado, 100).

Apesar de alguma objetividade, a descrição da terra, dos seres e da paisagem nos primeiros relatos aparece carregada de ficção. O contato com as mitologias locais e as exposições exageradas de seres reais impregnam as narrativas dos primeiros visitantes. O assombro com as novidades, aliado ao limitado conhecimento científico, dá origem a relatos fantásticos, até mesmo de caráter sexual, acentuando o índice de aberração que vai sendo aderido à imagem da terra, de seus seres e habitantes, como as narrativas de frei Yves d'Évreux, mencionadas por Affonso d'Escragnolle Taunay:

Depois desta história, relata-nos gravemente que a raça oncina estava condenada fatalmente à extinção porque cada fêmea só dava uma cria em toda a vida: isto pelo fato de que o filhote rasgava o útero materno ao nascer! Animal monstruoso maranhense vinha a ser a onça marinha, cuja parte anterior era como a do jaguar e a posterior a de um grande peixe. Feroz como a sua congênera terrestre, precipitava-se fora d'água para atacar os inimigos. Refere-nos ainda frei Ivo que os bugios do Maranhão, quando podiam, violentavam as índias que encontravam indefesas na mata¹².

Apesar do envio de indígenas à Europa desde o retorno da esquadra de Cabral, por muito tempo perduraram narrativas fantásticas sobre os indígenas e outros seres em forma humana, como menciona ainda Taunay:

Diziam que entre as nações sobreditas moravam algumas monstruosas. Uma é de anões, de estatura tão pequena, que parecem afronta dos homens, chamados *guayazis*. [...] Outra nação é de gigantes, de dezesseis palmos de alto, valentíssimos, adornados de pedaços de ouro por beijos e narizes, aos quais todos os outros pagam respeito: têm por nome *coruqueans*. Finalmente que há outra nação de mulheres também monstruosas no modo de viver (são as que hoje chamamos “amazonas”, semelhantes às da Antiguidade, e de que tomou o nome o rio), que são mulheres guerreiras, que vivem por si sós, sem comércio de homens; habitam

12. Affonso d'Escragnolle Taunay, *Monstros e Monstrengos do Brasil: Ensaio sobre a Zoologia Fantástica Brasileira nos Séculos XVII e XVIII*, org. Mary Del Priore, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 106 (Retratos do Brasil, 15).

grandes povoações de uma província inteira, cultivando as terras, sustentando-se de seus próprios trabalhos. [...] Criam entre si só as fêmeas deste ajuntamento; os machos matam, ou os entregam as mais piedosas aos pais que os levem¹³.

Em decorrência das expedições evangelizadoras do século xvi e das expedições demarcatórias do século xvii, ocorre uma aproximação com os povos amistosos e um afastamento para o sertão daqueles isolados ou hostis à presença portuguesa. As bandeiras serão o principal contato com os indígenas, em condições muito desfavoráveis para eles:

No início do século xvii, crescente número de bandeiras de São Vicente, São Paulo e vilas do entorno reclamarão os sertões do Brasil central. As expedições, milícias privadas, contavam com o beneplácito e a ciência das autoridades portuguesas e não mediam esforços a escravizar a qualquer preço. Compunham-se, usualmente, de algumas dezenas de bandeirantes e grande número de índios de nações aliadas, em certos casos chegando a centenas¹⁴.

Nos séculos seguintes, a presença indígena no território brasileiro é mencionada nos relatos e também descrita em diversas cartografias. No mapa de Antônio Vicente Cochado, de 1640, que descreve o litoral entre São Luís e Belém, aparecem as províncias dos guajajaras, dos tocantins e dos tupinambás¹⁵. Na *Carte du Brésil*, de 1757, de Jacques-Nicolas Bellin, além das capitânicas hereditárias, figura o interior da colônia, território ainda desconhecido, onde estão as “Nações errantes que o habitam chamadas de tapuias”¹⁶.

Durante o século xix, a natureza ainda predominava, mesmo nas áreas mais urbanizadas, como a província de São Paulo. No mapa Província de

13. *Idem*, p. 122.

14. João Meirelles Filho, *Grandes Expedições à Amazônia Brasileira: 1500-1930*, São Paulo, Metalivros, 2009, p. 32.

15. *Idem*, p. 35.

16. Jacques Nicolas Bellin, *Carte du Brésil: prem. partie: depuis la Rivière des Amazones jusqu'à la Baie de Tous les Saints, pour servir à l'histoire générale des voyages*, Paris, 1757, disponível em: <http://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/14254>, acesso em: 10 jan. 2018 (tradução nossa).

São Paulo, de 1868, de Cândido Mendes de Almeida, a enorme área delimitada entre os rios Paraná, Paranapanema e Tietê apresenta a legenda “Territórios ocupados pelos indígenas ferozes”¹⁷.

No Mapa da Província de São Paulo, de 1886, da Sociedade Promotora de Imigração de São Paulo¹⁸, já se verifica a forma de tornar os indígenas invisíveis: a mesma área onde o mapa anterior indicava a presença indígena agora indica “Terrenos despovoados”. Nem a política de apresamento feita pelos bandeirantes teria despovoado o território em tão pouco tempo. O território demorou a se deixar urbanizar e a natureza original, posteriormente substituída por diversos tipos de culturas agropecuárias, hoje pouco guarda de selvagem. Atualmente, a região apresenta cidades populosas e os “indígenas ferozes” resistem em poucos núcleos isolados, desconectados de sua paisagem cultural, e, simbolicamente, em topônimos como Tupã, Caiuá e Jaú.

Por muito tempo a presença indígena seria um entrave no processo de povoação branca do território, com a instalação das ferrovias e a expansão da fronteira agrícola, tensão que se intensifica nos dias de hoje, dada a ausência de empatia da população com nossas etnias fundamentais, dependentes de sua fixação na paisagem para manter suas identidades culturais e rituais, suas atividades produtivas e de subsistência. Com o desenvolvimentismo introduzido pelos regimes de exceção no século xx, soma-se a este quadro uma nova temporada de ataques a direitos fundamentais indígenas, com a construção de estradas como a Transamazônica e a Transpantaneira e hidrelétricas como Balbina, Itaipu e Tucuruí. Apenas na construção da Transamazônica, estima-se que 2 mil indígenas de diversas etnias morreram de tuberculose, gripe e sarampo. Esse, no entanto, não foi o único dano, pois a descoberta de potencial mineral e a intensa propagan-

17. Cândido Mendes de Almeida, “Província de S. Paulo”, em *Atlas do Império do Brasil: Compreendendo as Respectivas Divisões Administrativas, Eclesiásticas, Eleitoraes e Judiciarias*, Rio de Janeiro, Lithographia do Instituto Philomathico, 1868, mapa xvii, disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/179473>, acesso em: 10 jan. 2018.

18. *Mappa da Provincia de São Paulo*, Rio de Janeiro, Lithographia Paulo Robin, 1886, disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/cenarios/linha-do-tempo/imperio.html>, acesso em: 10 jan. 2018.

da governamental trouxeram milhares de garimpeiros à região (além das grandes mineradoras), gerando mais conflitos, mortes e expropriações de terras indígenas. Tal tratamento dado aos povos indígenas não é privilégio da ditadura militar, porque o novo desenvolvimentismo das duas fases do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) nos governos de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff privilegiou a expansão do agronegócio e a exploração mineral, e implantou polêmicas obras de infraestrutura em zonas de floresta, como usinas termoeletricas e a usina hidrelétrica de Belo Monte, no rio Xingu, em Altamira, no Pará, gerando êxodo de populações indígenas e ribeirinhas. Uma das etnias atingidas é a juruna, da Terra Indígena Paquiçamba, abaixo da barragem de Belo Monte, cuja área de pesca foi restringida e a própria mobilidade pelo rio depende do transporte por terra das embarcações para seguir viagem acima das comportas da usina:

“A gente vive uma aflição. A nossa água é controlada por comportas. Criaram um hidrograma de consenso, mas ele não funciona para nós porque o nível da água muda muito rápido, a todo instante”, conta Leiliane Jacinto Pereira Juruna. Na lista de obrigações que a Norte Energia recebeu em 2011 estava a implantação de projetos para diminuir o impacto da usina junto aos povos indígenas que vivem na Volta Grande do Xingu. “Eles estão oferecendo que a gente crie peixe em tanques. Isso é muito constrangedor para nós”, afirma Leiliane [...] “Antes tínhamos total liberdade para pescar no rio o peixe que a gente queria. Agora não dá mais. E a nossa renda praticamente desapareceu¹⁹.”

A percepção da paisagem é diversa para o indígena e para o conquistador. Para os povos tradicionais, suas atividades e seu universo simbólico são indissociados da natureza, com a qual têm uma relação cotidiana. A presença do colonizador iniciou com os sucessivos encontros que ocorreram à medida que se penetrava o sertão, a narrativa histórica que enxerga

19. Nádia Pontes, “Após um Ano de Funcionamento, Belo Monte Segue Envoltas em Polêmicas”, *Carta Capital*, 4 jun. 2017, disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/apos-um-ano-de-funcionamento-belo-monte-segue-envoltas-em-polemicas>, acesso em: 10 jan. 2018.

na terra possibilidades extrativas e financeiras. Essa visão mercantilista trata o continente como terra desabitada, terra incivilizada até a chegada do europeu, o que o desobriga de respeitar as estruturas sociais existentes, com o respaldo da motivação religiosa, financeira e colonizadora. Como exemplo dessa relação com a paisagem podem-se mencionar os urubus-kaapor já citados, descritos por Darcy Ribeiro, além dos apurinãs, descritos por Luciene Cristina Risso:

Os aspectos da cultura Apurinã influenciam os aspectos perceptivos e, desse modo, leva-os a atribuírem valores à Paisagem, já que sua visão de mundo se entrelaça com os valores morais, religiosos e afetivos inseridos na Natureza.

Para os Apurinã, tudo que envolve a Natureza possui um sentido (razão de existir) e tem vida, sendo que eles próprios surgem inseridos neste universo. A visão de mundo Apurinã está dividida entre os domínios da terra, do céu e das águas.

[...]

Os Apurinã valorizam esta paisagem porque é o lugar dos seus antepassados, o lugar onde tudo começou (vide mitos de criação), o lugar em que vivem, onde projetam seu futuro. Eles pertencem a esta Paisagem e esta Paisagem lhes pertence; sendo, então, o lugar onde construíram sua identidade, entendida como o “sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico”²⁰.

Ainda que retratados literariamente desde períodos anteriores, como no barroco e no arcadismo, no romantismo os indígenas assumem protagonismo. O imaginário romântico, como estratégia de identidade nacional, cria representações simbólicas e é estruturado por elas, em diversas linguagens artísticas.

A relação do Brasil imperial com os povos indígenas e a paisagem era ambígua: enquanto a cartografia indicava a separação clara entre civiliza-

20. Luciene Cristina Risso, *op. cit.*, pp. 73-74, jan.-jun. 2008. O trecho citado entre aspas pela autora é de: Fredrik Barth, “Les groupes ethniques et leurs frontières”, em Philippe Poutignat e Jocelyne Streif-Fernart, *Theories de l’ethnicité*, trad. Jacqueline Bardolph, Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 203-249 (tradução da autora).

ção e natureza, desde sua coroação o imperador Pedro II se valia do imaginário indígena e de elementos naturais associados a símbolos heráldicos, vestimentas e objetos da investidura imperial, como o manto com penas de aves brasileiras, as referências à vegetação e à idealização do bom selvagem na literatura romântica.

O diálogo entre o estilo europeu e os novos elementos nacionais é evidente. A constelação Cruzeiro do Sul e outras estrelas brasileiras mostram o céu do Brasil. O cabeção de penas de papo de tucano, a obreia ruiva de penas de galo-da-serra fazem referência aos nossos indígenas: um adorno de caciques [...] Finalmente, na moeda comemorativa da sagração, é um indígena (ou quase um europeu de cocar) quem coroa o pequeno monarca, mal e mal sentado em seu trono²¹.

A caricatura de Pedro II feita por Angelo D'Agostini (figura 2) dialoga com a figura romântica que o próprio imperador cultivou de monarca tropical, chefe indígena de uma nação nascente, com elementos tropicais nas roupas cotidianas e nos símbolos do Império: dessa forma, o manto de gola de papos de tucano se relaciona ao manto tupinambá. Atualmente, em posse do Nationalmuseet (Museu Nacional da Dinamarca), esse manto cerimonial, confeccionado com fibras naturais e penas de guará, foi levado por Maurício de Nassau durante a ocupação holandesa no nordeste no século XVII e representa uma entre tantas expropriações europeias ao patrimônio cultural da América conquistada. Sua importância simbólica o insere na questão da devolução do espólio das colonizações europeias aos países colonizados. Exposto no Brasil, na cidade de São Paulo, no ano de 2000, durante a Brasil + 500 Mostra do Redescobrimento, foi visitado pelos tupinambás remanescentes, descontentes com sua ausência (figura 3). O manto suscita obras com olhar crítico sobre o apagamento do indígena na história da nação:

21. Lilia Moritz Schwarcz, *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um Monarca nos Trópicos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 81.

[Lygia Pape] Propõe, em 1999, releituras sobre o Manto Tupinambá: transforma-o em uma bola antropófaga de plumas, da qual saem restos humanos e, em montagem fotográfica, coloca pairando sobre a cidade do Rio de Janeiro uma gigantesca nuvem de fumaça vermelha, como se os tupinambás reivindicassem seus direitos à terra. Em 2002, realiza a instalação Carandiru, em uma referência ao evento ocorrido em 1991. Cria uma cachoeira vermelha, cuja base, para onde o líquido escorre, tem a forma do Manto Tupinambá. Associa, desta forma, a imagem dos presos à do povo indígena dizimado²².



FIGURA 2: Angelo D'Agostini, Caricatura de D. Pedro II, 1882, litogravura, 36,4 × 27,7 cm.

22. “Lygia Pape”, *Enciclopédia Itaú Cultural*, São Paulo: Itaú Cultural, 8 mar. 2017, disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa950/lygia-pape>, acesso em: 10 jan. 2018.



FIGURA 3: Descendentes da etnia observam manto tupinambá na Brasil + 500 Mostra do Redescobrimto, realizada no Pavilhão da Oca, em São Paulo (SP), em 2000, como parte da comemoração dos 500 anos da chegada dos portugueses ao Brasil.

Apesar do protagonismo aparente no romantismo, os indígenas ainda eram descritos e relatados do ponto de vista externo a seu universo cultural, linguístico e imagético. Na ausência de uma autorrepresentação que só começaria a partir do século XX, os indígenas, apesar de serem utilizados como identidade de nação, eram representados com base em cânones estéticos europeus.

A imagem de um corpo de proporções helênicas predominava, a despeito do biotipo médio indígena (variado em diversas etnias, mas sempre muito diverso desse modelo). A visão eurocêntrica persistiu por mais de quatrocentos anos, como na obra *Desembarque de Pedro Álvares Cabral em Porto Seguro em 1500*, de 1904, de Oscar Pereira da Silva (figura 4). Apesar de adotar o ponto de vista do indígena, que olha da terra a chegada dos portugueses, a composição reforça estereótipos de representação que contrariam até mesmo as descrições oficiais do episódio. A figura do indígena em primeiro plano apresenta proporções corporais europeias, e uma segunda versão do quadro, realizada em 1922 pelo pintor (figura 5), substituiu a imagem em primeiro plano por outra de proporções mais próximas da

compleição física média dos indígenas, sinalizando eventualmente maior sensibilidade, ainda que branda, pela aproximação com os “corpos quadrados” descritos por Vespúcio na carta a Médici. A exaltação aos portugueses, entretanto, permanece, contrariando a descrição de neutralidade curiosa em Caminha. A cena inaugural da nação seria ainda muito representada, como no filme *O Descobrimento do Brasil*, de 1937²³. Versões populares, como a da série de estampas do sabonete Eucalol, lançada entre 1930 e 1957, perpetua a representação romântica e as telas de Oscar Pereira da Silva servem até hoje como suporte para interações midiáticas diversas, como os *memes* relacionados a acontecimentos políticos recentes no país.



FIGURA 4: Oscar Pereira da Silva, Desembarque de Pedro Álvares Cabral em Porto Seguro em 1500, 1904, óleo sobre tela, 190 × 330 cm.

Ainda nas representações românticas indianistas, telas como *Moema*, de 1866, de Victor Meirelles (figura 6), *O Último Tamoio*, de 1883, de Rodolfo Amoedo (figura 7) e *Iracema*, de 1909, de Antônio Parreiras (figura 8), situam o corpo indígena idealizado em uma paisagem também idealizada

23. *O Descobrimento do Brasil*, direção: Humberto Mauro, Brasil, Brazilia Filme/Instituto Brasileiro de Cacau, 1937 (83 min, son., P&B).



FIGURA 5: Oscar Pereira da Silva, Desembarque de Pedro Álvares Cabral em Porto Seguro, 1500, 1922, óleo sobre tela, 190 × 330 cm.

com base em referências históricas ou literárias. Na obra *Moema*, o corpo da indígena afogada está em uma praia quase imaterial e ocupa a atenção da tela. Já no quadro de Rodolfo Amoedo, *Aimberê*, chefe dos tamoios, é amparado pelo padre José de Anchieta após a derrota dos franceses pelos portugueses, conectando com a diagonal de seu corpo morto a paisagem de água e terra. Por fim, na pintura *Iracema*, a indígena pranteia a ausência de Martim, envolta pela paisagem radiante que contrasta com a tristeza do corpo que definha. *Moema* volta a ser representada carnal e erótica na escultura de Rodolfo Bernardelli, de 1895²⁴. Em tamanho natural, o corpo da indígena surge, de bruços, na beira da praia, sumindo sob as ondas, os cabelos envolvendo o rosto apenas sugerido. Corpo e paisagem se misturam no bronze, criando uma cena pungente de destruição da beleza. A escultura, por sua vez, é referência para a série fotográfica *Caranquejeiras*,

24. Rodolfo Bernardelli, *Moema*, 1895, bronze fundido, 25 × 218 × 100 cm. Museu Nacional de Belas Artes/Pinacoteca de São Paulo, Rio de Janeiro/São Paulo, Brasil, disponível em: https://www.google.com/culturalinstitute/beta/asset/moema/_AER6aozhnwrjQ?hl=PT-BR, acesso em: 10 jan. 2018.

de 1968, de Maureen Bisilliat²⁵. Os corpos das catadoras se espelham no mangue, expondo a quase nudez, a um só tempo socialmente humilhante e sensualmente erótica, penetrando a lama com os braços para a coleta do caranguejo com as mãos nuas. As imagens se potencializam mutuamente, estabelecendo uma ponte simbólica entre os corpos femininos brasileiros retratados: um percurso de dedicação, submissão e sofrimento emblemático na construção da imagem do país.



FIGURA 6: *Victor Meirelles, Moema, 1866, óleo sobre tela, 130 × 196,5 cm.*

25. Maureen Bisilliat, *Caranguejeiras*, 1968, fotografia P&B sobre papel (série). Museu de Arte Moderna de São Paulo, São Paulo, Brasil, disponível em: <http://mam.org.br/acervo/2002-045-bisilliat-maureen>, acesso em: 10 jan. 2018.



FIGURA 7: Rodolfo Amoedo, *O Último Tamoio*, 1883, óleo sobre tela, 180,3 × 261,3 cm.



FIGURA 8: Antônio Parreiras, *Iracema*, 1909, óleo sobre tela, 60,5 × 93 cm.

Corpos e praias

O *locus* geográfico da praia mencionado em Mirzoeff, citado anteriormente, e representado nas imagens do “descobrimento” ressurgem com frequência no imaginário nacional como território de embates e relações sociais conflitantes. Entre o fim do século XIX e a primeira metade do século XX, a fusão entre os elementos de formação de uma memória nacional indígena e uma paisagem ainda vibrante, mesmo explorada após séculos de colonialismo, persiste no imaginário criativo nacional. Joaquim Manuel de Macedo registra essa transformação física e sensual da praia na crônica *Memórias da Rua do Ouvidor* (1878):

Na rua *Direita* a praia era em pouco irregular: em alguns pontos o mar muito baixo sem a menor dúvida se mostrava retirante, e acumulava aqui e ali areias, formando ilhotas brancas, e privadas de vegetação. Mas entre esses pontos o mar ainda investia menos baixo sobre o continente, como teimoso a negar-se ao recuamento de suas águas. [...] Envolvidas em suas mantilhas, e cobrindo o rosto com seus véus, as senhoras da rua *Direita*, e principalmente (dizem) as da de *Aleixo Manuel* tinham por costume à tardinha nos meses de verão pescar de caniço sentadas ou em pé na praia. As mães ou as tias já velhas acompanhavam as filhas e sobrinhas moças, zelando sua pudicícia e o seu decoro. Todavia as pescadoras jovens sabiam perfeitamente o segredo de Inês – a mameluca, e ao deitarem os anzóis ao mar, o amigo vento vinha sempre desarranjar suas mantilhas, e levantar seus véus, de modo que os observadores curiosos podiam ver e admirar olhos formosos, bonitos semblantes e soberbos colos²⁶.

Ao assumir aos poucos caráter de identidade nacional, a praia transforma-se em clichê bossa-novista com a canção (e a personagem que a suscita) “Garota de Ipanema”²⁷. Décadas mais tarde, a praia assume definitivo

26. Joaquim Manuel de Macedo, *Memórias da Rua do Ouvidor*, Brasília, Senado Federal, 2005, p. 30 (Edições do Senado Federal, 41).

27. Tom Jobim e Vinícius de Moraes, “Garota de Ipanema”, em Pery Ribeiro, *Pery é Todo Bossa*, [S.l.], Odeon, 1963.

caráter de território livre, socialmente acessível, tomada pela juventude e tolerada como zona de liberação pelo regime militar, que permite que o corpo erótico e lisérgico seja liberado, ainda que o corpo político seja interdito no restante do país, e até mesmo desaparecido e morto. As Dunas da Gal, ou Dunas do Barato, resultantes das obras no píer de Ipanema, estabelecem os limites de tolerância de costumes. Gal Costa, ícone de sensualidade brasileira no período, assume caráter de topônimo, resumindo em seu corpo, ao mesmo tempo, o corpo erótico e a paisagem da praia idílica primordial do “descobrimento”, onde tudo é permitido, onde o biquíni delinea o sexo feminino, lembrando as “vergonhas” dos indígenas da célebre descrição da carta de Caminha ao rei dom Manuel, identidades femininas sistematicamente esquecidas da formação étnica do país:

Por ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tinham nenhuma vergonha²⁸.

A interpretação da guarânia “Índia”²⁹ e a identidade gráfica do álbum de mesmo nome, de 1973 (com fotos de Antonio Guerreiro e projeto gráfico de Waly Salomão), adquirem, em retrospecto, um caráter simbólico inequívoco desse renascimento. O filme *Como era Gostoso o Meu Francês*, de 1971, estrelado pelo já maduro “garoto de Ipanema” Arduino Colasanti (que teria sido o primeiro surfista carioca, figura mítica do Arpoador), protagonizando o primeiro nu frontal masculino da história do cinema nacional, une as pontas desse universo de aproximação entre nativos e estrangeiros de forma sutil e plasticamente bela³⁰.

28. Pero Vaz de Caminha, *op. cit.*, 1º maio 1500.

29. J. Flores e M. Guerrero (versão de José Fortuna), “Índia”, em Gal Costa, *Índia*, [S.l.], Philips, 1973.

30. *Como era Gostoso o Meu Francês*, direção: Nelson Pereira dos Santos, Brasil, Condor Filmes/Luiz Carlos Barreto Produções Cinematográficas/Regina Filmes, 1971 (84 min, son., color.).

A praia ainda ocupa posição simbólica como o lugar do encontro entre diversidades no Brasil, não mais território de liberdade irrestrita de costumes, mas embate entre centro e periferia, contemplados e excluídos, *locus* de disputa e eventual interdição social, como demonstra esta notícia de 2015:

Apesar do calor que ultrapassou os 32 graus no último domingo (28/09), a jornalista Crib Tanaka, de 36 anos, moradora da Gávea, bairro de classe média alta na Zona Sul do Rio de Janeiro, decidiu trocar o mergulho habitual no mar do Leblon por filmes na internet. Do outro lado da cidade, na mais humilde Zona Norte, a estudante Cíntia Oliveira, de 19 anos, também desistiu de encontrar os amigos e enfrentar os 21 quilômetros que separam sua casa, em Bonsucesso, da praia de Copacabana. Elas vivem realidades distintas. Mas tomaram a decisão por motivos similares: o clima de insegurança que tomou conta da orla de cartões-postais da cidade na última semana.

Após uma série de arrastões perpetrados por adolescentes em diversos pontos das praias cariocas, grupos de jovens de classe média tomaram as redes sociais com promessas de fazer justiça com as próprias mãos e mobilizaram a polícia, forçada a antecipar um esquema especial de policiamento que inclui bloqueios nos caminhos que levam à Zona Sul, além de revistas e apreensões nos ônibus vindos da Zona Norte. A praia, considerada o mais democrático dos espaços da cidade, tornou-se símbolo de uma crescente polarização entre ricos e pobres.

“Tenho medo dos arrastões, dos justiceiros e da própria polícia. Temo que eles não saibam reagir e deixem as pessoas mais revoltadas. Arrastão tem todo ano, mas estamos vivendo uma época de muita raiva, de uma hostilidade desnecessária”, conta Crib.

Inconformada com a situação, Cíntia também lamenta: “[...] Eles acham que o pobre é sempre ladrão. No ônibus, a polícia já chega na gente esculachando se tiver alguém ouvindo música. É muita injustiça. Não quero passar por essa vergonha. Prefiro ficar em casa com meus amigos do que correr o risco de sermos confundidos com criminosos”³¹.

31. Renata Malkes, “Na Praia, Rio se Confronta com Velhas Divisões”, *Carta Capital*, 29 set. 2015,

A transformação da paisagem para a reprodução do ambiente da praia em Ramos, subúrbio carioca, em 2001, é, ao mesmo tempo, uma materialização dessa presença no imaginário nacional e um índice de exclusão social. A série *Ramos*, do fotógrafo Julio Bittencourt, feita entre 2008 e 2010³², registra uma ocupação fervilhante do território, paisagem artificial em que se situa talvez uma das mais intensas representações de corpos na arte recente brasileira. Criado para suprir a ausência da praia como lazer, e hoje desativado após problemas de gestão e manutenção, o Piscinão de Ramos cumpria, simultaneamente, a triste função de diminuir a quantidade de indivíduos periféricos nas praias de classe média da Zona Sul carioca. A praia segue, portanto, como o território dual de atritos e afetos que se instaurou desde o “descobrimento”.

O corpo indígena, como metáfora do corpo brasileiro, experimenta, contemporaneamente, um processo de “fetichização” que se aproveita de atributos como a nudez e a aproximação com a paisagem exótica dos trópicos, usado e expropriado, por meio de uma erotização deslocada de contexto, parte de um discurso moralizante em vez de liberador. Imagens vulgarizadas e desprovidas de identidade verdadeiramente indígena surgem como se validadas por um compromisso ético (e étnico) meramente protocolar de reconhecimento da presença indígena na formação do elemento nacional). Gisele Bündchen, e outros modelos não indígenas, vestem, nessa representação, atributos étnicos que os “fantasiam” de índios (figura 9). Repete-se o encantamento do manto de papos de tucano que tornava indígena o imperador brasileiro de Orléans e Bragança e confere-se exotismo indígena à modelo brasileira de origem alemã. Mecanismos naturais de um contexto cultural complexo, mas que poderiam ser menos incômodos se a identidade indígena brasileira fosse realmente presente e aceita como formadora da cultura nacional. Para tanto é preciso ainda caminhar um percurso conceitual longo, maior do que o território geo-

disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/na-praia-rio-se-confronta-com-velhas-divisoes-9924.html>, acesso em: 10 jan. 2018.

32. Julio Bittencourt, *Ramos*, 2008-2010, fotografia (série), disponível em: <http://www.julio-bittencourt.com/ramos>, acesso em: 10 jan. 2018.

gráfico, posto que inserido no infinito universo simbólico do Brasil. Essa descaracterização afeta até mesmo a autoimagem indígena, com a adoção de “fantasias” indígenas por indivíduos de grupos étnicos remanescentes, para apresentação ao turista, como nos jogos indígenas em Santa Cruz Cabrália, na Bahia (figura 10).



FIGURA 9: Gisele Bündchen em campanha publicitária para a sandália Ipanema, da marca Grendene, em fotografia de 2006.



FIGURA 10: Jogos indígenas em Santa Cruz Cabrália (BA), em fotografia de 2007.

Moema, Diadorim e o corpo brasileiro

Ao contrário das etnias tradicionais da Mesoamérica, cuja história integra o universo cultural, social e político de países como México e Guatemala, no Brasil as etnias indígenas não apenas ainda seguem ignoradas como componente de formação da nação mas também não encontram a representatividade que sua cultura, ainda viva, exige.

O corpo brasileiro jaz, como o de Moema, envolto em espumas de sentido que o trazem à praia para se reencontrar com o sentido de nação. Como o corpo de Diadorim em *Grande Sertão: Veredas*, de 1956, de João Guimarães Rosa³³, o corpo brasileiro talvez seja um corpo feminino subterrâneo a um corpo masculino, que brotará, a seu tempo, para desespero, ternura e assombro de Riobaldo. Que não seja apenas após a morte que esse corpo misto, híbrido de feminino e masculino, se revele potente. Merecemos nada menos que um corpo vivo, íntegro, multiétnico e erótico como corpo nacional.

Créditos das figuras

p. 421: Figura 1 – Reprodução de: Theodore de Bry, *Americae Tertia Pars Memorabile Provinciae Brasiliae Historiam Contine[n]s*, Frankfurt, Officina S. Feirabendii, 1592. p. 428: Figura 2 – Reprodução de: *Revista Ilustrada*, n. 310, p. 4, 1882/Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brasil. p. 429: Figura 3 – Flávio Florido/Folha Imagem/Reprodução de: Armando Antenore, “Descendentes de Tupinambás se Emocionam com Artefato”, *Folha de S. Paulo*, 1o jun. 2000, *Ilustrada*. p. 430: Figura 4 – Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro, Brasil. p. 431: Figura 5 – Museu Paulista, São Paulo, Brasil. p. 432: Figura 6 – Museu de Arte de São Paulo, São Paulo, Brasil. p. 433: Figura 7 – Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro, Brasil. p. 433: Figura 8 – Museu de Arte de São Paulo, São Paulo, Brasil. p. 438: Figura 9 – Andrucha Waddington/Divulgação. p. 438: Figura 10 – Hadja – Ascom/Divulgação.

33. João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1956.

Reconhecimento dos povos latino-americanos entre suas próprias nações: uma questão de identidade ou de interesse?

RITA DE CÁSSIA MARQUES LIMA DE CASTRO¹ ■

PAULO SÉRGIO DE CASTRO²

Identidade, palavra complexa e ampla, significa um conjunto de características que torna alguém ou algo distinto de outro alguém ou de outro algo. Signo complexo, ainda mais nos tempos atuais, pós-modernos, em que a fluidez das relações entre indivíduos e entre Estados é a marca registrada, em que o estilçamento do chamado Estado de bem-estar social causou um abalo na então aparente segurança que se buscava durante o século xx, em especial nas instituições e no próprio Estado. Nesse mundo de mudanças, em que as instituições se fragilizaram, há uma constante disputa entre o universal e o particular, entre a manifestação do sujeito e a da coletividade. O desafio geral é não reduzir a realidade a um particularismo fechado, de caráter totalitário ou de origem e permanência em uma visão étnica, dominante, que é a do povo conquistador.

Se considerada a realidade dos países latino-americanos, esse desafio se multiplica em razão da grande quantidade de etnias que historicamente

1. Pesquisadora no Center for Organization Studies (Cors), em regime de pós-doutorado, e doutora em ciências pelo Programa de Pós-graduação Interunidades em Integração da América Latina (Prolam), ambos na Universidade de São Paulo (usp); mestre e especialista em administração pela Escola de Administração de Empresas de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas (Eaesp-FGV); jornalista pela Faculdade Cásper Líbero. É professora na Universidade de Mogi das Cruzes (UMG), *campus* Villa-Lobos, em São Paulo (sp), avaliadora de cursos e instituições pelo Ministério da Educação (MEC) e participante da Cátedra José Bonifácio.
2. Doutorando em direito do trabalho na Universidad de Buenos Aires (UBA); especialista em direito empresarial pela Universidade de Guarulhos (UNG), em direito educacional pelo Centro de Extensão Universitária – Instituto Internacional de Ciências Sociais (CEU-IICS) Escola de Direito e em direito previdenciário pela Escola Superior de Advocacia da Ordem dos Advogados do Brasil (ESA-OAB). É professor na UMG, *campus* Villa-Lobos, e participante da Cátedra José Bonifácio.

habitou e habita a região. Os mais de trezentos anos de colonização pelos quais passaram esses países estruturaram as configurações econômicas e sociais desses Estados, os quais apresentam dependência histórica do mercado mundial como produtores de matérias-primas e alimentos, concentração da propriedade da terra, processos de modernização singulares, industrialização tardia e, em geral, Estados monoculturais em sua estrutura tentando lidar com policulturas e minorias que despontam no cenário reivindicando seus interesses legítimos em um contexto rígido, despreparado para o multiculturalismo sem perda do poder do Estado unitário.

Diante desse quadro, a pergunta de pesquisa que norteia este artigo se assoma: o reconhecimento dos povos latino-americanos entre suas próprias nações é uma questão de identidade ou de interesse? Em um primeiro momento, pode-se pensar que há uma resposta clara; contudo, a história da construção da identidade dos povos da América Latina é tão singular que merece uma investigação mais profunda sobre seus elementos fundantes e sobre o impacto que têm na questão da identidade e do reconhecimento dos povos que vivem na região. Dessa maneira, este artigo faz uma abordagem detalhada dos elementos estruturais históricos que impactam o reconhecimento e o exercício da identidade entre os povos que habitam a América Latina. Esses elementos, parafraseando Manoel Bomfim, são denominados males³ – desde os de origem até os presentes na atualidade.

Males de origem e males da atualidade impactando a identidade

O parasitismo metropolitano

Em 1903, o brasileiro Manoel Bomfim discorreu sobre os males de origem que fizeram a América Latina estagnar-se⁴. Para Bomfim, esses ma-

3. Manoel Bomfim, *A América Latina: Males de Origem*, 4. ed., Rio de Janeiro, Topbooks, 1993.

4. O médico Manoel Bomfim escreveu em 1903 o livro *A América Latina: Males de Origem*, quando estava em Paris, com o intuito de quebrar a forma preconceituosa com que a opinião pública via a América Latina. Em seu texto, Bomfim ultrapassa a simples contestação das ideias vigentes sobre os povos latino-americanos no começo do século xx. Propõe o desenvolvimento

les derivam do parasitismo que Espanha e Portugal exerceram sobre suas colônias. O resultado desses trezentos anos de parasitismo foram vícios, como: a exploração da terra sem a visão da conservação, sem a visão da “coisa pública”; um Estado visto apenas como opressor e tirânico e espoliador, que não merece confiança nem obediência; uma população dividida; a formação de sociedades desabitadas ao trabalho, afeiçoadas a combates e aventuras guerreiras.

Esses vícios com relação ao Estado permaneceram após a Independência e estão tão presentes hoje em dia quanto estavam quando Manoel Bomfim escreveu sua obra, no início do século xx. Selva López Chirico aborda esses vícios denominando-os herança colonial e comenta que tal legado, além de ter sido um dos fatores da fragmentação das colônias em mais de vinte nações, foi “a base das dificuldades para a conformação dos Estados nacionais até meados do século xix”⁵.

Cabe lembrar que era muito comum encontrar, no início do século xx, autores que estabeleciam como premissa que os povos latino-americanos nunca serviriam para nada, e que a região onde habitavam deveria pertencer à nobre Europa. Esse conceito resultava do que Bomfim identifica como uma combinação de interesse pelas riquezas da América Latina e ignorância no que se refere à história dos povos originários da região⁶. O resultado foi uma visão da América Latina na qual preponderava a justificação de domínio por conta de crenças arraigadas na mentalidade do homem europeu de superioridade orgânica. Dissecando a ideia, para Bomfim, as sociedades são como organismos, sujeitas tanto quanto eles a leis categóricas, e, para se desenvolver, dependem do meio, das condições

da chamada educação conscientizadora para eliminar os atrasos e as mazelas que assomavam a América Latina. Sua obra merece destaque por conseguir quebrar a estrutura do discurso vigente, utilizando o mesmo método adotado para justificar as teorias de estruturação dos povos, que era o uso das ciências naturais para explicar diferenças de evolução das sociedades. Bomfim dá um passo adiante e sai do plano meramente analítico para chegar ao plano metafórico do discurso.

5. Selva López Chirico, *América Latina na Hora da Independência*, São Paulo, Secretaria de Estado da Educação/Fundação Memorial da América Latina, 2008, vol. 1, p. 27 (Fundadores da América Latina, 1).
6. Manoel Bomfim, *op. cit.*, 1993.

de tempo e lugar⁷. Quanto mais adaptada ao meio, mais perfeita será uma sociedade. A doença deriva de uma falta de adaptação a certas condições especiais do meio. Nas sociedades sul-americanas, o meio é propício para o desenvolvimento; todavia, o atraso deriva das condições de formação dessas nacionalidades, que padecem dos mesmos males que as nações da América Latina e, portanto, para bem diagnosticar o mal e propor um remédio, é preciso estudar o passado da nação para compreender sua situação atual.

Espanha e Portugal, considerados os pais biológicos dos países latino-americanos, passam a ser estudados por Bomfim⁸. Seu diagnóstico aponta que ambas as nações tinham o mesmo atraso geral, falta de atividade social, uma sociedade marcada pela desorientação e pelo desânimo, em constante irritação, padecendo de uma fraqueza e incapacidade de se manterem soberanas e livres; porém, nem sempre havia sido dessa forma, e o autor relembra as transformações históricas ocorridas com esses dois países para explicar a origem do parasitismo.

A Espanha, fruto de um cadinho de povos, de 1 200 anos de lutas, em uma elaboração infinitamente mais difícil e complexa do que as outras modernas, no século XVI viveu seu chamado Século de Ouro, o apogeu da cultura espanhola, sendo a primeira entre as nações europeias. No entanto, no século XVIII, a Espanha desaparece, degenera; não havendo um único nome espanhol entre os chamados fundadores da cultura moderna. No fim do século XIX, volta à história apropriando-se da Inquisição, triste fim de registro histórico para a nação que era a primeira, duzentos anos antes. Portugal, por sua vez, tinha o mesmo pensamento ibérico de luta, guerras constantes, de uma educação guerreira, depredadora, de amor pela guerra e de não se habituar à paz. “A pirataria e o saque foram os dois fundamentos do domínio português cujo nervo era o canhão, cuja alma era a pimenta.”⁹

Ora, o que levou Espanha e Portugal a degenerarem? Bomfim defende que tal degeneração ocorreu porque ambos os países se tornaram parasi-

7. *Idem.*

8. *Idem.*

9. *Idem*, p. 89.

tas¹⁰. A função faz o órgão, como bem relembra Bomfim, e cita o exemplo de um animal marinho que, em seu estágio embrionário, é dotado de organização muito mais complexa do que quando se desenvolve, mas que, ao tornar-se parasita, degenera. De forma resumida, o exercício constante de um órgão leva ao aperfeiçoamento, à adaptação, à transformação; sem o exercício, o órgão atrofia. No caso da Espanha na América, enquanto houve riqueza acumulada, o espanhol foi depredador, guerreiro, conquistador. Com o fim das riquezas, o espanhol fez-se sedentário e passou do parasitismo heroico ao sedentarismo e à decadência. Portugal exerceu, no Brasil, o que é denominado de parasitismo sedentário, derivado da cobrança de tributos e dízimos e do exercício do monopólio.

Como ressalta Bomfim, o parasitismo leva à degeneração e à perda da capacidade de observação – necessidades sociais são resolvidas por meio de decretos e tenta-se solucionar o problema aplicando-se ciência erudita, não aplicada¹¹. Copia-se o que foi bom em um lugar, considerando-se que pode ser bom em outro. O tradicionalismo arraigado é forte nos países latino-americanos, e a combinação de parasitismo com miopia leva a uma visão do Estado, tanto por governantes como por governados, como mantenedor de privilégios e de *statu quo*, conservador, resistente ao progresso e, acrescentamos, fator impeditivo da construção da identidade, por ser um elemento excludor, não agregador.

Coexistência de dois mundos históricos

Passemos a mais um desses elementos que impactam a construção da identidade, denominado coexistência de dois mundos históricos. Aníbal Quijano¹², por meio de uma analogia com Dom Quixote lutando contra os moinhos de vento para associar o velho modo de pensar colonial ao novo, realiza importantes considerações sobre o processo de formação da Amé-

10. *Idem, ibidem.*

11. *Idem, ibidem.*

12. Aníbal Quijano, “Dom Quixote e os Moinhos de Vento na América Latina”, *Estudos Avançados*, vol. 19, n. 55, pp. 9-31, dez. 2005, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0103-40142005000300002, acesso em: 10 jan. 2018.

rica Latina e suas peculiaridades. Segundo o autor, a América Latina foi o primeiro lugar em que o colonialismo e a globalidade se encontraram, encontro este que gerou o tempo histórico denominado “modernidade”.

A América Latina tornou-se, pois, a primeira entidade histórica do mundo colonial/moderno e da modernidade, com o agravante de que, embora pioneira, continuou nos dois mundos – o colonial e o moderno, sem atingir o pleno desenvolvimento de suas potencialidades. O passado colonial é considerado um fantasma histórico que precisa ser trazido à tona sob pena de continuar preso à colonialidade do poder e de sua dependência, não conseguindo chegar ao novo mundo¹³.

Nos dias atuais, nesse novo mundo pós-moderno, diverso e policultural, no dizer de Zygmunt Bauman, a identidade é um dilema, por assim dizer, que nos leva a fazer escolhas o tempo inteiro, sempre em um ambiente mutável e repleto de várias comunidades e princípios. Essas comunidades, formadas por ideias ou princípios, são as que Bauman identifica como as que levantam a questão da identidade. No dizer do autor¹⁴:

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age [...] são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”. Em outras palavras, a ideia de “ter uma identidade” não vai ocorrer às pessoas enquanto o “pertencimento” continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativa¹⁵.

O ponto é que, se até então nossas relações sociais ficaram “concentradas nos domínios da proximidade”¹⁶ e o Estado exerceu um papel protetor e conservador dos limites, com a fragmentação do Estado-nação nossas identidades, em especial a chamada identidade nacional, começaram a so-

13. *Idem*.

14. Zygmunt Bauman, *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*, trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

15. *Idem*, pp.17-18.

16. *Idem*, p. 18.

frer uma mutação – deixaram de ser naturais e passaram a ser objeto de ficção. Quiçá, nunca tenham deixado de sê-lo.

O problema é que, se antes da globalização e da pós-modernidade a identidade nacional era a linha que estabelecia o limite entre nós e os outros, no mundo atual a identidade nacional já não é uma unanimidade: ela encontra opositores nos inúmeros papéis que nos identificam como indivíduos e como indivíduos dentro do coletivo. Na América Latina, essa “perda” da identidade fica mais intensa pelas diferenças históricas que envolvem as etnias e o impacto que essas diferenças trazem nos aspectos econômicos e sociais.

A caixa vazia de Thorp

No âmbito econômico, outro fator impeditivo da relação identitária de comunidade, Rosemary Thorp ressalta a complexidade da interação entre o crescimento de renda na América Latina e as estruturas sociais, políticas e econômicas que resultaram em cada país, destacando a pobreza e a exclusão como marcas com profundas raízes na América Latina, bem como a falta de crescimento com equidade, a chamada caixa vazia por Thorp¹⁷, que persiste em nos incomodar, gerando abismos de relacionamento entre habitantes de um mesmo local e distintos acessos à educação, saúde, moradia, tais diferenças estão marcadas pela etnia. Em geral, a etnia representa a marca distintiva de acesso a esses elementos, mais do que a classe social, até porque as etnias são, historicamente, alocadas em classes que mais se parecem castas, dada a baixíssima possibilidade de mudança que a estrutura socioeconômica vigente determina.

No caso da América, a divisão social do trabalho acabou por ser, durante muito tempo, a “expressão da classificação racial da população”¹⁸, ou seja, negros eram escravos, índios eram servos, não negros e não índios eram amos, patrões, donos de algo. Basta analisar as estatísticas sobre quem é

17. Rosemary Thorp, *Progresso, Pobreza e Exclusão: Uma História Econômica da América Latina no Século xx*, Nova York, Banco Interamericano de Desenvolvimento, 1998.

18. Aníbal Quijano, *op. cit.*, p. 20, dez. 2005.

pobre e quem é rico na América Latina que logo se identificará essas diferenças. No Peru, por exemplo, dados de 2005 demonstraram que de cada dez lares pobres, sete eram de indígenas; dos 54% da população total de peruanos em pobreza extrema, 48% eram indígenas; no tocante à educação, apenas 25% dos indígenas tinham escolaridade contra quase 100% de alfabetizados e escolarizados na capital peruana, que concentra a elite branca; somente 23% da população indígena tinha acesso à luz e apenas 2,3% a serviços de água e esgoto¹⁹.

A identidade também encontra oposição na própria globalização, por esta significar que “o Estado não tem mais o poder ou o desejo de manter uma união sólida e inabalável com a nação”²⁰ e por exigir um pensamento que abarque a complexidade do conceito de cidadania mundial, com fortes interações culturais entre países²¹. Ou seja, os indivíduos, agora, correm por si somente e sozinhos, em busca de suas identidades, o que impacta a construção da identidade nacional.

Da raça à etnia: categorias sociais ou castas?

Na América Latina, nosso processo de construção das identidades nacionais também se reveste de peculiaridades que devem ser aqui destacadas. Como relembra Quijano, a construção de identidades nos leva à “raça”, primeira categoria social da modernidade, criada para dar sentido às novas relações de poder entre os ibéricos e os nativos²². Raça levou tão forte imposição durante séculos que se constitui associada à materialidade das próprias pessoas – daí o conceito de “raça inferior”,

19. Virginia Zavala e Roberto Zariquiey, “Peru: ‘Eu te Discrimino Porque a Falta de Educação me Ofende’”, em Teun A. van Dijk (org.), *Racismo e Discurso na América Latina*, São Paulo, Contexto, 2008.

20. Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2005, p. 34.

21. Jesús Martín-Barbero, “Uma Aventura Epistemológica: Entrevista com Jesús Martín-Barbero, por Maria Immacolata Vassallo de Lopes”, *Matrizes*, vol. 2, n. 2, pp. 143-162, 2009, disponível em: www.periodicos.usp.br/matrizes/article/download/38228/41001, acesso em: 10 jan. 2018.

22. Aníbal Quijano, *op. cit.*, dez. 2005.

tão difundido no início do século xx, como se raça pudesse ser categorizada e classificada²³.

A democracia, ou o Estado-nação moderno, foi identificada como uma possibilidade de expulsão desses fantasmas, embora eles continuem fazendo suas aparições, seja em figuras como o imperialismo norte-americano faz assomar (e até mesmo certo “subimperialismo” brasileiro), seja em guerras locais, pequenas e grandes, sob a forma de espectros que remontam às questões de unidade e integração na América Latina, bem como a questão que também é muito presente desde a Segunda Guerra Mundial, o desenvolvimento e, por fim, o mais recente, mas não menos temível: a continuidade ou sobrevivência do processo de produção da identidade latino-americana, como apontam Quijano²⁴ e José Marques de Melo²⁵.

Todos esses problemas não podem ser resolvidos de forma separada ou em sequência. Eles são, para Quijano, permanentes e entrelaçados de forma inextricável²⁶. São fantasmas porque voltam, na forma de conflitos que perduram e cuja reparação é insuficiente, no dizer de Margarita Llambías, para que sejam enterrados²⁷. Afetam a construção da unidade e da identidade. Em especial, destacamos a questão das “raças”, sempre atual, que, neste momento, assume destaque por causa da complexidade da constru-

23. Breve contextualização: as teorias explicativas das civilizações, no início do século xx, apresentavam vários estereótipos para classificar as nações em superiores e inferiores. Assim, os brasileiros seriam inferiores por causa de: clima tropical, mistura das raças, origem portuguesa, tradição católica, pobreza e ignorância dos ancestrais, imaginária juvenildade do Brasil; os americanos de origem espanhola, por sua vez, também sofriam dessa inferioridade pela mistura das raças. Cabe ressaltar que brasileiros e latino-americanos foram formados por histórias muito parecidas, logo, não há por que separar a análise desses povos e, nesse contexto, vários autores latino-americanos buscaram compreender o descompasso em relação aos países avançados da América do Norte e da Europa, repetindo ideias de outros pensadores do Velho Mundo na tentativa de explicar esse descompasso.

24. Aníbal Quijano, *op. cit.*, dez. 2005.

25. José Marques de Melo, “La Comunicación Iberoamericana frente al Desafío de la Globalización: Sueños y Pesadillas de la Comunidad Académica”, *Alaic: Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, ano iv, n. 7, pp. 38-52, 2007, disponível em: http://www.eca.usp.br/associa/alaic/revista/r7/art_02.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

26. Aníbal Quijano, *op. cit.*, dez. 2005.

27. Margarita Llambías, *América Latina Textual: Educación para la Integración*, Buenos Aires, Altamira, 2008 (Sociedad y Educación).

ção de identidade. Como ressaltado em Quijano²⁸ e Álvaro García Linera²⁹, os não europeus, considerados “raças inferiores” e constituintes da maioria da população da América Latina, foram alijados do processo de poder e de produção da subjetividade, da memória histórica, da identidade, foram tornados invisíveis no mundo dos dominantes. Tal invisibilidade é problemática no nosso tempo atual, em que o pertencimento apenas não perdeu sua força e capacidade de integração porque é “revigorado pela ameaça e prática da exclusão”³⁰, mas justamente porque essa perda da visibilidade leva à perda da identidade e da capacidade de reação.

Retomando o processo histórico aqui apresentado, Martín Hopenhayn relembra que a xenofobia na América Latina e no Caribe tem razões históricas na discriminação étnica e racial, que refletem a própria formação social e delimita, muitas vezes, os trabalhos e salários³¹. Exatamente como apontado anteriormente – a etnia determina a classe que é, na prática, muito mais uma casta. Llambías comenta acerca dessa xenofobia histórica que faz os iguais serem, aos olhos de outros, diferentes: “Isto é, trata-se de um fenômeno que ocorre de forma generalizada e que tem sua raiz na dificuldade de reconhecimento da própria identidade que acometeu, também secularmente, os setores dominantes da América Latina”³².

A identidade latino-americana, segundo Quijano³³, historicamente constituiu-se em um terreno de conflito entre o europeu e o não europeu, conflito este que expressa os fantasmas mais persistentes da colonialidade do poder: raça (questão envolta em “cor”) e relações hierárquicas

28. Aníbal Quijano, *op. cit.*, dez. 2005.

29. Álvaro García Linera, “Autonomía Indígena y Estado Multinacional: Estado Plurinacional y Multicivilizatorio – Una Propuesta Democrática y Pluralista para la Extinción de la Exclusión de las Naciones Indias”, em *La Descentralización que se Viene: Propuestas para la (Re) Constitución del Nivel Estatal Intermedio*, La Paz, Friedrich-Ebert-Stiftung/Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (Ildis)/Plural, 2003.

30. Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 2005, p. 28.

31. Martín Hopenhayn, “Multiculturalismo Proactivo: Una Reflexión para Iniciar el Debate”, em *Nuevos Retos de las Políticas Culturales frente a la Globalización*, Barcelona, 22-25 nov. 2000.

32. Margarita Llambías, *op. cit.*, 2008, p. 144 (tradução nossa).

33. Aníbal Quijano, *op. cit.*, dez. 2005.

de superioridade/inferioridade; relações entre o europeu/ocidental e o não europeu e a visão eurocêntrica de modernidade que poderia ser associada a uma “ocidentalização”; resistência das vítimas da colonialidade do poder; história mutante das relações entre as diversas versões do europeu nos países latino-americanos; os recentes movimentos político-culturais dos indígenas e dos afro-latino-americanos³⁴.

Destacamos que os atuais movimentos de indígenas e afro-latino-americanos negam a legitimidade da classificação racial e étnica que vem da visão colonial europeia, bem como a pertinência e a legitimidade do chamado Estado-nação, que foi fundado na colonialidade do poder³⁵. Da mesma maneira, o Estado-nação também é contestado ou desafiado em seu conceito de soberania pelos movimentos ambientalistas e “altermundistas” globais, como o Fórum Social Mundial³⁶.

Llambías exemplifica bem o ponto relativo às diferentes visões de identidade ao apresentar a visão de Héctor Murena, argentino, com a de Mario Vargas Llosa, peruano. Enquanto o primeiro afirma que somos europeus desterrados com a tarefa de fazer que a alma europeia se faça com a nova terra³⁷, Vargas Llosa assim se manifesta: “Uma das obsessões recorrentes da cultura latino-americana tem sido a de definir sua identidade. Em meu ponto de vista, trata-se de uma pretensão tão inútil como impossível, porque a identidade é algo que os indivíduos têm e do que as coletividades carecem, uma vez que superam os condicionamentos tribais”³⁸.

A América Latina é uma região semelhante em sua construção histórica e repleta de singularidades. Sua identidade, como apontado inicialmente, é uma questão complexa, ainda mais no continente dos “mal-entendidos”³⁹,

34. Álvaro García Linera, *op. cit.*, 2003.

35. Aníbal Quijano, *op. cit.*, dez. 2005.

36. Heriberto Cairo, “A América Latina no Século XXI: Geopolítica Crítica dos Estados e os Movimentos Sociais, do Conhecimento e da Representação”, *Caderno CRH*, vol. 21, n. 53, pp. 201-206, maio-ago. 2008, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0103-49792008000200001, acesso em: 10 jan. 2018.

37. Héctor Murena *apud* Margarita Llambías, *op. cit.*, 2008.

38. Mario Vargas Llosa *apud* Margarita Llambías, *op. cit.*, 2008, p. 144 (tradução nossa).

39. Alain Rouquié, *O Extremo-Occidente: Introdução à América Latina*, trad. Mary Amazonas Leite de Barros, São Paulo, Edusp, 1992, vol. 1 (Base).

no mosaico de uniformidade sem unidade⁴⁰ que se constitui em “um projeto histórico, aberto e heterogêneo”, formado por “muitas memórias e muitos passados”⁴¹. Para construir a identidade, é preciso destruir a colonialidade do poder, em um continente em que “o novo não acabou de nascer e o velho não terminou de morrer”⁴².

A forma federativa do Estado e as relações sociais

Começando esta reflexão sobre a constituição do Estado, um autor de destaque é García Linera⁴³, que apresenta considerações sobre a forma federativa do Estado, abordando a Bolívia e as questões de identificação da identidade de comunidades indígenas. Sua proposta versa sobre a possibilidade de descentralização política em nível intermediário do Estado, sob a forma de regimes autônomos com comunidades linguísticas indígenas. Em linhas gerais, o autor defende que a descentralização política pode ampliar a forma de participação democrática da sociedade, promover a cidadania e enriquecer as normas de eficiência administrativa e distribuição equitativa de recursos, dependendo de como essa descentralização ocorra.

A descentralização, define García Linera, é “uma forma de reconfiguração do espaço estatal em subespaços orgânicos nos quais se redistribuem certos volumes de capital estatal e burocrático (volumes e taxas de conversão de capitais econômicos, capitais políticos, capitais simbólicos, capitais sociais e jurídicos)”⁴⁴. Esse conceito é importante porque nele se encontra uma chave para a discussão de identidades culturais em forma de Estado: o capital estatal, que envolve, justamente, o reconhecimento de capitais simbólicos, sendo a identidade cultural o ponto de partida para a constituição do sujeito público da descentralização política que, portanto, é bem mais complexa em sociedades que são constituídas de diferentes

40. José Marques de Melo, *op. cit.*, 2007.

41. Aníbal Quijano, *op. cit.*, p. 27, dez. 2005.

42. *Idem*, p. 10.

43. Álvaro García Linera, *op. cit.*, 2003.

44. Álvaro García Linera, *op. cit.*, 2003, p. 3 (tradução nossa).

culturas ou nacionalidades, por exigir o reconhecimento da base comunitária cultural como princípio da reorganização do Estado.

Fernando Calderón Gutiérrez e Elizabeth Jelin de Balán⁴⁵, ao estudarem movimentos sociais na América Latina, alertam para a necessidade de buscar, nesses movimentos, evidências que demonstrem profundas transformações da lógica social e lançam uma pergunta deveras pertinente: será que a vida social era sempre assim e nós não enxergávamos por causa dos paradigmas dominantes ou há, de fato, uma nova realidade? A realidade latino-americana é multifacetada e caleidoscópica. A figura resultante dependerá do movimento realizado, e este, do que se deseja enxergar.

Cumprе lembrar que, do passado agrário e da herança forte do catolicismo, a América Latina apresenta um caráter marcadamente vertical em suas relações sociais, resultantes de formas de concentração de poder oligárquicas e/ou personalizadas, ocasionando uma lógica de exclusão que é complexa e fundamenta os sistemas políticos. Estes, com algumas exceções, são voltados para o regime democrático, mas seria uma redução e impropriedade entender essa concentração democrática como unidade, dada a diversidade de estruturas e compreensão de democracia. Ademais, visto que não há o reconhecimento de capitais simbólicos das comunidades que formam cada Estado latino-americano, bem como não existe a compreensão do multiculturalismo, não há como discutir democracia em seu sentido mais profundo e original – o governo do povo, pelo povo e para o povo. Que povo?

Voltando a García Linera e ao Estado boliviano, fica evidente que o multiculturalismo da sociedade boliviana não foi incorporado a seu processo de descentralização política, o qual não foi realizado com a complexidade que sua constituição cultural enseja – a abordagem caracterizou-se por um ponto homogeneizante em torno de um modelo cultural mestiço e o reconhecimento da pluralidade cultural do país reduziu-se ao âmbito

45. Fernando Calderón Gutiérrez e Elizabeth Jelin de Balán, *Clases y Movimientos Sociales en América Latina: Perspectivas y Realidades*, Buenos Aires, Centro de Estudios de Estado y Sociedad (Cedes), 1987 (Estudios Cedes).

municipalista⁴⁶. A questão é que essa redução não somente comprime a dimensão das identidades culturais, como mutila os direitos das identidades e é um ponto de desestabilidade para o próprio Estado. Em outras palavras, o caráter monocultural histórico da Bolívia deu lugar a estruturas políticas excludentes e a processos contínuos de desagregação interna. Não é diferente do que ocorreu na maioria dos países latino-americanos.

Desde a constituição da República, a Bolívia caracterizou-se por manter os mecanismos coloniais que atrelavam prestígio, propriedade e poder em função da cor da pele, do sobrenome, do idioma e da linhagem. Cabe ressaltar que tal postura não foi diferente em muitos países da América Latina, como apresentado mais adiante, na discussão sobre racismo na Colômbia e no Peru. No caso da Bolívia, para exemplificar, desde o início da República os indígenas não tinham direito à cidadania; mudanças estatais ocorridas em 1952 não modificaram de forma substancial esse quadro, visto que os indígenas, para serem cidadãos, precisaram adquirir o idioma oficial – o castelhano – e se submeter ao molde organizacional de direitos políticos “oficial” – o do voto universal. O período de exclusão étnica tornou-se, na visão de García Linera, o eixo articulador da coesão estatal⁴⁷.

Os indígenas fazem parte do sistema, mas sempre submetidos ao idioma e às práticas oficiais, e sempre ocupando posições inferiores na luta pela conquista de saberes políticos e educativos legítimos. Assim, a República boliviana terminou por “retnificar” a dominação e a etnicidade indígena e se apresenta como objeto de exclusão sistemática e desvalorização social. García Linera comenta que, em termos de equiparação salarial, um indígena “vale” a terceira parte de um homem mestiço que fala castelhano e a metade de uma mulher mestiça que fala castelhano⁴⁸.

46. Álvaro García Linera, *op. cit.*, 2003.

47. *Idem.*

48. *Idem.*

A língua, a cultura e o racismo velado pelo discurso e pelo mito da cordialidade

Aqui, toca-se em um ponto deveras importante ao se discutir identidade: a linguagem. A língua de um povo é parte de sua identidade, é parte distintiva de sua cultura. No caso da América Latina, os povos nativos que foram encontrados pelos europeus quando estes chegaram à região nunca tiveram sua língua reconhecida ou valorizada. Pelo contrário, Todorov demonstra como o modo etnocentrista de ver o mundo faz-se gritante no trato da língua falada pelos habitantes, desde os primeiros encontros entre civilizações distintas⁴⁹. Para portugueses e espanhóis, a língua – aquilo que diferencia um povo de outro, que faz a constituição de um grupo – simplesmente era considerada apenas se fosse a língua falada pelos conquistadores. A língua indígena não existia, portanto, em sua visão eurocêntrica; era preciso ensinar ao outro a língua valorizada pelo conquistador.

Atualmente, os povos indígenas lutam para aprender a língua oficial – que não é sua – a fim de que possam exercer seus direitos de cidadãos, porque não há como exercer cidadania sem compreender os mecanismos que regem essa lógica social. Assim o foi na Bolívia, país em que as etnias indígenas se uniram para compreender a Constituição em vigor e, assim, lutar para que seus direitos de cidadania fossem efetivos, na prática. No Brasil, o artigo 231 da Constituição afirma que: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”⁵⁰. Reconhecidos, sim, porém desde que os indígenas saibam disso e possam exercer o direito de lutar para que sejam inseridos, nos documentos legais, direitos que lhes são importantes segundo sua própria visão e seu conceito de identidade; não conforme a visão e o conceito de um terceiro. Cerca

49. Tzvetan Todorov, *A Conquista da América: A Questão do Outro*, 2. ed., trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Martins Fontes, 1988.

50. Brasil, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao.htm, acesso em: 10 jan. 2018.

de 9 mil indígenas que vivem na região do Médio Rio Purus, ao sul do Amazonas, entendem que aprender a língua portuguesa é uma forma de não apenas conhecer os direitos que têm como também de lutar por eles⁵¹.

García Linera cita o chamado monolinguismo estatal como a postura que o Estado adota ao valorizar uma língua oficial⁵². Ora, ao consagrar de forma arbitrária apenas um idioma como língua oficial, o governo desvaloriza outros como meio de acesso a cargos públicos ou como mecanismo de ascensão social urbana. Assim, de uma maneira velada, leva os falantes dos idiomas “não oficiais” a abandonar sua língua original, visto que ela não se inclui entre os bens culturais legítimos.

Como bem relembra Jürgen Habermas, no cenário atual de modernidade em crise, vivemos em uma sociedade sem centro, na qual o sujeito também não tem mais a identidade inicial⁵³. A comunicação passou a mediar, nesse contexto, “todos os lados e as formas da vida cultural e social dos povos”; a linguagem passa do meio ao intermeio e a identidade da comunicação não mais ocorre nos meios, mas na chamada “intermedialidade”, um conceito associado à hibridação das linguagens e dos meios – a identidade da comunicação passa a ser buscada na “interação que possibilita a interface de todos os sentidos”, e essa interação chamou-nos a atenção por trazer uma complexidade: ela desestabiliza os discursos que são próprios de cada meio porque vivemos, agora, com formas que rompem a norma e se mesclam; é como um vírus, na palavra de Jesús Martín-Barbero⁵⁴, que contamina as textualidades, sonoridades, visualidades e “matérias-primas dos gêneros” e, complementamos, estrutura o discurso e o intertexto.

O que Martín-Barbero destaca como ponto de avanço para o que defendemos como construção da identidade em uma sociedade multiplural é a comunicação comunitária, aquela que significa uma democratização

51. Bruna Souza Cruz, “Professor Quer que Indígena Saiba Português para ‘Conhecer Seus Direitos’”, *UOL Educação*, 17 set. 2015, disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2015/09/17/aprender-portugues-e-a-forma-que-os-indigenas-tem-de-conhecer-seus-direitos.htm?cmpid=copiaecola>, acesso em: 10 jan. 2018.

52. Álvaro García Linera, *op. cit.*, 2003.

53. Jürgen Habermas *apud* Jesús Martín-Barbero, *op. cit.*, p. 153, 2009.

54. Jesús Martín-Barbero, *op. cit.*, p. 154, 2009.

interna dos meios e a participação de outros atores⁵⁵. Entendemos que participação, aqui, significa a construção do discurso, legitimação da fala, debate de ideias em igual condição linguística de disputa.

García Linera⁵⁶ reforça que, em sociedades multiculturais, uma comunidade política somente pode ser construída por meio de mecanismos que, sem eliminar a particularidade cultural das pessoas, faça que elas tenham as mesmas oportunidades e direitos para constituir o *éthos* político. Se não houver essa diversidade, ocorrerá o que o autor chama de desconhecimento da etnicidade como sujeito de direito político. Citando vários autores, García Linera⁵⁷ propõe a existência de uma cidadania diferenciada, que permita o exercício de direitos políticos plenos de pessoas pertencentes a uma comunidade étnico-cultural ou a uma nacional, dentro do próprio Estado.

O exercício de direitos políticos plenos implica o reconhecimento da língua e da cultura como legítimos. Os meios cidadãos, de fato, são os que contribuem para a comunicação ser uma “chave de transformação política, como esboço de uma nova democracia”⁵⁸. O resumo é este: as comunidades, cada vez mais mundializadas, seja por meio do acesso a novas tecnologias de comunicação, seja pelas novas relações sociais que constroem, sabem que têm poder e visibilidade política para estar presentes no mundo com novas formas de cidadania – a comunicação é uma dessas formas poderosas de exercício da cidadania.

A comunicação traz em seu intertexto o discurso que não foi falado, no entanto, é o que realmente quer ser dito. Teun van Dijk traz, em sua obra *Racismo e Discurso na América Latina*⁵⁹, uma análise sobre o racismo presente no discurso das elites latino-americanas, que são denominadas elites simbólicas por construírem por meio do signo linguístico as visões sobre “nós” e “os outros”, estes sempre são apresentados com uma visão negativa, em que preponderam estereótipos e figuras de linguagem. Exemplos claros desses intertextos podem ser identificados quase diariamente,

55. Jesús Martín-Barbero, *op. cit.*, 2009.

56. Álvaro García Linera, *op. cit.*, 2003.

57. *Idem.*

58. Jesús Martín-Barbero, *op. cit.*, p. 161, 2009.

59. Teun A. van Dijk (org.), *op. cit.*, 2008.

basta acessar as informações de jornais sobre os discursos dos dirigentes que insistem em se manter no poder e qualificam os opositores como traidores da pátria, destruidores da revolução popular, infiéis e traidores etc.

Teun van Dijk ainda destaca que os discursos dominantes sofrem o impacto da etnia⁶⁰. No Chile, o autor relembra que o discurso de cunho racista foi voltado para os mapuches; na Argentina, encontra-se racismo contra coreanos e minorias étnicas; no Brasil, negros e indígenas são inferiorizados ou transformados em caricaturas; na Guatemala, os indígenas são atacados de forma verbal com muita contundência por elites agrárias, militares e políticas do país, as quais sustentam o etnocídio no discurso do indígena como um destabilizador do equilíbrio, como uma ameaça à sobrevivência do branco e, portanto, como um elemento a ser dizimado⁶¹.

Se considerada a diversidade de povos indígenas e minorias que vivem na América Latina, estamos tratando de um racismo deveras abrangente. Para exemplificar, Marta Casaús Arzú relembra que em torno de 41% dos habitantes da Guatemala são indígenas, o que corresponde a 4,5 milhões de pessoas, a maioria maia, com 22 grupos etnolinguísticos⁶². Alicia Castellanos Guerrero, Jorge Gómez Izquierdo e Francisco Pineda destacam entre 57 a 62 etnias no México, muitos dialetos e 92 línguas distintas e mais de 10 milhões de indígenas, em dados de 2000⁶³. Carlos Belvedere e outros apontam a existência de cerca de 176 comunidades indígenas na Argentina, em 2003⁶⁴, embora censos nacionais nunca tenham sido concluídos nem atualizados e o de 1960, muito mal estruturado, apontava que existiam em torno de 150 mil indígenas. O resumo do discurso contra os indígenas na Argentina está na tentativa de “eliminação simbólica”, com base na redução do indígena a um papel estereotipado, infantilizado, antagônico e sem impacto na independência e construção da nação.

60. *Idem*.

61. Marta Casaús Arzú, “Guatemala: Práticas Sociais e Discurso Racista das Elites”, em Teun A. van Dijk (org.), *op. cit.*, 2008.

62. *Idem*.

63. Alicia Castellanos Guerrero, Jorge Gómez Izquierdo e Francisco Pineda, “México: O Racismo Mestiço”, em Teun A. van Dijk (org.), *op. cit.*, 2008.

64. Carlos Belvedere *et al.*, “Argentina: Sinopse da Situação”, em Teun A. van Dijk (org.), *op. cit.*, 2008.

De forma semelhante ao caso argentino, há no Chile preconceito com relação aos mapuches, que são considerados inferiores, violentos, ignorantes, menosprezados por estarem fora do padrão branco, europeu, que foi construído no imaginário popular⁶⁵. Na Colômbia, são discriminados indígenas e afro-colombianos, não somente no discurso como também na situação socioeconômica em que se encontram, exatamente como apontado anteriormente na análise da etnia impactando a posição socioeconômica de todo um povo. Sandra Soler Castillo e Neyla Pardo Abril relembram que a discriminação não ficou somente no discurso, mas chegou, em determinado momento histórico, na política de “limpeza de sangue”, que consistia em exigir-se um documento comprobatório de “branquitude” para que se pudesse assumir uma carreira administrativa, eclesiástica ou até para ingressar na universidade⁶⁶. Se atualmente não há a exigência do documento, concluímos que persiste a discriminação velada.

No Brasil, não é diferente – no discurso midiático, indígenas são infantilizados também e tratados como seres folclóricos. Os racistas não os veem nem sequer como pessoas e se acham, muitas vezes, no direito de tocar fogo em um indígena pela simples satisfação de vê-lo queimar e sofrer. Punições a atos como esse são píbias; indígenas vivem à margem do conceito de cidadania em sua plenitude e o Estado faz vistas grossas à situação. A comunicação, nas entrelinhas, é a de que indígena não é gente como é o branco; logo, não pode o crime contra ele ser equiparado a um crime contra um branco.

Os negros brasileiros são sub-representados nos *mass media* e nos livros didáticos – em geral, são os empregados da casa, os detentores dos cargos mais simples e os que são representantes da marginalidade. Paulo Vinícius Baptista da Silva e Fúlvia Rosemberg fizeram um intenso estudo sobre o discurso racial que foi publicado na mídia brasileira nos anos de 1987 a 2002⁶⁷, e o que destacamos, em seu intenso trabalho, é o fato de

65. Maria Eugenia Merino *et al.*, “Chile: O Caso Mapuche”, em Teun A. van Dijk (org.), *op. cit.*, 2008.

66. Sandra Soler Castillo e Neyla Graciela Pardo Abril, “Colômbia: Invisibilidade e Exclusão”, em Teun A. van Dijk (org.), *op. cit.*, 2008.

67. Paulo Vinícius Baptista da Silva e Fúlvia Rosemberg, “Brasil: Lugares de Negros e Brancos na Mídia”, em Teun A. van Dijk (org.), *op. cit.*, 2008.

que o indivíduo branco – considerado o representante da espécie “ser humano” – desenvolve o discurso em cima dessa iconicidade. O que há de ruim, de depravação, de violência, de infantilização, cabe ao outro – ao “não branco”.

A cordialidade dos povos, em especial do brasileiro, é um mito que se dissolve nas práticas discriminatórias e ofensivas aqui exemplificadas e na identificação do intertexto do discurso, permeado de frases como “só podia ser negro” (quando a pessoa faz algo errado); “é índio mesmo” (significando que a pessoa age como um selvagem, é grosseira); “é uma pessoa de cor” (todas as pessoas são “de alguma cor”). Logo, a ideologia da raça, apontada nos males de origem de Bomfim⁶⁸, permanece na América Latina como um poderoso impeditivo da construção da identidade dos povos que habitam a região.

Considerações finais

A discussão em torno do reconhecimento dos povos latino-americanos entre suas próprias nações, isto é, o reconhecimento das distintas etnias em seus próprios territórios por seus pares é uma questão secular na América Latina. Diversos elementos poderiam ser elencados para responder à pergunta se esse reconhecimento é uma questão de identidade propriamente dita ou de interesse. Após a realização de leituras em artigos e jornais acadêmicos sobre o tema em questão, foram relacionados seis diferentes elementos identificados como fatores que impactam o reconhecimento do outro como parte da comunidade. São eles: (1) o parasitismo metropolitano; (2) a coexistência de dois mundos históricos; (3) a caixa vazia de Thorp⁶⁹; (4) a etnia como demarcador de categorias sociais; (5) a forma federativa do Estado e as relações sociais dela advindas; e (6) a língua, a cultura e o racismo.

68. Manoel Bomfim, *op. cit.*, 1993.

69. Rosemary Thorp, *op. cit.*, 1998.

Sobre o parasitismo metropolitano, pode-se concluir que resulta dos vícios que foram encontrados desde o início da colonização, os quais podem ser resumidos na exploração dos recursos naturais, em uma visão de curto prazo e elitista; na existência de um Estado com a mesma postura exploradora e até tirânica e corrupta; a coexistência não respeitosa de diferentes etnias.

Os vícios apresentam um ponto positivo, visto que serviram como fator de união das nações emergentes em sua busca pela independência, isto é, foram um fator comum entre elas. Contudo, estudos sobre a independência das Américas espanhola e portuguesa demonstram que a busca dessa liberdade da metrópole não foi um projeto nacional, que agregasse os povos em um amálgama tão poderoso que permitisse o reconhecimento das distintas identidades de cada povo habitante em um território e a expressão desse reconhecimento nas estruturas políticas, sociais e econômicas.

Reconhecer o “eu” no “outro” exige uma visão etnorrelativista que dificilmente é encontrada na América Latina, e o resultado desse problema secular é a existência de um Estado que não olha para seus filhos, atribuindo-lhes o mesmo valor – há os que são mais, os modelos culturais e étnicos a serem cobiçados, representados pelo homem branco, de ascendência europeia, e há os que são os “patinhos feios”, em geral, os indígenas, os negros e as minorias étnicas.

Por conviver com os dois mundos, o colonial e o moderno, a América Latina sofre o dilema da construção da identidade em um ambiente instável, no qual as sombras do passado insistem em dominar as relações do presente e, para completar o quadro de incerteza quanto à identidade, encontra-se a discussão da pós-modernidade sobre pertencimento e identidade, algo que depende do espaço e do tempo que se diluíram no mundo globalizado sem fronteiras de soberania do Estado e cidadania do indivíduo, que passa a ser o cidadão do mundo. A nova configuração de um Estado-nação fragmentado enfraquece o senso de identidade nacional e, conseqüentemente, o de identidade no sentido tradicional de reconhecimento distintivo sobre o outro.

A saída desse labirinto da crise da identidade exige um posicionamento diferente com relação ao mundo – é preciso o desenvolvimento de uma

visão própria, como propagou Quijano⁷⁰, liberta das visões históricas eurocêntricas anteriormente construídas em torno da identidade dos países da América Latina e voltada, na defesa de García Linera⁷¹, a um redesenho da estrutura política e cultural de cada país, de forma a incorporar, de fato e de direito, as distintas etnicidades que compõem o mosaico regional. Desde os anos 2000, identificam-se, em diversos países latino-americanos, movimentos sociais que refletem demandas étnico-culturais em busca da incorporação da cidadania pelo reconhecimento da identidade dos próprios grupos que sofrem discriminação.

Essa discriminação, como apontado neste artigo, é reforçada por questões econômicas e sociais que são matizadas e até determinadas em função da etnia, impactando negativamente a construção da identidade e o reconhecimento do “outro” como semelhante a “mim”. A falta de crescimento com equidade, que é a denominada caixa vazia de Thorp⁷², traz, como elemento distintivo, a etnia, tornando as possibilidades de mudança social, mesmo em países constituídos de classes, quase inexistentes. De forma resumida, a etnia parece determinar a história. Ao branco cabem os melhores postos, as posições de mando, as melhores ocupações, enquanto às minorias indígenas e aos negros compete o segundo escalão ou a surpresa quando alguém rompe o teto de vidro tradicional e “escapa” para o lado dos brancos, assumindo uma posição de mando ou de destaque em campos predominantemente dominados por brancos, como presidências da República, posições acadêmicas e ministeriais, lideranças organizacionais.

Reforçam as diferenças entre “mim” e o “outro” as questões da língua e da cultura, associadas ao racismo, por algumas vezes velado, por outras, explícito, que está presente no imaginário cultural da América Latina. Como pontuado, os meios de comunicação e os próprios indivíduos em posição de mando reverberam, quase que diariamente, o cosmos fictício de inferioridade de algumas etnias sobre outras. Posturas racistas de qual-

70. Aníbal Quijano, *op. cit.*, dez. 2005.

71. Álvaro García Linera, *op. cit.*, 2003.

72. Rosemary Thorp, *op. cit.*, 1998.

quer natureza são grandes muralhas ao reconhecimento da identidade do outro em uma posição de respeito e igualdade.

Aceitar a realidade das nações que são pluriétnicas implica reconhecer e legitimar práticas culturais de cada microcosmos que define a América Latina; em cada país, deve-se respeitar a língua, os costumes, a forma de vestir, os hábitos de cada coletividade que lá vive. As perguntas que assomam ao realizar esta reflexão são: estarão os povos e o federalismo latino-americano preparados para esse tipo de proposição? A América Latina apresenta estruturas suficientemente maduras para conservar a unidade em países tão multiculturalmente diversos? Ou as estruturas latino-americanas permanecerão todas “coisas de branco”, que expressam a forma de ver do dominador, como aponta Carlos Frederico Marés de Souza Filho⁷³? Essas são questões que a história responderá, demonstrando qual será o resultado do embate secular entre etnias.

O porvir vislumbra possibilidades de legitimação dos povos minoritários da América Latina apenas se houver interesse legítimo em mudar a postura etnocentrista para uma postura etnorrelativista e, com essa mudança de postura, atuar sobre esses seis elementos estudados como fatores de impacto no reconhecimento dos povos latino-americanos em suas próprias nações.

Respondendo à pergunta de pesquisa e considerando o contexto apresentado, entendemos, portanto, que o reconhecimento dos povos latino-americanos entre suas próprias nações é, *stricto sensu*, menos uma questão de identidade e mais uma questão de interesse, porque o reconhecimento das diferenças entre o “eu” (individual) ou o “eu coletivo” (comunidade) e o “outro” é uma escolha. Ela depende da compreensão de que a diferença deveria gerar complementação, e não divisão; deveria ser um fator de aproximação e de construção de uma identidade mais “pan-regional”, da etnia humana em primeiro lugar, sem detrimento do reconhecimento equiparado da etnia de cada um dos povos que habitam a América Latina.

73. Carlos Frederico Marés de Souza Filho, *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*, Curitiba, Juruá, 1999.

Um ano da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas: contribuições efetivas ao Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos

AYRTON RIBEIRO DE SOUZA¹

Introdução

Este artigo tem como objetivo realizar uma análise sobre a efetividade de elementos inovadores encontrados na Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016) a fim de garantir proteção jurídica a essas populações no Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos (SIPDH). Levando em consideração a prévia existência da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (1989), da Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas (2007) e da jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) em casos envolvendo populações nativas no continente americano – com o apoio da Relatoria sobre Direitos dos Povos Indígenas da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) –, indaga-se que contribuições a declaração aprovada pela Organização dos Estados Americanos (OEA) traz para o SIPDH, na defesa dos direitos dos povos indígenas.

Com base na análise dos artigos contidos em ambas as declarações, pode-se inferir que a declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) se apresenta mais assertiva do que a declaração da OEA na defesa dos povos

1. Doutorando do Programa de Pós-graduação Interunidades em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam-USP). Foi consultor da Organização dos Estados Americanos (OEA). Pesquisador da Cátedra José Bonifácio do Centro Ibero-Americano (Ciba), vinculado ao Instituto de Relações Internacionais (IRI), da USP, e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

indígenas, em vista de possíveis conflitos de interesse com os Estados nos quais estão inseridos. No caso da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em alguns pontos é utilizado um vocabulário que pode abrir margem a interpretações menos protetivas a essas populações. Por exemplo, ao longo de seus artigos, pode notar-se uma persistente defesa da integridade dos Estados, ao passo que o documento reconhece o direito à autodeterminação dos povos indígenas. Essa ressalva em defesa da soberania do Estado é mais clara e específica em seu artigo IV:

Nenhuma disposição da presente Declaração será interpretada no sentido de que se confere a um Estado, povo, grupo ou pessoa direito algum de participar de atividade ou realizar ato contrário à Carta da Organização dos Estados Americanos e à Carta das Nações Unidas, nem se entenderá no sentido de que se autoriza ou promove ação alguma destinada a prejudicar ou depreciar, total ou parcialmente, a integridade territorial ou a unidade política de Estados soberanos e independentes².

Além disso, devemos nos atentar à menção do termo “interculturalidade” apontado como objetivo a ser buscado nos projetos autônomos de educação dos povos indígenas. Tal especificação pode levar a interpretações em favor de uma política cultural assimilacionista, conforme artigo XV, inciso 5^o:

Os Estados promoverão relações interculturais harmônicas, assegurando nos sistemas educacionais estatais currículos com conteúdo que reflita a natureza pluricultural e multilíngue de suas sociedades, e que incentivem o respeito e o conhecimento das diversas culturas indígenas. Os Estados, em conjunto com os povos indígenas, incentivarão a educação intercultural que reflita as cosmovisões, histórias, línguas, conhecimentos, valores, culturas, práticas e formas de vida desses povos³.

2. Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, São Domingos, 15 jun. 2016, disponível em: http://www.oas.org/en/sare/documents/DecAMIND_POR.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.
3. *Idem*, artigo XV, inciso 5^o.

Um aspecto inovador que a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas traz com relação aos textos internacionais anteriores é a referência explícita aos direitos de povos indígenas em situação de isolamento, conforme artigo xxvi, incisos 1º e 2º:

1 – Os povos indígenas em isolamento voluntário ou em contato inicial têm direito a permanecer nessa condição e a viver livremente e de acordo com suas culturas.

2 – Os Estados adotarão políticas e medidas adequadas, com o conhecimento e a participação dos povos e das organizações indígenas, para reconhecer, respeitar e proteger as terras, territórios, o meio ambiente e as culturas desses povos, bem como sua vida e integridade individual e coletiva⁴.

Trata-se de um fator até então ausente tanto na Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais como na Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas⁵.

Outro ponto que chama a atenção é a invocação, em seu artigo xxvi, do conceito de “boa governança” como proposta para a autogestão dos assuntos econômicos e de desenvolvimento dos povos indígenas. A problemática aqui deriva do costume de relacionar essa expressão em textos internacionais a empresas, setores mercantil e financeiro, o que pode criar o risco de que interpretações em detrimento da autonomia social e cultural dos povos indígenas sejam feitas em questões que conflitem com interesses empresariais: “As disposições enunciadas na presente Declaração serão interpretadas de acordo com os princípios da justiça, da democracia, do respeito aos direitos humanos, da igualdade, da não discriminação, da boa governança e da boa-fé”⁶. Por fim, devem-se mencionar as reservas feitas pelos Estados Unidos e pela Colômbia, que se guardam o direito de não aplicar as medidas previstas quando ultrapassem os limites de suas legislações internas já existentes.

4. *Idem*, artigos xxvi, inciso 1, e xxvi, inciso 2.

5. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, Nova York, 13 set. 2007, disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

6. *Idem*, artigo 36.

Estamos conscientes de que a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas representa um reforço relevante para a defesa dessa população, apresentando um respaldo político dos 34 países-membros da OEA após sua aprovação na assembleia geral da entidade realizada em 15 de junho de 2016. Observa-se, contudo, que esse novo instrumento não chega para preencher um vácuo de proteção aos povos indígenas dentro do direito internacional, uma vez que seu conteúdo não vai além dos mecanismos da OIT e da ONU previamente existentes, com a exceção relativa aos povos indígenas em situação de isolamento. Ao analisarmos o longo tempo de negociações transcorrido até a definição do texto final (os trabalhos de elaboração da declaração começaram em 1999) e a menor participação dos povos indígenas no processo de elaboração, em comparação com aquela que se deu para a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, pode-se depreender que a forte influência dos Estados americanos na feitura dessa declaração compõe um elemento explicativo de sua característica meramente afirmativa de direitos previamente estabelecidos internacionalmente, avançando pouco em seu conteúdo, mas representando um compromisso adicional da OEA e de seus Estados-membros na defesa dos povos indígenas.

Antecedentes da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas no Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos

Ainda que a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas tenha sido aprovada pela assembleia geral da OEA apenas em junho de 2016, sendo posterior aos documentos sobre essa mesma matéria aprovados pela ONU e pela OIT, não se pode confundir o atraso na aprovação de seu texto final como um indício de falta de interesse pela questão indígena e ausência de atuação do SIPDH nesse caso. Em 2001, já havia sido criado um grupo de trabalho na Comissão de Assuntos Jurídicos e Políticos (CAJP) do Conselho Permanente da OEA para o desenvolvimento da declaração, cujos trabalhos se prolongaram até a elaboração de quatro propostas

(2003, 2004, 2005 e 2007) e incluíram desde o início representantes de organizações indígenas do continente americano⁷.

No direito consuetudinário, torna-se evidente a atuação da CAJP e da Corte IDH no tratamento de casos envolvendo indígenas, apoiando-se nos instrumentos básicos de defesa dos direitos humanos então existentes: Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948), Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969), Protocolo de San Salvador (1988).

Em 1998, a CIDH apresentou o primeiro caso relativo a terras indígenas e outros direitos ante a Corte IDH. Esse caso foi originalmente apresentado à CIDH pela comunidade indígena mayagna de Awas Tingni, da Nicarágua, e pelo Indian Law Resource Centre. A petição alega que a Nicarágua violou a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas e outros instrumentos do direito internacional nessas áreas por causa de sua omissão em tomar medidas a tempo de assegurar os direitos a terra e recursos dos indígenas de Awas Tingni, e por violar ativamente esses direitos em função da outorga governamental de concessões de exploração madeireira em terras indígenas⁸.

No que concerne aos resultados práticos em defesa dos povos indígenas, a CIDH outorgou ações precatórias aos Estados, demandando medidas compensatórias em favor dos indígenas. Ressaltaremos aqui os casos emblemáticos: 11 577 (Nicarágua), 11 140 (Estados Unidos) e 12 053 (Belize). Dois desses casos implicavam a exploração de recursos naturais em terras sobre as quais os povos indígenas haviam comprovado sua propriedade e outros direitos. O outro caso (Estados Unidos) refere-se à extinção

7. Grupo de Trabajo Encargado de Elaborar el Proyecto de Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos, Consejo Permanente de la Organización de los Estados Americanos), disponível em: <http://www.oas.org/consejo/sp/CAJP/Indigenas.asp>, acesso em: 10 jan. 2018.

8. Para ver uma cópia detalhada da petição original apresentada à CIDH, cf. S. James Anaya, "The Awas Tingni Petition to the Inter-American Commission on Human Rights: Indigenous Lands, Loggers, and Government Neglect in Nicaragua", *St. Thomas Law Review*, vol. 9, n. 1, pp. 157-207, 1996, disponível em: http://heinonline.org/HOL/Page?men_tab=srchresults&handle=hein.journals/stlr9&id=4&size=2&collection=journals&terms=Anaya&termtpe=phrase&set_as_cursor=, acesso em: 10 jan. 2018.

dos direitos a terras e a confiscação de gado pertencente a duas mulheres nativas americanas.

Com relação ao caso da comunidade indígena Awas Tingni, a CIDH requereu ao Estado da Nicarágua, em 30 de outubro de 1997, que adotasse medidas precatórias com o propósito de suspender a concessão outorgada pelo governo à companhia Sol del Caribe SA (Solcarsa) para realizar trabalhos florestais nas terras da comunidade indígena Awas Tingni⁹.

A audiência da Corte IDH sobre os méritos do caso teve lugar em San José, Costa Rica, entre 16 e 18 de novembro de 2000. Para fundamentar o caso, os advogados dos indígenas de Awas Tingni apresentaram uma série de testemunhas, incluindo antropólogos, funcionários do World Wildlife Fund (WWF), líderes indígenas nacionais, advogados locais e líderes dos indígenas de Awas Tingni. A Nicarágua apresentou apenas uma testemunha, um político eleito pela agência encarregada da distribuição de terras rurais, que argumentou que os que habitavam Awas Tingni eram imigrantes recentes da área, não eram realmente indígenas e, portanto, não tinham direito de reclamar a terra sobre a base da ocupação ancestral¹⁰.

A decisão da Corte IDH, que se tornou pública em agosto de 2001, afirmou que os indígenas de Awas Tingni possuíam direitos coletivos a suas terras tradicionais, recursos e meio ambiente, e demonstrou que a falta de reconhecimento, garantia, respeito e implementação efetivos desses direitos estava em conflito com as obrigações estatais advindas da Convenção Americana sobre Direitos Humanos.

Visando atingir aos objetivos deste artigo, o que mais nos interessa nesse caso é o fato de que a Corte IDH pôde emitir uma decisão em defesa de uma comunidade indígena mesmo antes da existência da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, recorrendo para isso

9. Informe Anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 1997, Washington, 17 fev. 1998 (OEA/Ser.L/II.98, Doc. 6), disponível em: <http://www.cidh.oas.org/annualrep/97span/97indice.htm>, acesso em: 10 jan. 2018.
10. CIDH, Informe n. 27/98 (Nicarágua), *apud* Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicarágua: Sentencia de 31 de Agosto de 2001 (Fondo, Reparaciones y Costas), San José, 31 ago. 2001 (objeções preliminares, 1^a fev. 2000, série c), disponível em: www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

aos instrumentos internacionais de defesa dos direitos humanos então existentes. Essa condição é claramente verificável no parágrafo 154 da sentença do caso:

154 – Adicionalmente, devemos recordar que, como estabelecido por esta Corte e baseado no artigo 1.1 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, o Estado está obrigado a respeitar todos os direitos e liberdades reconhecidos na Convenção e organizar seus organismos de administração pública para que garantam às pessoas sob sua jurisdição o livre e pleno exercício de seus direitos humanos. De acordo com as regras internacionais de responsabilidade estatal aplicáveis sobre o direito internacional dos direitos humanos, o ato ou omissão de qualquer autoridade pública, independentemente de seu cargo na hierarquia do sistema nacional, constitui um ato imputável ao Estado, comprometendo sua responsabilidade nos termos previstos pela Convenção Americana sobre Direitos Humanos¹¹.

A sentença da Corte IDH é de grande alcance e extremamente significativa nas definições dos direitos dos povos indígenas à propriedade de suas terras. No parágrafo 46, ela estabelece que o direito à propriedade na Convenção Americana sobre Direitos Humanos tem um sentido diferente das definições de propriedade da lei nacional e não está limitado por elas. Portanto, os direitos de propriedade indígenas, protegidos pelo direito internacional, podem ser definidos de forma diferente das interpretações legais nacionais prevaletentes desses direitos. A Corte IDH estabeleceu especificamente que os direitos de propriedade indígenas surgem e são aplicáveis em virtude da ocupação e do uso tradicionais e em virtude do direito indígena em seu parágrafo 151:

151 – O direito consuetudinário dos povos indígenas deve ser tido especialmente em conta, para os efeitos de que se trata. Como produto do costume, a posse da terra deveria bastar para que as comunidades indígenas que careçam de um título

11. CIDH, *op. cit.*, 31 ago. 2001 (tradução nossa).

lo real sobre a propriedade da terra obtenham o reconhecimento oficial de dita propriedade e o consequente registro¹².

Até a aprovação da Declaração Americana sobre Direitos dos Povos Indígenas, em junho de 2016, a proteção dos nativos no continente americano era feita por meio de princípios como os mencionados, que passaram a compor uma importante jurisprudência da Corte IDH para o tema específico dos povos indígenas¹³. Nesse sentido, desde o ano de 2001 (após a sentença do caso do povo mayagna – Sumo – de Awastingni), a Corte IDH manifestou-se contundentemente por meio de sentenças, resoluções e opiniões consultivas em defesa dos povos indígenas no que tange a personalidade jurídica, direito à vida, direito à integridade pessoal, liberdade de expressão, proteção à vida familiar, direito à propriedade comunal, dever de delimitação das terras indígenas, direito à recuperação de terras, direito ao usufruto de recursos naturais que estejam dentro dos limites de terras demarcadas, direitos políticos etc.

Essa vasta jurisprudência do SIPDH referente à proteção dos direitos dos povos indígenas baseou-se, como já foi dito, nos instrumentos gerais de proteção dos direitos humanos adotados pelos Estados-membros da OEA, mas também estabeleceu princípios específicos sobre esses povos, como demonstrado nos parágrafos anteriores. É importante ressaltar, também, que outros mecanismos do direito internacional já abordaram a temática indígena, especialmente as já mencionadas Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais e a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, antes da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

No que diz respeito especificamente à última declaração, é singular o fato de que o grupo de trabalho para sua elaboração tenha se prolongado

12. *Idem, ibidem* (tradução nossa).

13. Uma extensiva coleta de casos e princípios utilizados pela Corte IDH no tratamento de questões de povos indígenas pode ser encontrada na seguinte publicação da Corte IDH: *Pueblos Indígenas y Tribales: Cuadernillo de Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, n. 11, [20--], disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/sitios/libros/todos/docs/indigenas.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

por mais de uma década até que o texto final fosse aprovado. No decorrer desse período, a promulgação da Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, em 2007, exerceu enorme influência na preparação dos artigos do texto interamericano, tal como foi reconhecido pelo próprio presidente do Conselho Permanente da OEA em nota oficial daquele mesmo ano¹⁴. Esse fato é perceptível quando analisamos o conteúdo de cada uma dessas declarações, sendo muito semelhantes não somente nos princípios abordados como também na forma e na ordem em que são apresentados.

Percepções sobre o futuro da proteção dos direitos dos povos indígenas no Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos

Reconhecendo que a adoção da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas representa um avanço na proteção dos povos nativos do continente, devemos agora analisar os pontos em que ela realmente marca um efetivo progresso e quais são as perspectivas de implementação desse instrumento jurídico internacional para as populações que por tanto tempo a esperaram.

De forma geral, em razão da amplitude de direitos que abarca, a declaração da OEA tem potencial para tornar-se um dos mais importantes instrumentos do SIPDH¹⁵. Sua adoção pelos Estados-membros permitirá que tanto a CIDH como a Corte IDH a interpretem de forma a reforçar o conteúdo de instrumentos interamericanos de direitos humanos anterior-

14. Nota del Presidente del Grupo de Trabajo Encargado de Elaborar el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 25 out. 2007, disponível em: <http://scm.oas.org/pdfs/2007/CP19053S.PDF>, acesso em: 10 jan. 2018.

15. A aprovação do conteúdo da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas pela assembleia geral da OEA em 2016 foi celebrada por diversos grupos da sociedade civil que trabalham por direitos dos povos indígenas, como o Indian Law Resource Center. Cf. "OAS Adopts New Declaration on the Rights of Indigenous Peoples", Indian Law Resource Center, 15 jun. 2006, disponível em: <http://indianlaw.org/adrip/oas-adopts-new-declaration-rights-indigenous-peoples>, acesso em: 10 jan. 2018.

res, como a Convenção Americana sobre Direitos Humanos e a Declaração Americana sobre os Direitos e Deveres do Homem.

No entanto, a simples aprovação de um documento sem efeito vinculante aos Estados-membros da OEA poderia simplesmente cair no ostracismo, caso medidas efetivas para sua implementação não fossem tomadas nos âmbitos locais, nacionais e hemisférico. Nesse sentido, é fundamental ressaltar aqui o Plano de Ação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovado na última assembleia geral da OEA, realizada em Cancún, México, entre os dias 19 e 21 de junho de 2017¹⁶. Esse plano vem cumprir a necessária missão de instar os governos a adotar medidas administrativas, legislativas, jurídicas e orçamentárias para assegurar que as populações indígenas tenham os direitos expressos na declaração garantidos. Para atingir esse objetivo, ele se divide em cinco linhas estratégicas de ação: disseminação e educação; implementação; capacitação dos Estados, povos indígenas e sociedade civil; desenvolvimento sustentável; intercâmbio de experiências e melhores práticas.

Nesses campos, o Plano de Ação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas estabelece as mais diversas medidas a serem tomadas, como realizar campanhas de informação entre funcionários públicos, sociedade civil e comunidades indígenas; encorajar instituições de ensino a divulgarem a declaração; promover o estabelecimento de mecanismos de diálogo entre povos indígenas e instituições dos governos; adotar medidas proativas para a contratação de indígenas em todos os setores sem nenhum tipo de discriminação; desenvolver programas de treinamento de funcionários públicos, sociedade civil e povos indígenas para a implementação da declaração; apoiar os trabalhos da Relatoria Especial dos Direitos dos Povos Indígenas da CIDH; levar em consideração a declaração quando da elaboração de planos de desenvolvimento econômico e social, tendo em conta os princípios da Agenda 2030 para o Desenvolvimento

16. Plan of Action of the American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (2017-2021), Cancún, 19 jun. 2017, disponível em: <http://indianlaw.org/sites/default/files/Plan%20of%20Action%20%28ENG%29%20FINAL%20VERSION%20ag07335e07.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

Sustentável; promover o intercâmbio de informações, dados e experiências em todos os níveis com respeito à política adotada sobre povos indígenas¹⁷.

A atualidade do Plano de Ação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (aprovado em 2017 pelo órgão máximo da OEA) satisfaz em grande parte à Coalizão de Povos e Nações Indígenas¹⁸ que se dirigiu à assembleia geral da OEA em 19 de junho de 2017. Seu representante Jaime Arias – indígena do povo kankuamo (Colômbia) – expressou a preocupação dos povos indígenas com a efetiva implementação da declaração e pediu aos Estados-membros que aprovassem o plano durante a sessão plenária. Trouxe também o fato relatado pela CIDH de que no ano de 2017 haviam sido assassinados dezessete ativistas de direitos humanos nas Américas até aquela data, sendo metade deles líderes indígenas. Uma de suas principais demandas, no entanto, foi instar os Estados-membros a criarem um mecanismo institucional na OEA que vele pelo cumprimento da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, com recursos materiais e humanos suficientes para levar a cabo mandatos significativos.

17. *Idem, ibidem*.

18. As organizações que subscreveram a declaração conjunta na 47ª sessão da assembleia geral da OEA em nome da Coalizão de Povos e Nações Indígenas são: Jaime Enrique Arias Arias (governador do território kankuamo; Organización Nacional Indígena de Colombia – Onic, Colômbia); Armstrong Wiggins (povo miskito, Nicarágua; presidente do Indian Law Resource Center); Marcos Matías Alonso (Consejo Directivo del Movimiento Indígena Nacional; Alpetel Nahuas de la Montaña de Guerrero ac, México); Quetzal Tzab González (povo maia, México); Clément Chartier (presidente da Métis, Canadá); Héctor Huertas (povo dos kunas, Panamá); Adelfo Regino Montes (Servicios del Pueblo Mixe ac, México); Kim Gottschalk (Native American Rights Fund – Narf, Estados Unidos); Aucan Huilcaman (povo mapuche, Chile); Virginia Davis (National Congress of American Indians – NCAI, Estados Unidos); Petuuche Gilbert (Indigenous World Association, Estados Unidos); Brroklyn Rivera (Yatama, Nicarágua); Margarita Mamani (Consejo Consultivo de Pueblos Indígenas, Argentina). Para ver a íntegra do pronunciamento realizado, cf. Declaración de la Coalición de Pueblos y Naciones Indígenas ante la Asamblea General 47ª de la Organización de Estados Americanos, Cancún, 19 jun. 2017, disponível em: <https://www.servindi.org/actualidad/28/06/2017/declaracion-de-la-coalicion-en-elaboracion>, acesso em: 10 jan. 2018; Statement of the Indigenous Peoples and Nations Coalition to the Organization of American States' 47th General Assembly, Cancún, 19 jun. 2017, disponível em: <http://indianlaw.org/adrip/statement-indigenous-peoples-and-nations-coalition-organization-american-states%E2%80%99-47th-general>, acesso em: 10 jan. 2018.

O Plano de Ação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, já aprovado em sessão plenária da assembleia geral, estará vigente no período 2017-2020, ao final do qual serão avaliados os resultados práticos obtidos e considerados os padrões a serem tomados pelos períodos seguintes. Nesse ínterim, no entanto, dois pontos particulares ainda são alvo de inquietação de grupos indígenas e seus defensores: o estabelecimento de um mecanismo oficial na OEA para verificação do cumprimento da declaração e uma maior abertura aos povos indígenas e seus representantes em grupos de trabalhos relacionados a questões que os envolvam no SIPDH. Quanto ao primeiro ponto, ressalte-se que o plano prevê que seja revisada a possibilidade da criação de tal mecanismo, não havendo no momento nenhuma iniciativa real para seu funcionamento de imediato.

Considerações finais

A Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas oferece proteção específica para os povos nativos das Américas. Ela afirma o direito a autodeterminação, educação, saúde, autogoverno, cultura, terras, territórios e recursos naturais. Ela também inclui provisões particulares direcionadas a esses povos em situações específicas nas Américas, desde aqueles vivendo em isolamento voluntário aos afetados por conflitos estatais armados internos. Essa abrangência da declaração certamente a torna um instrumento de grande utilidade para a proteção dos povos indígenas ao representar um marco jurídico com princípios a serem utilizados pelo SIPDH.

A prévia adesão dos países americanos a outros textos internacionais (Convenção n. 169 da OIT e Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas) não elimina a importância de adotar uma declaração americana que sirva de base específica de interpretação pela CIDH e pela Corte IDH. Como se observou neste artigo, a declaração da ONU pôde não somente ser aprovada com considerável antecedência (2007) como também seu texto serviu de base para a elaboração da própria declaração da OEA.

A aprovação desse novo instrumento, portanto, é recebida com júbilo pelas comunidades indígenas e seus representantes, que veem nele um elemento adicional de proteção de seus direitos que se somará a uma já extensa jurisprudência da Corte IDH nessa matéria. Além disso, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas avança em pontos a que o texto da ONU não se dirigiu: o respeito à situação de povos indígenas vivendo em isolamento; o direito a uma educação intercultural; e uma proteção especial a setores mais vulneráveis dos povos indígenas (mulheres, crianças, idosos e portadores de deficiência).

No que se refere à evolução do tratamento às questões indígenas no SIPDH, em médio e longo prazos, o Plano de Ação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovado em 21 de junho de 2017, estabelece as medidas para disseminação, implementação, capacitação, promoção do desenvolvimento sustentável e intercâmbio de informações a serem adotadas por governos, sociedade civil e povos indígenas para uma correta aplicação da declaração. Uma vez que o período para o qual foi aprovado (2017-2020) tenha se finalizado, caberá novamente à assembleia geral avaliar os resultados obtidos e elaborar uma nova estratégia para os anos seguintes, levando em consideração as contribuições feitas pelos órgãos interamericanos (Conselho Permanente, CIDH e Corte IDH, entre outros), que, por sua vez, deverão receber avaliações e sugestões dos povos indígenas e representantes da sociedade civil.

Os pontos abertos que identificamos neste artigo que não foram definitivamente resolvidos no Plano de Ação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas são a forma como se dará a efetiva participação desses povos nas discussões dos temas que lhes dizem respeito (em casos contenciosos, suas demandas podem ser feitas apenas à CIDH) e a possibilidade de criação de um mecanismo institucional para velar pelo respeito e pela aplicação da declaração. As duas demandas – maior voz dos povos indígenas nos órgãos tomadores de decisão e criação de um mecanismo funcional específico – estarão presentes nos debates pós-plano de ação no SIPDH e deverão ser foco dos estudiosos do tema que se interessem pelo desenvolvimento futuro da implementação da declaração.

O panorama atual dos direitos humanos da criança indígena brasileira

MARCO JOSÉ DOMENICI MAIDA¹

O continente americano possui um sistema organizado de proteção aos direitos humanos. Para entender sua gênese e seu funcionamento, apresentaremos uma retrospectiva histórica, destacando os marcos regulatórios específicos da proteção aos direitos da criança e os alusivos à defesa dos direitos dos povos indígenas. Em seguida, veremos como tratados, declarações e convenções internacionais pertinentes aos direitos da criança e os relativos aos direitos dos povos indígenas foram ratificados e regulamentados pelo Estado brasileiro. Não pretendemos esgotar o assunto, mas acreditamos ter realizado uma pesquisa consistente sobre a legislação brasileira disponível, que poderá servir de referência para futuros estudos e práticas educativas e culturais dirigidas à criança indígena. Por fim, apontaremos questões que desafiam todos que se aventuram a contribuir com a reflexão e discussão sobre o direito da criança indígena.

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) obrigou a humanidade a voltar sua atenção para milhares de crianças órfãs. Foram organizados grupos solidários para o envio de recursos financeiros e materiais da América para a Europa e, no campo científico, surgiram estudos com o objetivo de compreender o sofrimento dessas crianças e de criar mecanismos para amenizá-lo. A década seguinte marca o ponto de partida da preocupação mundial com os direitos da criança, que teve como documento-base a Declaração de Genebra dos Direitos da Criança, de 26 de setembro de 1924,

1. Aluno do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP).

publicada pela então Liga das Nações. Nela, ficou expressa a exigência de o Estado oferecer proteção especial à criança.

Diante das barbaridades cometidas na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) contra a vida e a dignidade humanas, percebeu-se a necessidade de criar parâmetros universais que pautariam a ação de todas as nações, a fim de que tomassem para si a incumbência de proteger não apenas as crianças como também todo e qualquer cidadão de todo e qualquer tipo de violência. Com o término da guerra, em 26 de junho de 1945, delegados de cinquenta nações se reuniram para assinar a Carta das Nações Unidas, que fundou a Organização das Nações Unidas (ONU). Por meio de sua assembleia geral e de seus órgãos e comissões, a ONU pretendia criar os alicerces para a paz e o desenvolvimento global. Nessa perspectiva, em 1946, criou o Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef).

Em Paris, a 10 de dezembro de 1948, 56 membros da ONU, liderados pela então coordenadora da antiga Comissão para os Direitos Humanos, Eleanor Roosevelt, aprovaram o texto da Declaração Universal dos Direitos do Homem. Embora não tenha sido redigido como diploma legal vinculante ao direito internacional, teve a função de fazer recomendações aos Estados-membros. Os cuidados e assistência especiais à criança estão expressos em seu 25º artigo.

A 20 de novembro de 1959, publicou-se a Declaração dos Direitos da Criança, que amplia e dá maior precisão às preocupações com a proteção a toda criança, considerando, inclusive, as situações que antecedem o nascimento. No mesmo ano e com a função de garantir a defesa dos direitos humanos no continente americano, foi criada a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) para averiguar violações e recomendar mecanismos de proteção e reparação aos Estados-membros da Organização dos Estados Americanos (OEA). Entretanto, a instituição ainda não dispunha dos documentos normativos essenciais para atuar.

Com o advento da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, assinada em 22 de novembro de 1969, ficaram designados dois órgãos para conhecer os assuntos relacionados ao cumprimento dos compromissos assumidos pelos Estados-partes: a CIDH e a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH). A CIDH possui atribuições para receber

petições e denúncias, independentemente de os Estados haverem ratificado a convenção de 1969 ou reconhecerem a jurisdição da Corte IDH. É órgão quase jurisdicional e, ao contrário da Corte IDH, suas resoluções e recomendações não gozam de caráter jurídico vinculante.

A Convenção Americana sobre Direitos Humanos, mais conhecida como Pacto de San José da Costa Rica, foi aberta para assinatura em 1969, durante a Conferência Especializada Interamericana sobre Direitos Humanos, entrando em vigor em 1978 e sendo ratificada pelo Brasil a 25 de setembro de 1992. Nessa convenção, os direitos da criança são declarados esparsamente, mas seu caráter vinculante² inaugura a possibilidade de judicialização de causas como a violência doméstica, entre outras.

A 7 de fevereiro de 1978, a Polônia apresentou à ONU uma proposta de Convenção sobre os Direitos da Criança. A ideia original era criar um documento juridicamente vinculante para os Estados-membros, pois a Declaração dos Direitos da Criança de 1959 apenas agia como recomendação. A proposta original, com 19 artigos, sendo 10 legislativos e 9 procedimentais, não foi aceita. Compôs-se, então, um grupo de trabalho *ad hoc*, da antiga Comissão para os Direitos Humanos, com a incumbência de redigir um projeto de convenção, que se reuniu uma vez por ano, em Genebra, até 1988, quando foi apresentada a versão preliminar. O esboço foi revisado pelo gabinete jurídico da ONU antes de sua adoção, no dia 20 de novembro de 1989, pela resolução n. 44/25 da assembleia geral das Nações Unidas.

Apesar de tratar do direito da criança *stricto sensu*, a Convenção sobre os Direitos da Criança expressa uma preocupação específica com as crianças indígenas. Em seu artigo 17, ao reconhecer a função dos meios de comunicação como veículos de informação que visam promover o bem-estar social, espiritual e moral e a saúde física e mental da criança, em seu item d, ressalta que os Estados deverão incentivar os meios de comunicação a, particularmente, considerar as necessidades linguísticas da criança que

2. A Convenção Americana sobre Direitos Humanos obriga o Estado signatário a cumprir seu teor e a regulamentar internamente suas diretrizes, vinculando o direito doméstico (legislação nacional) ao direito internacional (tratados, convenções etc.).

pertence a um grupo minoritário ou que seja indígena. O artigo 29 trata dos princípios da educação e, no item d, recomenda que os Estados preparem a criança para assumir uma vida responsável em uma sociedade livre, com espírito de compreensão, paz, tolerância, igualdade de sexos e amizade entre todos os povos, grupos étnicos, nacionais e religiosos, e pessoas de origem indígena. O artigo 30 afirma que nos Estados-partes nos quais existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, ou pessoas de origem indígena, não será negado a uma criança que pertença a tais minorias ou que seja indígena o direito de, em comunidade com os demais membros de seu grupo, ter a própria cultura, professar e praticar sua religião ou utilizar seu idioma.

No caso do continente americano, portanto, na segunda metade do século xx, no reestabelecimento e desenvolvimento do estado democrático de direito em muitos países da América Latina, a proteção do direito da criança e do adolescente ganhou força, tendo como base a doutrina e os documentos elaborados pela ONU. Segundo Alaerte Antonio Martelli Contini, é nesse momento que a criança passa de “objeto de proteção-repressão”, por parte do Estado e da sociedade dos adultos, a “sujeito de direitos originários”³.

Com relação aos povos indígenas, os marcos regulatórios são mais recentes. Nos anos 1970, José Martínez Cobo, relator especial da ONU, foi responsável por deflagrar o processo de discussão sobre a discriminação sofrida pelos povos indígenas no mundo. Consequência de seus estudos, em 1982 o Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC; do inglês, Economic and Social Council) estabeleceu o Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas (WGIP; do inglês, Working Group on Indigenous Populations), para propor padrões de direitos humanos que os protegessem.

Na minuta preliminar de declaração, criada em 1985, o WGIP sugeriu debates que culminaram na minuta final submetida à Subcomissão de Pre-

3. Alaerte Antonio Martelli Contini, “Os Direitos das Crianças e Adolescentes nas Declarações e Convenções Internacionais”, *Âmbito Jurídico*, vol. ix, n. 30, jun. 2006, disponível em: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=9416, acesso em: 10 jan. 2018.

venção da Discriminação e Proteção das Minorias, em 1993, mesmo ano em que a assembleia geral da ONU deliberou sobre a criação da Primeira Década Internacional dos Povos Indígenas (1995-2004). A minuta, aprovada por essa subcomissão, em 1994, foi encaminhada à antiga Comissão para os Direitos Humanos, que, por sua vez, criou o grupo de trabalho responsável por estudar o documento aprovado e apresentar, na assembleia geral, um projeto de declaração. Sugerido pelos povos indígenas desde a década de 1980 e criado em 28 de julho de 2000 por meio da resolução ECOSOC E/2000/22, o Fórum Permanente das Nações Unidas para Questões Indígenas (UNPFII) foi o organismo assessor do ECOSOC que exerceu influência direta para a adequação e maior celeridade na oficialização do projeto.

Em 2004, diante do impasse nas negociações sobre seu texto final, “lideranças indígenas chegaram a fazer greve de fome em frente ao prédio da ONU para pressionar os países por uma Segunda Década [Internacional dos Povos Indígenas], que foi enfim aprovada a partir de 2005 até 2014”⁴. Em junho de 2006, o Conselho de Direitos Humanos, diretamente cobrado pela Cúpula Mundial de 2005 e pela 5ª Sessão do UNPFII, aprovou o texto da Declaração, mas decidiu prorrogar seu envio à assembleia geral a fim de adequar a redação. A reformulação alterou três pontos do texto: delimitou o contorno do termo “autodeterminação”, atrelando-o à estrutura do Estado; reconheceu a hipótese de atividades militares em terras indígenas em casos de interesse público; e reconheceu a situação peculiar de cada povo em razão da localização e das tradições históricas e culturais.

No dia 13 de setembro de 2007, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas foi adotada pela assembleia geral da ONU, com 143 votos a favor, 11 abstenções e 4 votos contrários (Austrália, Canadá, Estados Unidos e Nova Zelândia). Sobre os países contrários ao texto aprovado, afirma-se que:

4. Fernando Mathias e Erika Yamada, “Declaração da ONU sobre Direitos dos Povos Indígenas”, *Povos Indígenas no Brasil*, abr. 2010, disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos/internacional/declaracao-da-onu-sobre-direitos-dos-povos-indigenas>, acesso em: 10 jan. 2018.

Em 2009, mediante forte pressão do movimento indígena, o governo australiano manifestou sua aprovação da Declaração. Em 2010 o governo da Nova Zelândia também reviu sua posição e passou a aceitar a Declaração, reconhecendo os direitos e princípios ali estabelecidos. Os Estados Unidos também estão revendo seu posicionamento contrário à Declaração, conforme anunciado pela embaixadora Susan E. Rice, na 9ª Sessão do Fórum Permanente para Assuntos Indígenas, realizada em 2010⁵.

O Brasil sempre manteve representações diplomáticas nas duas esferas dos direitos humanos em questão, sejam os da criança, sejam os dos povos indígenas. A constante presença brasileira na comissão responsável pela redação da Convenção sobre os Direitos da Criança manteve os juristas, intelectuais e líderes de movimentos sociais brasileiros muito bem informados. Esse contexto permitiu a publicação da lei n. 8 069, de 13 de julho de 1990, mais conhecida como Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em conformidade com as diretrizes da Convenção sobre os Direitos da Criança aprovada meses antes.

Da mesma forma, com relação aos povos indígenas, o Brasil foi um dos primeiros países a incluir, em sua Carta Magna (1988), dois artigos (231 e 232) que garantiam os direitos dos povos indígenas, de acordo com o pensamento contemporâneo sobre as relações entre indígenas e Estado, quando a versão final da Declaração nas Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas ainda não estava oficialmente aprovada.

Ainda na Constituição de 1988, por meio do artigo 210, §2º, ficam assegurados às comunidades indígenas, além da língua portuguesa, a utilização das línguas maternas e os processos próprios de aprendizagem. No artigo 215, §1º, sentenciam-se que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”, incluindo os indígenas e os afrodescendentes na sociedade brasileira. No entanto, é inevitável questionar como essas mudanças de posição a respeito dos direitos das

5. *Idem, ibidem.*

crianças e dos povos indígenas foi possível no Brasil, um país de tradição colonial e escravocrata.

Com o término da ditadura militar (1964-1985) foi possível trazer à tona paradigmas que norteariam a construção de uma república democrática de fato. Em 1986, ocorreram eleições gerais para governadores, deputados estaduais, deputados federais e senadores. O grupo composto destes dois últimos representantes do povo tornou-se responsável pela redação da nova Constituição. Movimentos populares, grupos de especialistas e a mobilização de comunidades eclesiais de base ganharam corpo e tornaram-se forças políticas importantes, que influenciariam decisivamente o conteúdo da nova lei.

A proposta de reorganização social nela contida se sustenta no parágrafo único de seu primeiro artigo 1º: “Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição”. Essa abertura possibilitou a regulamentação dos conselhos de política (ou conselhos setoriais), com poder deliberativo, que se espalharam por todas as unidades da federação e municípios brasileiros. A sociedade civil foi valorizada.

As culturas afro-brasileira, indígena e outras que compuseram o processo civilizatório nacional deveriam ser protegidas pelo Estado. Diante da nova regra geral, foi essencial a criação de legislações condizentes, que produzissem uma nova forma de o Estado, a sociedade e a família lidarem com crianças, adolescentes e povos indígenas.

Em 1990, promulga-se o ECA, exigindo uma nova ordem social em que a criança é tida como sujeito de direitos (doutrina da proteção integral), enquanto, anteriormente, a lei (Código de Menores; 1979) era aplicada apenas às crianças que “incomodavam” ou às que estavam “fora do padrão oficial” (doutrina da situação irregular) sob a óptica da elite econômica brasileira. Em seu artigo 4º, são explicitados os direitos de toda criança e adolescente no Brasil:

É dever da família, comunidade, sociedade em geral e poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à

alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária.

O ECA estabelece diretrizes para a política de atendimento, inclusive para os casos de adolescentes em conflito com a lei, e exige que a criança e o adolescente se tornem prioridade absoluta na agenda dos governos. Determina a descentralização das ações ao criar um conselho setorial específico, paritário e deliberativo para controlar e formular a política de atendimento à criança e ao adolescente nos três níveis de governo (federal, estadual e municipal), e os conselhos tutelares⁶ em todos os municípios, delegando à sociedade civil o direito e o dever de participar do zelo, do controle e da proteção dos direitos garantidos por lei.

Desde a data da aprovação do ECA até os dias de hoje, o Estado brasileiro se reorganizou para enfrentar o desafio de defender, controlar e promover os direitos da criança e do adolescente. A estrutura dos conselhos mobiliza mais de 30 mil pessoas em todo o território nacional, voltadas exclusivamente ao controle, à promoção e à defesa dos direitos da criança e do adolescente.

O sistema de justiça (juiz, promotor, defensor público e equipe técnica) foi ampliado e organizado em varas especializadas no direito da infância e da juventude. De acordo com o relatório *O Sistema de Justiça da Infância e da Juventude nos 18 anos do Estatuto da Criança e do Adolescente: Desafios na Especialização para a Garantia de Direitos de Crianças e Adolescentes* (2008), elaborado pela então Associação Brasileira de Magistrados, Promotores de Justiça e Defensores Públicos da Infância e da Juventude (ABMP), há 92 comarcas brasileiras com varas especializadas, com a presença de 128 juízes.

O relatório apresenta a alta demanda por técnicos especializados nas equipes dessas varas, o que interfere diretamente na qualidade da defesa dos direitos da criança. Nele, consta que há 373 psicólogos e 790 assistentes sociais distribuídos pelo país; apresenta também a crítica a respeito

6. O Conselho Tutelar é um órgão autônomo, presente em todos os municípios, composto de cinco pessoas escolhidas entre candidatos da própria sociedade civil, com a missão de zelar pelos direitos da criança e do adolescente.

da ausência de outros profissionais, que enriqueceriam o trabalho interdisciplinar de apoio ao juiz. Para esse trabalho, é importante salientar que os antropólogos foram citados entre os “outros profissionais” que estão fazendo falta nas equipes técnicas do Poder Judiciário.

O ECA considera a situação indígena em seu artigo 28, §6º, quando obriga a adoção de critérios diferenciados para o acolhimento institucional de crianças e adolescentes indígenas. No caso de adolescente em conflito com a lei, o artigo 186, §4º, prevê a juntada de relatório de equipe interprofissional ao processo, o que gera exigências específicas no caso de adolescente indígena⁷.

No que se refere aos direitos dos povos indígenas, as negociações para que se chegue a um consenso estão repletas de interesses econômicos, sobretudo por parte dos detentores da propriedade do solo para o agro-negócio:

[...] as áreas rurais do Mato Grosso do Sul foram distribuídas especialmente para agricultores não indígenas, muitos deles envolvidos em agronegócios de grande escala. Resultado de uma política governamental agressiva de concessão de terras para particulares no século passado, antes da Constituição de 1988 e, portanto, antes do reconhecimento dos direitos indígenas [...]⁸

Há ainda preocupações ligadas à soberania nacional:

Em 2006, o texto da Declaração passou por ajustes no Conselho de Direitos Humanos da ONU para contemplar a preocupação dos Estados em esclarecer os limites do termo “autodeterminação”; as atividades militares em terras in-

7. Há casos em que a decisão judicial foi anulada diante da ausência de relatório antropológico no processo de adolescente indígena. Cf. decisão sobre *habeas corpus* proferida pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ), com o ministro relator José Arnaldo da Fonseca, 5a T. HC n. 40884/PR, 7 abr. 2005.
8. James Anaya, “Report on the Situation of Human Rights of Indigenous Peoples in Brazil”, em *Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous People*, Genebra, United Nations Human Rights Council, 26 ago. 2009 (tradução nossa).

dígenas; e os diferentes contextos para aplicação da Declaração nos distintos países do mundo⁹.

A questão da infância tem maior ligação com o crescimento das cidades. As crianças e adolescentes mais pobres, sistematicamente ameaçados pela elite burguesa e suas polícias, tornaram-se um caso palpável para a sociedade brasileira e mundial, enquanto a matéria sobre os direitos dos povos indígenas, no Brasil, sempre foi tratada com distância, como coisa da floresta. Os indígenas, para os brasileiros, são seres exóticos. Com seus penachos, tangas e linguagem assoviada, sempre foram retratados como seres da floresta, não civilizados e primitivos. Eram conhecidos como silvícolas¹⁰. Em latim, a palavra *silva* quer dizer “selva”, “floresta”, “mata”. Então, assim como a onça, o peixe-boi e as araras, os indígenas eram, e deveriam permanecer sendo, do ponto de vista da elite política brasileira, seres da floresta. Durante a ditadura militar, foi aprovada a lei n. 6001, de 19 de dezembro de 1973, conhecida como Estatuto do Índio. Nela, imperava a lógica da proteção especial do Estado a uma população diferenciada.

No caso dos povos indígenas e no tema da infância e juventude, legislava-se sob o mesmo paradigma: o Estado como promotor maior e único do bem-estar social. Os militares consideravam e propagandeavam suas decisões como inovadoras, pois tornavam o Estado o responsável pela proteção das tradições e diferenças regionais, respeitando as fragilidades do outro-diferente-frágil. Tanto o Estatuto do Índio (1973) como o Código de Menores (1979) operavam na lógica a situação irregular de uma parcela da população nacional. Diferenciavam-se parcelas da população para

9. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), Centro de Informação das Nações Unidas para o Brasil (Unic-Rio) e Instituto Socioambiental (ISA), Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas: Perguntas e Respostas, Brasília/Rio de Janeiro/São Paulo, set. 2008, disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/Q&A_Declaracao.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

10. O Estatuto do Índio (1973), em seu artigo 3º, inciso I, afirma: “Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”. Cf. Brasil, Casa Civil, lei n. 6001, de 19 de dezembro de 1973, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm, acesso em: 10 jan. 2018 (grifo nosso).

protegê-las, mas, na realidade, desejava-se incluí-las à força ao processo civilizatório urbanizado, submetendo-as às necessidades do desenvolvimento industrial do país.

Como vimos, o esforço empreendido pela sociedade civil brasileira para introduzir artigos inovadores na Constituição cidadã alterou o rumo da história dos direitos humanos no Brasil. No caso dos povos indígenas, a nova Carta Magna supera a visão integracionista do Estado, passando a admitir o multiculturalismo como tendência majoritária de organização social. No entanto, as conquistas na área indígena foram mais lentas. Até 2002, com a aprovação do novo Código Civil – lei n. 10 406, de 10 de janeiro de 2002 –, com ideias progressistas da Constituição de 1988, os indígenas eram privados de diversos direitos civis, tratados como “menores de idade”, “relativamente incapazes”, tutelados pela Fundação Nacional do Índio (Funai)¹¹.

Apenas em 2002, o Brasil depositou o instrumento de ratificação da Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, na Organização Internacional do Trabalho (OIT). Por meio do decreto n. 5 051, de 19 de abril de 2004, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva promulgou a convenção, criando uma legislação nacional condizente à normativa preconizada na Constituição de 1988. Os povos indígenas brasileiros passaram, então, a gozar dos direitos nacionais e internacionais, contando com a Corte IDH para julgar os casos em que seus direitos fossem ameaçados ou violados.

Uma das maiores inovações no campo dos direitos dos povos indígenas é o direito à consulta prévia, livre e informada. Entende-se, hoje, que a decisão de um povo indígena sobre a implantação de determinada política pública ou obra de infraestrutura é definitiva. O conceito de autodeterminação de um povo indígena foi seguido à risca pela Corte IDH, em 2007, no caso do povo Saramaka, estabelecendo limites precisos entre o Estado do Suriname e os Saramaka, punindo o Estado do Suriname pelos danos

11. A Funai foi criada pela lei n. 5 371, de 5 de dezembro de 1967. Possui 37 coordenações regionais, 11 coordenações de frentes de proteção ambiental, 240 coordenações técnicas locais e o Museu do Índio, sediado na cidade do Rio de Janeiro. Cf. Organograma da Funai, disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/coplam/2015/organograma.html>, acesso em: 10 jan. 2018.

materiais e imateriais causados, e delegando ao povo indígena as futuras decisões sobre seu território.

No Brasil, apesar de haver controvérsias sobre o tema e ainda ocorrer conflitos locais, em março de 2009, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu manter demarcada a terra indígena denominada Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, como território contíguo pertencente aos povos indígenas originais (ingarikó, macuxi, patamona, taurepang e wapichana), mesmo depois de a demarcação, via decreto de 15 de abril de 2005 da Presidência da República, ter sido rechaçada por agricultores de arroz da região.

Em 2006, criou-se a Comissão Nacional de Política Indigenista. Depois de nove anos de trabalho, foi dissolvida, quando, por meio do decreto n. 8 593, de 17 dezembro de 2015, foi criado o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI). A instalação se deu em abril de 2016 como órgão colegiado e de caráter consultivo, responsável pela elaboração, acompanhamento e execução de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Seguindo os princípios democráticos da Constituição de 1988, o CNPI é composto de 45 membros: 15 representantes do Poder Executivo federal, todos com direito a voto; 28 representantes de povos e organizações indígenas, sendo 13 com direito a voto; e dois representantes de entidades indigenistas, com direito a voto.

A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI) foi criada pelo decreto n. 7747, de 5 de junho de 2012. A partir de então, utilizando-se de métodos participativos¹², os povos indígenas brasileiros e as organizações da sociedade civil (oscs) indígenas – ou oscs não indígenas, mas que se ocupam da defesa dos direitos dos povos indígenas – têm se dedicado a elaborar e monitorar Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PGTAs).

Para finalizar o panorama atual dos avanços brasileiros relacionados à proteção dos direitos da criança e do adolescente e dos povos indígenas,

12. São utilizados os seguintes: *etnomapeamento*, que é um mapeamento participativo das áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, com base nos conhecimentos e saberes indígenas; e *etnozoneamento*, que é um instrumento de planejamento participativo que visa à categorização de áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, desenvolvido com base no etnomapeamento.

podem ser destacados três eventos. De 14 a 17 de dezembro de 2015 ocorreu, em Brasília, a 1 Conferência Nacional de Política Indigenista, com a presença de mais de 2 mil pessoas envolvidas diretamente com o tema. De 7 a 9 de dezembro do mesmo ano, na mesma cidade, ocorreu a Conferência Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente, com a presença de mais de 1 500 pessoas, das quais 1 019 eram crianças, adolescentes e adultos legitimamente escolhidos em etapas preparatórias municipais e estaduais. E, de 29 a 31 de agosto de 2017, ocorreu na Escola Nacional de Administração Pública (Enap), em Brasília, o Seminário sobre Atendimento a Crianças e Jovens Indígenas: Construindo Fluxos e Abordagens, promovido pela Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Criança e do Adolescente (SNPDCA) do Ministério dos Direitos Humanos (MDH), evento que reuniu diferentes atores sociais, incluindo lideranças indígenas, em busca de soluções para resolver o atendimento direto às crianças indígenas pelos serviços públicos brasileiros.

Ainda do ponto de vista jurídico, cabe reverenciar o esforço que Ed Sêda e Edson Sêda realizaram, em 2005, ao publicar o ECA¹³ comentado sob o olhar antropológico e da legislação pertinente aos indígenas brasileiros. Vale salientar, ainda, demonstrações jurídicas mais recentes de progresso na direção de articular os direitos da criança com os direitos dos povos indígenas. A lei n. 11 645, de 10 de março de 2008, alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – lei n. 9 394, de 20 de dezembro de 1996 –, incluindo no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática relacionada à história e cultura afro-brasileira e indígena. O decreto n. 6 861, de 27 de maio de 2009, procurou articular os dois vetores dos direitos humanos, formulando bases para a educação escolar indígena, definindo a organização de territórios etnoeducacionais. Na lei n. 12 010, de 3 de agosto de 2009, que reviu critérios relacionados ao acolhimento institucional e à adoção de crianças brasileiras, o legislador se preocupou em alertar que o acolhimento de crianças indígenas deve ser realizado por membros de sua etnia, respeitando sua identidade social e

13. Ed Sêda e Edson Sêda, *A Criança, o Índio, a Cidadania: Estatuto da Criança e do Adolescente Comentado para os Cidadãos das Comunidades Urbanas, Rurais e Indígenas*, Rio de Janeiro, Adês, 2005.

cultural. O Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda), órgão deliberador da política nacional de atendimento à criança e ao adolescente, publicou a resolução n. 181, de 10 de novembro de 2016, que dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de crianças e adolescentes pertencentes a povos e comunidades tradicionais no Brasil. Em uma democracia recente e que sofre ameaças¹⁴, o sistema de proteção dos direitos humanos exige frequente monitoramento e mobilização nacional (com apoio internacional), a fim de que seu desenvolvimento não seja solapado por interesses econômicos imperativos do capitalismo global.

Futuros trabalhos interdisciplinares ou com ênfase antropológica certamente dirão como mesclar os direitos da criança e do adolescente aos direitos dos povos indígenas, discutindo como a criança indígena seria protegida em seus maiores interesses, unindo tanto os direitos relativos ao desenvolvimento integral, considerando a condição peculiar da faixa etária, como aqueles ligados à proteção das tradições e culturas. Acreditamos ser necessário o apoio técnico e financeiro do governo federal para que as soluções sejam encontradas por quem sofre diretamente os problemas. Sabemos que as políticas de âmbito nacional fornecem diretrizes para o atendimento, mas não apresentam soluções, pois não há como se conhecer, a distância, a complexa rede de variáveis que criam os entraves no atendimento direto. Cabe a cada unidade federativa, a cada município, a cada povo indígena, nos mais diferentes territórios do país, pensar em como comunicar ao Estado suas necessidades, para que sejam garantidos os direitos às suas próprias crianças. Fica o desafio.

14. De acordo com a professora Maria Lucia Frizon Rizzotto: “O golpe parlamentar e judiciário ocorrido no dia 31 de agosto de 2016, que afastou em definitivo a presidenta Dilma Rousseff da Presidência da República, marca de forma indelével a sociedade brasileira, ameaça a democracia e deixa uma sombra espessa de incertezas sobre as classes que vivem do trabalho e que reivindicaram, nesses anos, a garantia de direitos sociais fundamentais”. Cf. Maria Lucia Frizon Rizzotto, “O Cenário Depois do Golpe”, *Saúde Debate*, vol. 40, n. 110, p. 5, jul.-set. 2016, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sdeb/v40n110/0103-1104-sdeb-40-110-0005.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

O indígena no contexto urbano: o caso da cidade de São Paulo

KELLY KOMATSU AGOPYAN¹

Introdução

Acho que a gente não tem mais como fugir, nós não temos mata, não temos terra o suficiente e as cidades também cresceram muito em volta da aldeia e a gente não pode mais fugir. Então o que tem agora, a gente tá inserido na cidade, mas isso não quer dizer que nós não temos a nossa cultura própria e que muitos dos parentes (não só o meu povo em si) estão na cidade, mas eles estão em busca de um conhecimento dentro da cidade, estudando... Mas isso não quer dizer que eles não são mais índios: São sim! É isso que a população não indígena tem que reconhecer e respear.

IVANDRO MARTINS²

Abordar a questão de que populações indígenas se relacionam ou vivem em contextos urbanos parece impensável ou ilógico segundo o senso comum dominante, e por vezes colonialista, de que índio “só é índio de verdade” se estiver vivendo em sua aldeia. Ao mesmo tempo, não se está defendendo aqui, de forma alguma, que se deve “estimular” a relação do indígena

1. Mestranda do programa de pós-graduação do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo (IRI-USP). Graduada em relações internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), realizou intercâmbio acadêmico na Sciences Po (Institut d'Études Politiques de Paris). Foi assessora para assuntos internacionais da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania da Prefeitura de São Paulo (2014-2016). Estuda a questão urbana com ênfase em direitos humanos.
2. *A Cidade como Local de Afirmação dos Direitos Indígenas*, São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo e Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, 2013, p. 91, disponível em: <http://www.cpisp.org.br/pdf/IndiosnaCidade.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018. A publicação mostra a realidade de indígenas que vivem no município de São Paulo, entre eles, o povo guarani, etnia de Ivandro Martins, líder da aldeia Tekoa Pyau.

com a cidade; contudo, é inegável que a conjuntura de aprofundamento da urbanização – desde 2008 mais da metade da população mundial vive em centros urbanos³ – também teve e continua tendo impactos diretos na vida de grande parte da população indígena, estabelecendo relações muito complexas e heterogêneas entre os diferentes povos indígenas e os diversos contextos urbanos com os quais eles se relacionam.

As projeções de 2014 da Divisão de População do Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais das Nações Unidas (Desa) indicam que, em 2050, 66,4% da população mundial será urbana, e esse número é ainda mais expressivo no Brasil, podendo alcançar 91%. Assim, parece que a urbanização já é um processo progressivo e irreversível que ainda trará mudanças estruturais na vida de uma parte considerável da população mundial. Henri Lefebvre faria referência a uma “urbanização planetária” e completa da sociedade, na qual práticas urbanas alcançariam todos os aspectos da vida cotidiana⁴.

Segundo relatório do Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (ONU-Habitat)⁵, há ainda poucos dados sobre o número preciso de indígenas vivendo em contextos urbanos no mundo. O documento cita informações do Comitê sobre Eliminação da Discriminação Racial (Cerd), que indica que aproximadamente 40% da população indígena mundial vive em ambientes urbanos. Em relação à América Latina mais especificamente, com base em dados censitários de 2000, estima-se que há 30 milhões de indígenas na região, e entre eles, 12 milhões residindo em áreas urbanas⁶.

3. United Nations Department of Economic and Social Affairs (Desa), Population Division, World Urbanization Prospects 2014, Nova York, 2014, disponível em: <https://esa.un.org/unpd/wup/cd-rom>, acesso em: 10 jan. 2018.
4. Henri Lefebvre *apud* Jonathan Darling, “Defying the Demand to ‘Go Home’: From Human Rights Cities to the Urbanisation of Human Rights”, em Barbara Oomen; Martha F. Davis e Michele Grigolo (orgs.), *Global Urban Justice: The Rise of Human Rights Cities*, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 2016, p. 138.
5. ONU, *Urban Indigenous Peoples and Migration: A Review of Policies, Programmes and Practices*, Nairóbi, ONU-Habitat, 2010 (United Nations Housing Rights Programme, 8), disponível em: <https://unhabitat.org/books/urban-indigenous-peoples-and-migration-a-review-of-policies-programmes-and-practices>, acesso em: 10 jan. 2018.
6. *Idem*, p. 11.

Não é possível fazer generalizações sobre como se dá essa relação indígena-cidade – sendo necessária uma análise empírica caso a caso –, contudo, é inegável que essa interação entre os indígenas e os centros urbanos já constitui um fato na realidade atual, sendo então imprescindível investigar detalhadamente como ela ocorre e qual seria o papel do governo local – no caso do Brasil, representado pelas prefeituras dos municípios – diante dessa conjuntura.

A questão indígena e a agenda urbana internacional

É importante destacar que o tema vem ganhando espaço também nas agendas de organizações internacionais, notadamente a ONU-Habitat, que já publicou alguns relatórios sobre a temática⁷. Ainda sobre a ONU-Habitat, destaca-se a III Conferência das Nações Unidas sobre Habitação e Desenvolvimento Urbano Sustentável (Habitat III), realizada em Quito, em outubro de 2016, que reuniu 30 mil pessoas de todo o mundo e foi palco da assinatura da Nova Agenda Urbana (NAU)⁸, documento que estabelece as diretrizes para o desenvolvimento urbano sustentável para os próximos vinte anos. Apesar de o documento não ser vinculante aos países, ele pode ser considerado um marco normativo na pauta de desenvolvimento urbano em nível internacional.

A NAU faz referência aos povos indígenas em relação a diferentes temáticas: enfrentamento de múltiplas formas de discriminação, promoção de acesso à infraestrutura urbana, abertura de diálogo entre o governo local e populações vulneráveis para consolidação da participação social,

7. ONU, *Housing Indigenous People in Cities: Urban Policy Guides for Indigenous Peoples*, Nairóbi, ONU-Habitat, 2008, disponível em: <https://unhabitat.org/books/housing-indigenous-peoples-in-cities-urban-policy-guides-for-indigenous-peoples>, acesso em: 10 jan. 2018; ONU, *Securing Land Rights for Indigenous Peoples in Cities: Policy Guide to Secure Land Rights for Indigenous Peoples in Cities*, Nairóbi, ONU-Habitat, 2011, disponível em: <https://unhabitat.org/books/securing-land-rights-for-indigenous-peoples-in-cities>, acesso em: 10 jan. 2018; ONU, *op. cit.*, 2010.
8. ONU, *Nova Agenda Urbana*, [S.l.], ONU-Habitat, 2016, disponível em: <http://habitat3.org/wp-content/uploads/NUA-Portuguese-Angola.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

garantia de trabalho e emprego dignos, valorização do patrimônio cultural etc. Vale destacar que os indígenas foram uma das populações vulneráveis mais amplamente citadas no documento (também citaram-se mulheres, migrantes e pessoas com deficiência).

Além disso, cabe também frisar que o primeiro artigo da NAU indica especificamente que povos indígenas, com chefes de Estado, governos locais e sociedade civil, se reuniram para adotar essa agenda, reconhecendo essa população como um dos *stakeholders* estratégicos – seria preciso investigar mais detalhadamente como se deu de fato a participação de representantes de povos indígenas (e quais povos indígenas foram envolvidos) no processo de construção dessa agenda, que durou mais de dois anos.

Vale também a menção de outros documentos pactuados no sistema ONU, mesmo que não sejam específicos sobre indígenas e o contexto urbano. A Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (1989), por exemplo, faz referência aos direitos dos povos indígenas de forma ampla, independentemente do contexto físico em que estejam, seja na cidade, seja no campo e/ou em terras indígenas (TIs) demarcadas. O documento tem como foco a garantia dos direitos sociais, culturais e econômicos dos povos indígenas, dando ênfase às condições de empregabilidade dessa população – apesar de haver referência ao trabalho na agricultura ou na indústria rural, as condições de empregabilidade podem ser estendidas ao emprego também nas áreas urbanas, bem como os direitos à saúde, educação e seguridade social.

Como lembram Kárine Michelle Guirau e Carolina Rocha Silva⁹, a convenção baseia-se na perspectiva da “consciência de si”, ou seja, na de que os dispositivos do instrumento são aplicados a todos que tiverem consciência de sua identidade indígena ou tribal. Assim, não passa por essa definição nenhum critério territorial.

9. Kárine Michelle Guirau e Carolina Rocha Silva, “Povos Indígenas no Espaço Urbano e Políticas Públicas”, em Encontro Internacional Participação Democracia e Políticas Públicas, Araraquara, 23-25 abr. 2013, p. 17, disponível em: <http://www.fclar.unesp.br/Home/Pesquisa/GruposdePesquisa/participacaodemocraciaiepoliticaspUBLICAS/encontrosinternacionais/pdf-st08-trab-aceito-0200-7.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

A convenção é inegavelmente um marco regulatório internacional referencial, que estabelece diretrizes a serem seguidas por seus Estados-parte. Guirau e Silva ainda chamam a atenção sobre a importância de convenções internacionais como a Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais: “As convenções de direitos humanos que abordam os direitos indígenas em sentido *lato sensu* inovam ao trazer a dimensão do coletivo destes povos, das garantias consideradas em seu aspecto coletivo”¹⁰.

Relevante também salientar a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), aprovada pela assembleia geral, que, apesar de seu caráter não vinculante, pode ser igualmente considerada um referencial normativo importante. Essa declaração é mais abrangente que a Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais com relação à ênfase no direito à participação dos indígenas no processo de tomada de decisões sobre questões que lhes afetam diretamente. O documento ainda inclui o direito à reparação dos povos indígenas em relação à privação de bens culturais, intelectuais, religiosos e espirituais.

Críticas à parte sobre o funcionamento ainda muito centralizado no Estado e pouco participativo do sistema ONU, sem dúvida, ocorreram avanços, como na elaboração da NAU, apresentando mais participação da sociedade civil e governos locais, ainda que muito incipiente; e na própria elaboração desses documentos de referência internacional – mesmo que ainda sejam pouco ou nada cumpridos pelos Estados-parte. É inegável que o sistema ONU tem sua legitimidade e visibilidade internacional, o que significa que a abordagem de questões indígenas – também no contexto da cidade – indica que o tema é considerado na agenda internacional, mesmo que ainda possa ser muito mais debatido e abordado.

Por fim, cabe ressaltar que seria imprescindível a esse debate internacional a participação ativa dos próprios povos indígenas, pois, dessa forma, ter-se-ia um novo olhar sobre a própria questão urbana, provavelmente diferente daquele que os tomadores de decisões e negociadores internacionais – geralmente homens brancos ocidentais, muito apartados da realidade indígena – normalmente têm.

10. *Idem*, p. 16.

A realidade brasileira: abordagem crítica dos dados censitários

No Brasil, a presença indígena na cidade não é algo recente. Adir Casaro Nascimento e Carlos Magno Naglis Vieira¹¹ citam o autor Roberto Cardoso de Oliveira, que indicava que a presença de populações indígenas no espaço geográfico da cidade, seja lá vivendo, seja apenas circulando, já era registrada desde os anos 1920. Essa presença é intensificada a partir dos anos 1960, com a busca dos indígenas por trabalho e educação.

Diversos estudos apontam e abordam criticamente os dados fornecidos pelos censos de 1991, 2000 e 2010 elaborados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em relação à população indígena brasileira. Tanto Nascimento e Vieira como Guirau e Silva analisaram os dados de 1991, quando o censo indicava 294 148 mil indígenas no Brasil, com 24,1% deles vivendo em áreas urbanas, ou seja, 71 mil. Já o censo de 2000 indicava um aumento significativo do número da população indígena do país: 734,1 mil indígenas; destes, pouco mais de 52% vivendo em áreas urbanas, ou o equivalente a 383 mil pessoas.

Destaca-se aqui que esse dado deve ser analisado não apenas da perspectiva de efetivo aumento real da população indígena como também de uma mudança na autodeclaração das pessoas, que passaram a assumir mais suas identidades indígenas no censo de 2000¹². Já em 2010, último censo realizado até o momento, registrava-se 896,9 mil indígenas; destes, 324 mil estavam em contextos urbanos, ou seja, 36% da população indígena total¹³. Dessa população indígena urbana, apenas 8% residiam em TIS demarcadas. Guirau e Silva afirmam que o censo de 2010 procurou “superar lacunas

11. Roberto Cardoso de Oliveira, *Urbanização e Tribalismo: A Integração dos Índios Terena numa Sociedade de Classe*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1968, apud Adir Casaro Nascimento e Carlos Magno Naglis Vieira, “O Índio e o Espaço Urbano: Breves Considerações sobre o Contexto Indígena na Cidade”, *Revista Cordis*, n. 14, p. 122, 2015, disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cordis/article/view/26141/18771>, acesso em: 10 jan. 2018.

12. Adir Casaro Nascimento e Carlos Magno Naglis Vieira, *op. cit.*, 2015, p. 127.

13. Alguns estudos indicam que a população indígena urbana soma 315 mil. O IBGE incorpora a esse valor, contudo, um contingente populacional extra referente àqueles que não informaram sua etnia como indígena, mas que foram localizados nas TIS.

deixadas pelos censos passados”¹⁴, já que a autodeclaração continuou a ser o principal critério utilizado; contudo, foram somadas a ele outras questões, como pertencimento étnico, língua falada e localização geográfica.

Também é importante destacar a crítica realizada por Luis Roberto de Paula¹⁵ justamente sobre esses novos critérios e o método de análise utilizado pelo IBGE no censo de 2010, que estabeleceu a criação de quatro conjuntos populacionais indígenas, definidos por meio da aplicação de duas variáveis: “situação domiciliar” e “localização domiciliar” da população indígena. A primeira diz respeito à residência em áreas urbanas ou rurais, já a segunda diz respeito à residência dentro ou fora das TIS demarcadas. O autor destaca, primeiramente, que o critério de definição do que é urbano ou rural é político-administrativo, ou seja, estabelecido pelos Poderes Executivos municipais; assim, para ele, muito do que tem sido considerado urbano na verdade não o é. Além disso, os novos critérios abordados pelo IBGE seriam já munidos de subjetivação e de uma lente tendenciosa do recenseador. Ele explica que os recenseados que não informaram como se identificavam diante da pergunta “Qual é sua cor ou raça?” eram “estimulados” pelos recenseadores a responder a outras perguntas caso residissem em TIS:

[...] por residirem em terras indígenas, os recenseadores apresentaram uma segunda “pergunta de controle”, aparentemente estimulando o entrevistado a refletir um pouco mais sobre sua condição indígena: “Você se considera indígena, de acordo com suas tradições, costumes, cultura, antepassados, entre outros aspectos?”. Sem nos aprofundarmos no assunto, há de se perguntar quais foram os motivos que levaram o IBGE a realizar essa espécie de “pesquisa estimulada” somente com as pessoas que residiam em terras indígenas e não com as de fora. Em tese, se essa pergunta-controle tivesse sido replicada com residentes fora das terras indígenas,

14. Kárine Michelle Guirau e Carolina Rocha Silva, *op. cit.*, 2013, p. 7.

15. Luis Roberto de Paula, “Afirmação de Direitos Indígenas em Contextos Ampliados de Interação Social: Referências Bibliográficas e Alguns Problemas de Investigação”, *Aracê: Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n. 5, pp. 295-322, fev. 2017, disponível em: <https://arace.emnuvens.com.br/arace/article/view/146>, acesso em: 10 jan. 2018.

é de se supor que o contingente populacional indígena revelado pelo Censo de 2010 teria sido maior¹⁶.

Além dos possíveis fatores indicados por Luis Roberto de Paula, que podem ajudar a explicar a redução da população indígena nas cidades em 2010 em relação ao censo anterior, Nascimento e Vieira sugerem que essa redução pode estar associada à perda de vínculos do indígena com sua comunidade de origem, o que o faz negar sua identidade indígena. Assim, percebe-se que ainda há um estigma muito grande que conecta a identidade de um indivíduo necessariamente a seu local de residência: se mora na cidade, é branco; se mora na aldeia, é índio. É claro que a terra tem um significado muito forte e até intrínseco ao próprio ser indígena. Segundo a ONU, “A relação dos povos indígenas com suas terras e territórios tradicionais, segundo dizem, é uma parte fundamental de sua identidade e espiritualidade e está profundamente enraizada em sua cultura e história”¹⁷. Esse é um dos motivos pelos quais a luta por demarcações deve ser fortalecida; contudo, também não se pode negar ou extinguir a identidade indígena quando o indivíduo vem para a cidade.

A visão, muitas vezes predominante, é de que a identidade do indivíduo estaria indissociavelmente conectada ao local em que habita. Sobre isso, Eduardo Soares Nunes complementa¹⁸:

Aqui talvez possamos equacionar nossa própria disciplina às ideias que circulam num âmbito mais amplo, o imaginário nacional, no qual há uma associação entre

16. *Idem*, p. 303.

17. “La relación de los pueblos indígenas con sus tierras y territorios tradicionales constituye, según se dice, una parte fundamental de su identidad y espiritualidad y está profundamente arraigada en su cultura y en su historia.” Cf. “Los Pueblos Indígenas en Sus Propias Voces: Los Pueblos Indígenas – Tierras, Territorios y Recursos Naturales”, em Fórum Permanente das Nações Unidas para Questões Indígenas, Nova York, 14-25 maio 2007 (tradução nossa), disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/6_session_factsheet1_es.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

18. Eduardo Soares Nunes, “Aldeias Urbanas ou Cidades Indígenas? Reflexões sobre Índios e Cidades”, *Espaço Ameríndio*, vol. 4, n. 1, pp. 9-30, jan.-jun. 2010, disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/EspaçoAmeríndio/article/download/8289/7642>, acesso em: 10 jan. 2018.

índios e floresta/natureza, por um lado, e *não índios e cidade/civilização*, por outro. Num tal contexto, a passagem (lógica) dos indígenas ao ambiente urbano tende a ser pensada como um processo de “desagregação cultural”, aculturação, tornar-se igual a outro e, em consequência, perder-se de seu próprio ser¹⁹.

Por fim, além dessas críticas já mencionadas, os autores ainda destacam o fato de o IBGE apresentar apenas dados numéricos generalizados da população indígena, e não o indicativo detalhado de todas as etnias. Dessa forma, é reforçada a equivocada homogeneização dessa população como se todos fossem “iguais”. Aqui, percebe-se uma forte herança colonialista, fato que também pode ser visto paralelamente com a generalização do conceito de “povos africanos” – como se todas as etnias africanas fossem iguais.

Direito dos povos indígenas à cidade

A aproximação dos povos indígenas aos centros urbanos é, muitas vezes, forçada e causada pelo crescimento desenfreado e mal planejado das cidades, o qual é, por sua vez, baseado em uma lógica de privatizações e desregulamentação do uso do solo urbano que invade *terras*, reduzindo significativamente sua área em relação à dimensão original e delimitando, segundo critérios externos, em qual espaço aquela comunidade indígena deve estar. A esse respeito, Dominique Tilkin Gallois acrescenta:

Análises como esta procuram descrever as concepções indígenas a partir de noções abertas de território e de limites, extremamente variáveis. Esses estudos também mostram que a ideia de um território fechado só surge com as restrições impostas pelo contato, pelos processos de regularização fundiária, contexto que inclusive favorece o surgimento de uma identidade étnica [...] Na transformação de um território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade²⁰.

19. *Idem*, p. 11 (grifos do autor).

20. Dominique Tilkin Gallois, “Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades?”, em Fany Ri-

O contato então altera as relações dos próprios indígenas com a terra. A compactação das áreas indígenas prejudica as formas de subsistência dessa população, o que é somado à piora sensível da disponibilidade de recursos naturais da região em razão da proximidade com a poluição e degradação do solo e da água, por exemplo. Isso já é um fato; por isso, a legítima reivindicação pelas demarcações de TIS ainda constitui a principal política indigenista. Ao mesmo tempo, a ida à cidade, que também se tornou um fato, pode ocorrer por motivações geradas pelo contato, que perpassam a busca por melhores condições de vida, sobretudo com relação à própria subsistência e a serviços de saúde e educação. Assim, muitas vezes o indígena se vê indiretamente forçado a se deslocar à cidade quando suas condições de vida não conseguem ser supridas em suas comunidades, sobretudo por causa dos limites impostos pelo contato da aldeia com a urbanização.

Nesses dois casos — o confinamento das aldeias em meio ao centro urbano e a ida à cidade —, que ocorrem concomitantemente, o indígena sofre violações de direitos humanos, seja pela discriminação sofrida quando em contato com os brancos, seja pela falta de acesso a serviços básicos e pela ausência de condições adequadas à sua subsistência. Andrezza Mieko Richter Lourenção, Kárine Guirau e Carolina Silva²¹ enfatizam que tanto a Constituição de 1988 como a Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais (citada anteriormente) não vinculam ou criam condições para que o exercício dos direitos da população indígena seja atrelado a um território específico ocupado; contudo, mesmo que “na teoria” os direitos indígenas devam se estender a essa população independentemente de onde residam, “na prática” grande parte dos autores estudados neste artigo levantam a questão de que, contrariamente, quase todas as políticas públicas locais destinadas à população indígena estão atreladas à situação de aldeamento.

cardo (org.), *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza: O Desafio das Sobreposições*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004, pp. 37-41.

21. Andrezza Mieko Richter Lourenção, Kárine Guirau e Carolina Silva, “A São Paulo dos Indígenas”, em *A Cidade como Local de Afirmação dos Direitos Indígenas*, 2013.

Recorda-se aqui que 92% da população indígena que reside no contexto urbano não se encontra nas TIS demarcadas, o que faz essa considerável parcela indígena ficar desamparada das políticas públicas. Claramente, não se quer afirmar que, mesmo para as TIS localizadas nos centros urbanos, as políticas públicas existentes para essa população sejam de fato bem realizadas e eficientes – isso será abordado para o caso de São Paulo na próxima seção –, mas é evidente que a conexão da política pública com o aldeamento provoca uma lacuna de incidência do poder público para a garantia de direitos de grande parte da população indígena.

Para se referir a isso, Luis Roberto de Paula utiliza a expressão “afirmação de direitos indígenas em contextos ampliados”, que

[...] traz como demanda a extensão das políticas públicas diferenciadas e específicas já consolidadas no marco regulatório (e parcialmente implementada para os grupos que residem dentro de TIS) para a totalidade dos povos. Esse fenômeno reivindicativo multifacetado tem como resultado o tensionamento dos fundamentos normativos constituintes do marco regulatório indigenista nas mais diversas dimensões²².

Lourenção, Guirau e Silva ainda chamam a atenção para o fato de o Estatuto da Cidade²³, instrumento regulador da política urbana que ajudaria a melhorar a qualidade de vida da população da cidade, não se aplicar às TIS, já que são áreas de subordinação ao ordenamento federal, e não do município. Assim, há também um descompasso entre as legislações, em detrimento da maior garantia de direitos à população indígena. De todas as formas, dentro ou fora das TIS, essa população mantém-se vulnerável.

Tendo em vista toda essa conjuntura, o exercício do direito à cidade aos povos indígenas, trazido por Lourenção, Guirau e Silva seria de “garantir o acesso a todas as políticas públicas sociais e urbanas previstas na

22. Luis Roberto de Paula, *op. cit.*, p. 313, fev. 2017.

23. Brasil, Casa Civil, lei n. 10257, de 10 de julho de 2001, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LEIS_2001/L10257.htm, acesso em: 10 jan. 2018.

Constituição Federal de forma apropriada a seus modos de viver”²⁴. Ou seja, o exercício do direito à cidade estaria diretamente relacionado ao exercício de direitos dos povos indígenas, e a cidade poderia ser um local de afirmação de direitos dessa população.

Ainda sobre o direito à cidade, mostra-se relevante remontar à origem do conceito cunhado por Henri Lefebvre em 1967²⁵. Lefebvre escrevia no contexto de uma Paris que, segundo ele, passava por profundas transformações em sua vida urbana, com a expulsão do proletariado do centro da cidade, o alargamento das ruas que eram substituídas por avenidas “sem vida” e o aburguesamento dos bairros. Assim, Lefebvre defende que o direito à cidade não seja apenas uma reivindicação, mas uma exigência, o “direito à vida urbana, transformada, renovada”²⁶. Anos mais tarde, David Harvey²⁷ definiu o direito à cidade como o direito de poder reconfigurar os processos de urbanização, de como a cidade é feita e refeita: é o “exercício de um poder coletivo sobre o processo de urbanização”²⁸.

Seria possível, então, pensar em um direito à cidade aos indígenas a partir do momento em que eles passam também a fazer parte dela, onde devem ter seus direitos garantidos, inclusive o de redefinir o processo de urbanização que lhes atinge diretamente, podendo dessa forma assegurar que suas demandas específicas de uma vida na cidade sejam contempladas. Reivindicar o direito à cidade é garantir que seus rumos sejam definidos por seus cidadãos, todos os cidadãos, e não apenas por aqueles que detêm o poder econômico e político.

Há também outro ponto elencado por alguns autores, que se mostra de grande relevância para que se possa pensar no direito à cidade da população indígena. É a heterogeneidade dessa relação dos povos indígenas com a cidade. Como já mencionado, esses povos não são todos iguais (ao

24. Andrezza Mieko Richter Lourenção, Kárine Guirau e Carolina Silva, *op. cit.*, 2013, p. 91.

25. Henri Lefebvre, *O Direito à Cidade*, trad. Rubens Eduardo Frias, 5. ed., 3. reimpr., São Paulo, Centauro, 2011.

26. *Idem*, p. 118.

27. David Harvey, *Cidades Rebeldes: Do Direito à Cidade À Revolução Urbana*, trad. Jeferson Camargo, São Paulo, Martins Fontes, Selo Martins, 2014 (Dialética).

28. *Idem*, p. 28.

contrário do que o censo de 2010 tenta reforçar ao ignorar a definição das etnias). Da mesma forma, o contato de diferentes etnias com a cidade não se dá da mesma forma e deve ser tratado em todas as suas particularidades. Nunes aborda esse ponto de forma precisa:

O que essa diversidade nos mostra é que não há uma situação a que se possa referir como essa “situação de urbanidade” dos índios. As especificidades de cada caso implicam modos (e intensidades) de relação específicos com a cidade. Assim, ao pensar um caso de inserção indígena na cidade – e isso deve ser feito empiricamente –, há de se levar em conta sua sociocosmologia, e dentro desta “estrutura” geral, sua noção específica de territorialidade²⁹.

Luis Roberto de Paula ainda complementa essa ideia da especificidade ao afirmar que é necessário avaliar bem cada contexto de interação, cada tipo de vulnerabilidade, as possibilidades de reivindicação por demanda dos grupos indígenas e a capacidade de resposta dos governos locais para isso. Segundo ele, “as interações em um contexto de pequenos municípios, predominantemente rurais, por exemplo, encontram restrições, pressões e possibilidades diferentes daquelas que se dão dentro ou nas bordas de uma metrópole”³⁰.

Políticas públicas para a população indígena no município de São Paulo

Apesar de concordar com os autores estudados e aqui mencionados, este artigo não consegue realizar o necessário trabalho detalhado de análise empírica sobre os diferentes grupos indígenas que residem no município de São Paulo. Felizmente, parte desse trabalho já foi bem realizado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo e pelo Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos durante mais de dois anos, resultando em uma publicação, mencionada anteriormente (*A Cidade como Local de Afirmação dos Direitos*

29. Eduardo Soares Nunes, *op. cit.*, p. 19, jan.-jun. 2010.

30. Luis Roberto de Paula, *op. cit.*, p. 318, fev. 2017.

Indígenas), que procura realizar um diagnóstico sobre as etnias guarani e pankararu que vivem na cidade de São Paulo em condições diferentes, a primeira em uma terra demarcada pelo governo e a segunda fora das TIS, nas regiões sul (Real Parque) e leste (Sapopemba) da cidade.

Esta seção é dedicada mais especificamente às respostas que a Prefeitura de São Paulo tem dado à questão dos povos indígenas no município, sobretudo, mas não apenas, durante a gestão mais recente, que foi a do prefeito Fernando Haddad (2013-2016). A escolha de São Paulo, especificamente, mostrou-se relevante, tendo em vista que é o município com maior concentração de população indígena do país vivendo em área urbana: 11 918 pessoas, segundo o censo de 2010. Há na cidade três TIS demarcadas, onde vive a etnia guarani: duas na zona sul (Porã e Krukutu) e uma na zona oeste (Jaraguá³¹). Ao todo, há 1 386 índios guaranis vivendo em TIS no município. Segundo Lourenção, Guirau e Silva, a percepção da população indígena na cidade de São Paulo se dá por dois aspectos:

1) a presença indígena em meio urbano é concreta, numerosa e registrada pelos dados oficiais há pelo menos trinta anos; 2) os povos que habitam a cidade constituem duas perspectivas quantitativas: na primeira, estão os Guarani, estimados em 1,4 mil; na segunda, está uma população de aproximadamente 11 mil indígenas autodeclarados³².

31. Segundo reportagens, indígenas da etnia guarani que vivem na região da Terra Indígena Jaraguá ainda reivindicam a regularização da demarcação das terras. Apesar de a demarcação ser de 1987 – que reconhecia apenas 1,7 hectare de terra –, a menor terra indígena do país só foi reconhecida oficialmente em 2015 pelo Ministério da Justiça, que publicou uma portaria declaratória. Contudo, em agosto de 2017, o Ministério da Justiça anulou a criação da reserva Jaraguá. Cf. “Terra Indígena Jaraguá, em São Paulo (SP), é Declarada pelo Ministério da Justiça”, Instituto Socioambiental, 1º jun. 2015, disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/terra-indigena-jaragua-em-sao-paulo-sp-e-declarada-pelo-ministerio-da-justica>, acesso em: 10 jan. 2018; Felipe Betim, “São Paulo Encurrala os Índios Guarani que Ainda Resistem na Cidade”, *El País*, 3 set. 2017, disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/01/politica/1504276246_722967.html, acesso em: 10 jan. 2018.

32. Andrezza Mieklo Richter Lourenção, Kárine Guirau e Carolina Silva, *op. cit.*, 2013, p. 86.

O que se destaca aqui, conforme já abordado anteriormente, é que esses “outros” 11 mil indígenas não são definidos numericamente nem especificamente conforme sua etnia. Segundo o censo de 2010, o estado de São Paulo tem a presença das seguintes etnias guarani mbya, guarani nhandeva, guarani, maxacali, tupinambá, xavante, terena, kaingang, krenák, kuruáya, pataxó, fulni-ô, pankararu, kariri, kariri-xocó, atikum e xokleng³³; contudo, por não haver dados numéricos específicos sobre cada uma, reforça-se o estereótipo homogeneizador com que a sociedade olha para a população indígena.

A seguir, estão listadas algumas ações que foram ou vêm sendo realizadas pela Prefeitura de São Paulo em relação aos povos indígenas. Ainda que de forma inicial e sobretudo descritiva, busca-se levantar alguns questionamentos sobre essas políticas que poderiam ser objeto de futuras investigações. Foi possível verificar ações municipais mais significativas e ativas, principalmente em cinco áreas temáticas: representação/participação, meio ambiente, educação, saúde e cultura. Conforme já alertado pelos autores abordados anteriormente, essas ações se concentram majoritariamente em relação aos territórios indígenas reconhecidos.

Participação indígena

É importante destacar previamente que durante a gestão de Fernando Haddad foi criada a Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial³⁴, que tinha entre suas atribuições “acompanhar e propor políticas de necessidades específicas para os povos indígenas e comunidades tradicionais e religiões de tradição africana”³⁵. Na gestão do prefeito João Doria (iniciada em 2017), essa secretaria foi transferida para a Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania, passando a se chamar Coordenação

33. *Idem*, p. 87.

34. São Paulo (cidade), lei n. 15 764, de 27 de maio de 2013, disponível em: http://www3.prefeitura.sp.gov.br/cadlem/secretarias/negocios_juridicos/cadlem/integra.asp?alt=28052013L%20157640000, acesso em: 10 jan. 2018.

35. *Idem*.

nação de Igualdade Racial³⁶. Além disso, o Conselho Municipal dos Povos Indígenas³⁷, criado na gestão de Gilberto Kassab (2006-2012), também passou a vincular-se a essa secretaria na gestão Doria. O conselho é um órgão consultivo responsável por subsidiar e monitorar a implementação de políticas destinadas aos povos indígenas no município de São Paulo. Sua composição é paritária: dezoito membros, sendo nove do poder público municipal e nove da população indígena. O conselho também tinha uma cadeira no Conselho Municipal de Planejamento e Orçamento Participativos (CPOP), criado na gestão Haddad, mas extinto na gestão Doria³⁸.

Apesar da inegável importância de haver tanto uma secretaria municipal como um conselho consultivo com atribuições ligadas à pauta indígena – incluindo a participação indígena –, seria necessário investigar mais profundamente qual seria de fato a efetividade das ações desses dois órgãos e o impacto concreto de sua atuação para a população indígena da cidade. Dessa maneira, cabe questionar: a existência desses órgãos permitiu de fato que as reivindicações e principais demandas das populações indígenas – levando em consideração sua grande diversidade – da cidade fossem ouvidas e atendidas? Esse canal de comunicação e participação criado entre poder público e população é eficiente e continua de fato operando?

Meio ambiente

Em relação às questões ambientais, as TRS foram consideradas pelas iniciativas de planejamento urbano estratégico do município, realizadas pela gestão Haddad. Segundo Nabil Bonduki (ex-secretário municipal de Cultura)

36. São Paulo (cidade), decreto n. 57 576, de 1^a de janeiro de 2017, disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/decretos/d57576.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

37. São Paulo (cidade), lei n. 15 248, de 26 de julho de 2010, disponível em: http://www3.prefeitura.sp.gov.br/cadlem/secretarias/negocios_juridicos/cadlem/integra.asp?alt=27072010L%20152480000, acesso em: 10 jan. 2018.

38. São Paulo (cidade), decreto n. 54 837, de 13 de fevereiro de 2014, disponível em: http://www3.prefeitura.sp.gov.br/cadlem/secretarias/negocios_juridicos/cadlem/integra.asp?alt=14022014D%20548370000, acesso em: 10 jan. 2018; decreto n. 57 802, de 26 de julho de 2017, disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/decretos/d57802.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

e Maria Lucia Bellenzani³⁹, o Plano Diretor Estratégico do Município de São Paulo inclui as TIS no sistema de áreas protegidas, áreas verdes e espaços livres⁴⁰. Olhando mais a fundo o documento, verifica-se de forma mais detalhada que as TIS delimitadas ou em processo de homologação, além de fazerem parte desse sistema, também são consideradas zonas de proteção e recuperação ambiental, considerando-se que são áreas “imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar e à reprodução física e cultural desses povos, segundo seus usos e costumes, de forma a coibir a ocupação dessas áreas”⁴¹. Além disso, as TIS também foram consideradas zonas especiais de preservação cultural (Zepec) na categoria área de proteção paisagística (APPA). Bonduki e Bellenzani ainda fazem menção à Lei do Zoneamento⁴², que considera as TIS, homologadas ou não, como Zepec.

Apesar de os avanços normativos serem significativos, reconhecendo a importância ambiental de TIS até mesmo no planejamento urbano da cidade, é necessário verificar como essas áreas de proteção são monitoradas e como seria possível lidar com a questão já mencionada sobre as TIS estarem sob a jurisdição nacional, mesmo quando localizadas nas áreas municipais. Essas normas municipais poderiam incidir sobre essas áreas?

39. Nabil Bonduki e Maria Lúcia Bellenzani, “Por uma Política Municipal para as Terras Indígenas”, *Carta Capital*, 19 abr. 2016, disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/por-uma-politica-municipal-para-as-terras-indigenas>, acesso em: 10 jan. 2018.

40. São Paulo (cidade), lei n. 16050, de 31 de julho de 2014, disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/chamadas/2014-07-31_-_lei_16050_-_plano_diretor_estrategico_1428507821.pdf, acesso em: 10 jan. 2018. O Plano Diretor Estratégico do Município de São Paulo é uma lei que orienta o crescimento e o desenvolvimento urbano do município, de forma, a assegurar, por exemplo, o direito à moradia, a aproximar o crescimento da cidade do transporte público, a melhorar a mobilidade urbana, incorporar a agenda ambiental no planejamento urbano da cidade e socializar os ganhos da produção. Ele foi elaborado de forma participativa e deve perdurar até 2030.

41. *Idem*, artigo 16, inciso xiv.

42. São Paulo (cidade), lei n. 16402, de 22 de março de 2016, disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/chamadas/2014-07-31_-_lei_16050_-_plano_diretor_estrategico_1428507821.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

Em relação à saúde, a Prefeitura de São Paulo tem uma área técnica de saúde da população indígena no organograma da Secretaria Municipal da Saúde desde 2004 (gestão de Marta Suplicy). A secretaria gere desde então duas unidades básicas de saúde (UBS) em TIS: Jaraguá e Porã, com anexo para Krukutu. As equipes são multidisciplinares, com a contratação de agentes indígenas de saúde⁴³.

Segundo a publicação *A Cidade como Local de Afirmação dos Direitos Indígenas*, após mobilizações dos próprios indígenas da etnia pankararu que vivem no Real Parque, bairro da zona sul, a Prefeitura de São Paulo implantou, a partir de 2006, uma equipe do Programa da Saúde da Família (PSF) exclusiva para atendimento da comunidade pankararu. Essa equipe fica alocada na UBS Real Parque e é composta também de indígenas da etnia pankararu (auxiliar de enfermagem e agentes de saúde). Antes da criação dessa equipe PSF, os indígenas dessa etnia, assim como os outros que não residem nas TIS, deveriam procurar a UBS não indígena, em que os profissionais normalmente não levam em consideração as tradições e os costumes indígenas. Há ainda pouca valorização e o desconhecimento sobre as medicinas tradicionais.

Além disso, em 2014 foi elaborado o Plano Municipal de Saúde 2014-2017⁴⁴, que previa a execução de três metas específicas para garantir o acesso à saúde integral da população indígena: desenvolvimento de ações de saúde integral levando em consideração especificidades da cultura e agravos dessa população; articulação do subsistema de atenção indígena em relação à cobertura vacinal, óbitos infantis e maternos; e diminuição

43. Descrição das equipes das UBS: “Aldeia Jaraguá: UBS Indígena Kwarãý Djekupé”, disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/saude/arquivos/popindigena/ComposicaoEquipe_AldeiaJaragua.pdf, acesso em: 10 jan. 2018; “Aldeia Tenonde Porã e Aldeia Krukutu: UBS Indígena Verá Poty/Anexo Krukutu”, disponível em: www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/saude/arquivos/popindigena/ComposicaoEquipes_AldeiaTenondePora-AldeiaKrukutu.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

44. São Paulo (cidade), *Plano Municipal de Saúde 2014-2017*, 2. ed., São Paulo, Secretaria Municipal da Saúde, dez. 2014, disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/saude/Plano_Municipal_de_Saude_Anexo.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

de casos de violência sexual contra mulheres nas aldeias. Segundo relatório divulgado pela Secretaria Municipal de Saúde em 2016, as duas primeiras metas foram atingidas e apenas a última foi parcialmente alcançada, pois a ação de “Estabelecer 100% dos Comitês Regionais de Violência e Núcleos de Prevenção à Violência” não foi realizada em razão de “Impossibilidade por questões internas da Aldeia – resistência de lideranças Indígenas”⁴⁵. É importante também destacar a necessidade de criar canais acessíveis e seguros de atendimento à violência contra mulheres indígenas que vivem fora das aldeias, já que são igualmente muito vulneráveis.

Educação

No que diz respeito à educação, a Prefeitura de São Paulo gere desde 2004 três centros de educação e cultura indígenas (Ceci), também localizados nas aldeias Jaraguá, Porã e Krukutu. Segundo o governo municipal⁴⁶, em 2015, os três Cecis atendiam a cerca de trezentas crianças da etnia guarani mbya. O Ceci constitui um complexo composto de centro de educação infantil (idades entre 0 e 5 anos e 11 meses), salas de aula, biblioteca, sala de informática, rádio comunitária e centro cultural indígena. As atividades são realizadas na língua guarani e o calendário escolar e os horários das aulas são organizados igualmente conforme os costumes da comunidade guarani.

Cabe ainda mencionar que no Programa de Metas da Cidade de São Paulo 2013-2016⁴⁷ referente à gestão de Fernando Haddad, previa-se, na meta 58, a implementação das leis federais que determinavam a inclusão

45. São Paulo (cidade), *Relatório Anual de Gestão, 2016*, São Paulo, Secretaria Municipal da Saúde, disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/20170329RAG2016.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

46. São Paulo (cidade), *Ceci: 10 Anos de História*, São Paulo, Diretoria de Orientação Técnica, Secretaria Municipal de Educação, 2015, disponível em: <http://portal.sme.prefeitura.sp.gov.br/Main/Noticia/Visualizar/PortalsMESP/CECI--10-anos-de-historia>, acesso em: 10 jan. 2018.

47. São Paulo (cidade), Programa de Metas da Cidade de São Paulo 2013-2016, São Paulo, Secretaria Municipal do Planejamento, Orçamento e Gestão (Sempla), Secretaria Municipal de Planejamento Urbano, 2013, disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/>

no currículo oficial das redes de ensino a temática de história e cultura afro-brasileira e indígena⁴⁸. Segundo relatório do Grupo de Trabalho Intersecretarial de Educação para as Relações Étnico-Raciais⁴⁹ – composto das secretarias de Promoção da Igualdade Racial; Educação; Cultura; Esporte, Lazer e Recreação e Governo Municipal – foram abertas mais de 30 mil vagas, ao longo do mandato, para cursos de formação de professores e gestores da área da educação, sobre história e cultura afro-brasileira, africana e indígena. Além disso, o relatório também aponta que foi realizada formação continuada para educadores indígenas guaranis, além de ampliação do acervo literário sobre a temática indígena.

A alteração do currículo das escolas incluindo a pauta de história e cultura indígena ainda caminha lentamente, já que há muita desinformação. Trabalhar essa questão no sistema educacional é fundamental para ter mudanças de fato estruturais, o rompimento da reprodução de estereótipos e a valorização da cultura indígena, que é parte fundamental e inerente à identidade brasileira, mesmo que, muitas vezes, infelizmente não reconhecida como tal.

Cultura

Por fim, em relação à temática da cultura, é possível destacar o Programa Aldeias, uma iniciativa criada em 2014 pela Secretaria Municipal de Cultura com convênio com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI). O programa

secretarias/upload/planejamento/arquivos/15308-004_AF_FolhetoProgrmadeMetas2 Fase.pdf, acesso em: 10 jan. 2018.

48. Brasil, Casa Civil, lei n. 10639, de 9 de janeiro de 2003, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm, acesso em: 10 jan. 2018; lei n. 11645, de 10 de março de 2008, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm, acesso em: 10 jan. 2018.

49. São Paulo (cidade), Relatório do Grupo de Trabalho Intersecretarial de Educação para as Relações Étnico-raciais, São Paulo, Grupo de Trabalho Interscretarial de Educação para as Relações Étnico-raciais, Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria Municipal de Educação, Secretaria Municipal de Cultura, Secretaria Municipal de Esporte, Lazer e Recreação, Secretaria do Governo Municipal, 2013-2016, disponível em: <http://portal.sme.prefeitura.sp.gov.br/Portals/1/Files/35150.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

tem o objetivo de valorizar e fortalecer as expressões culturais dos povos indígenas da etnia guarani. Entre as atividades realizadas é possível mencionar exposições de fotografias, textos, objetos; formação audiovisual; plantio de espécies tradicionais; planejamento e manejo ambiental etc.

A implantação do programa se deu por meio da contratação de agentes culturais guaranis, acompanhada por um conselho das lideranças da própria etnia. Em 2016, o programa contava com dezesseis agentes culturais guaranis e o edital de chamamento para o programa tinha o valor de 715 mil reais. O Programa Aldeias foi inserido no Plano Municipal de Cultura de São Paulo⁵⁰, por meio da meta 17.5, com o objetivo em longo prazo (até 2025) de ampliar o escopo da iniciativa, mapeando as demais etnias presentes na cidade.

Conclusão

De forma breve, buscou-se neste artigo trazer as principais questões envolvendo a relação dos povos indígenas no contexto urbano, com enfoque no município de São Paulo. O assunto de forma alguma foi esgotado, e pesquisas empíricas detalhadas ainda devem ser realizadas para dar suporte ao arcabouço teórico existente, abordando também outras áreas da gestão pública municipal, que igualmente impactam diretamente a vida dos indígenas que vivem na cidade, como a assistência social e a questão da empregabilidade. É necessário falar mais sobre esse tema, tendo em vista que ainda é uma pauta pouco conhecida pela população urbana não indígena, e, por vezes, até pelo próprio poder público local e por seus funcionários que atuam diretamente na questão.

50. São Paulo (cidade), *Plano Municipal de Cultura de São Paulo*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 2016, disponível em: http://www.planomunicipaldecultura.prefeitura.sp.gov.br/wp-content/uploads/2016/12/PMC_FINAL.pdf, acesso em: 10 jan. 2018. Cf. também: São Paulo (cidade), decreto n. 57484, de 29 de novembro de 2016, disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/urbanismo/participacao_social/fundos/fundurb/index.php?p=228164, acesso em: 10 jan. 2018.

O indígena ainda é visto por um viés estigmatizado e fortemente vinculado ao aldeamento. Tem-se ainda a ideia de que a identidade indígena é fixa, imutável e estruturada em tradições e crenças completamente incongruentes com as da etnia branca. É a clássica reprodução do colonialismo que se perpetua até a atualidade e segrega o “nosso” do “deles”, sendo o “deles” sempre inferior e primitivo; por isso, temos pouca – ou nenhuma – vontade e interesse de entendê-los ou conhecê-los melhor. É por isso que se generaliza o “outro” e ignora-se suas especificidades e especialidades.

A presença do indígena na cidade é ocultada ou rechaçada pela sociedade branca. Isso acaba resultando em uma carência de políticas públicas específicas para essa população, que, como já foi reiteradamente enfatizado, tem também suas demandas específicas.

No caso do município de São Paulo, pode-se observar e confirmar, conforme já indicado pela bibliografia analisada, que as políticas públicas estão concentradas nas TIS reconhecidas e para os indígenas que ali estão. Seja pelas políticas ambientais e de desenvolvimento urbano que dão *status* especial a essas zonas, seja pelos equipamentos públicos de saúde e educação concentrados nesses territórios – com exceção da equipe do PSF do Real Parque –, seja pelas iniciativas de fomento cultural que também estão direcionadas para atender a essas aldeias específicas.

Assim, de maneira geral, percebe-se que grande parte das ações da Prefeitura de São Paulo beneficiam ou pelo menos tentam beneficiar a etnia guarani – o que já é um avanço inegável, que deve ser exaltado –, mas se abstém das demais etnias, que não são ao menos elencadas pelo censo. Essa conjuntura, conforme também levantado previamente pelas bibliografias, reforça a generalização dos povos indígenas, deixando de considerar as particularidades étnicas.

Portanto, mostra-se necessária a realização de um mapeamento detalhado das populações indígenas que residem no município, bem como a análise de seus contextos particulares de vida e sua interação com a cidade. Outra questão também sempre destacada quando se trata de políticas públicas é o fato de muitas dessas políticas serem, na verdade, projetos e programas de governo, e não de Estado, podendo sofrer alterações bruscas, descontinuidade e cortes orçamentários com a alternância do chefe do

Poder Executivo municipal, em detrimento das populações beneficiárias dessas iniciativas. Para isso, projetos de lei podem ser propostos, sempre em ampla e permanente escuta e construção coletiva com a população-alvo, por meio de uma gestão participativa.

Finalmente, retomando a fala de Ivandro, guarani residente em São Paulo, mencionada no início deste artigo, o crescimento urbano – por vezes, perverso – não deu outra opção aos indígenas – privados de sua terra e subsistência – a não ser vir à cidade, onde eles devem ser respeitados como indígenas e como cidadãos. Apenas quando os indígenas forem reconhecidos como plenos sujeitos de direito e legítimos agentes transformadores das cidades que habitam é que poderemos tentar vislumbrar alguma possibilidade de exercício de um direito à cidade para a população indígena.

ANEXO

Beatriz Paredes: presencia mexicana en Brasil¹

PEDRO DALLARI²

La mexicana Beatriz Paredes conoce muy bien Brasil, pues tiene muchos vínculos con los brasileños. Su presencia es constante en el país desde hace mucho tiempo y más recientemente ha sido embajadora de México en Brasíla, entre 2013 y 2016. Por ello, despierta naturalmente gran interés su entrevista en una revista dedicada a la divulgación de estudios e investigaciones sobre Brasil.

Es socióloga de formación, siendo su *alma mater* la Universidad Nacional Autónoma de México (Unam), líder social y política, y diplomática. Beatriz se destaca especialmente por su labor en el ejercicio de diversas funciones públicas de gran importancia. Diputada y gobernadora de su estado natal, Tlaxcala, ocupó en el Legislativo federal mexicano los cargos de diputada y senadora, habiendo presidido la Cámara de Diputados, el Senado, el Congreso de la Unión y, en el escenario internacional, el Parlamento Latinoamericano (Parlatino), durante el período en el que ese foro de congresistas de los países de la región tuvo su sede en la ciudad de São Paulo. En el campo político, también desempeñó funciones ejecutivas

1. Esta entrevista fue publicada por primera vez en *REB: Revista de Estudios Brasileños*, vol. 4, n. 8, pp. 190-200, 2017, disponible en: <https://reb.universia.net/article/view/3076/beatriz-paredes-presencia-mexicana-brasil>, acceso en: 10 jan. 2018. El vídeo de la entrevista está disponible en este enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=ptruxmF5ase>.
2. Director y profesor titular de derecho internacional del Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad de São Paulo (IRI-USP), es también coordinador del Centro Iberoamericano (Ciba) de la USP, núcleo de apoyo a la investigación responsable por la gestión de la Cátedra José Bonifácio.

y presidió el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el mayor y más tradicional grupo político mexicano. Como diplomática, fue embajadora de México en Cuba y en Brasil.

Esa notable trayectoria fue lo que motivó la Universidad de São Paulo (USP) a invitar a Beatriz Paredes para ser la titular de su prestigiosa Cátedra José Bonifácio en el año de 2017. Vinculada al Instituto de Relaciones Internacionales (IRI) de la USP, la cátedra desarrolla un programa multidisciplinar de apoyo a la investigación. Su objetivo es la producción, organización y divulgación del conocimiento sobre Iberoamérica y, anualmente, un importante personaje de ese espacio de integración dirige las actividades académicas relacionadas con el tema por él escogido. Se busca proporcionar a los investigadores de la USP la oportunidad de convivir, de manera intensa y continuada, con relevantes líderes políticos, sociales y culturales, haciendo posible sumar al conocimiento científico aquél extraído de la experiencia obtenida por esas personalidades.

Antes que Beatriz, ocuparon la cátedra el expresidente chileno Ricardo Lagos (2013), el economista uruguayo Enrique Iglesias (2014), que dirigió el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la escritora brasileña Nélida Piñon (2015), miembro y expresidenta de la Academia Brasileña de Letras (ABL), y el ex primer ministro español Felipe González (2016). Los libros coordinados por esos catedráticos y publicados anualmente por la Editorial de la Universidad de São Paulo (Edusp) presentan artículos de académicos e investigadores que trabajaron con ellos en el ámbito de la cátedra, y son un importante repositorio del pensamiento contemporáneo sobre asuntos iberoamericanos.

Con la denominación de la cátedra, la USP homenajea al patriarca de la Independencia de Brasil, científico y académico de vocación, hombre público de grandes virtudes, de destacada actuación en la península Ibérica y en el continente americano. La personalidad de José Bonifácio de Andrada e Silva representa, a través de su significado histórico, el propósito de la cátedra en añadir la experiencia de líderes de la sociedad a los procesos educativos y de investigación propios del ambiente universitario.

Con fundamento en su experiencia personal, social y política, Beatriz Paredes escogió, como tema del trabajo en la Cátedra José Bonifácio en

2017, la historia y la actualidad de los pueblos originarios de América Latina y Caribe. Con esa orientación, ha conducido las actividades de un grupo de investigadores de diferentes programas de postgrado de la USP, que a principios de 2018 dará lugar a la publicación de la colección de artículos correspondiente a su período como catedrática. Ella también ha mantenido contacto con un público más amplio, a través de conferencias, visitas a las facultades y museos de la universidad y de entrevistas para la prensa universitaria.

Como director del IRI y responsable de la Cátedra José Bonifácio, ha sido un honor la invitación de los directores de la *Revista de Estudos Brasileños* para realizar esta entrevista a Beatriz Paredes. El 23 de mayo de 2017, me reuní con ella en la sede del instituto, en la Ciudad Universitaria de São Paulo, y durante más de una hora mantuvimos una conversación extremadamente interesante. En las próximas páginas queda registrado nuestro diálogo, en el que Beatriz Paredes habla sobre sus actividades en la USP, pero va más allá, exhibiendo una amplia y lúcida comprensión de la compleja realidad latinoamericana y de los desafíos del mundo contemporáneo.

PEDRO DALLARI: Empiezo esta entrevista presentando un cuadro general: muchos países de América Latina viven hoy un escenario de inestabilidad, después de un largo período de gran desarrollo económico, político y social. A finales de la última década, la situación cambió un poco, dando lugar a ese escenario de crisis. La primera pregunta que le hago es la siguiente: ¿esta situación, hoy, de inestabilidad es transitoria y América Latina volverá al camino de desarrollo en el que estuvo en las últimas décadas o, por lo contrario, lo que ocurre es que estamos volviendo a la escena latinoamericana tradicional del siglo pasado, de permanentes crisis, inflación y golpes de Estado? Es decir, ¿cómo ve en este momento las crisis latinoamericanas? ¿Indican un cuadro que vuelve a ser malo o son situaciones transitorias que lograremos superar?

BEATRIZ PAREDES: Me da muchísimo gusto conversar con usted en mi condición de catedrática de la Universidad de São Paulo. Para mí, es una gran distinción, pues esta es una universidad muy notable en América Latina y porque la cátedra en la que participo, la Cátedra José Bonifácio,

realiza un esfuerzo de vinculación con distintas personas que han tenido responsabilidades diversas en el mundo iberoamericano. Por eso, es muy grato poder participar en esta entrevista. Yo creo que el gran aprendizaje que debe tener América Latina es que hay un conjunto de cuestiones que necesariamente habrá que resolver en términos nacionales y regionales para que sus expectativas de desarrollo tengan perdurabilidad en el tiempo. La década pasada fue muy significativa, sobre todo para los países de América del Sur —me importa mucho hacer esta distinción: ni México ni América Central tuvieron el mismo ímpetu en materia de crecimiento económico que tuvo América del Sur. Es una década donde la coyuntura económica y comercial mundial fueron muy bien aprovechadas por América del Sur. La demanda china de *commodities*, que multiplicó el ingreso nacional y calificó de manera distinta las balanzas comerciales de la región, fue muy significativa en esta etapa de crecimiento. En algunos países hubo una inversión importante en políticas sociales, que repercutieron significativamente en disminuir la pobreza. Sin embargo, es evidente que la región requiere una mayor infraestructura, requiere consolidar sus cadenas productivas, tanto en términos nacionales —en algunos casos, los grandes países, como Brasil—, como en términos regionales y mundiales, para retener mucho más excedente, para no depender tanto de los vaivenes de los mercados internacionales de *commodities*, y para generar empleos constantes en sus zonas. El gran aprendizaje es que, difícilmente, podremos tener un desarrollo perdurable en el tiempo, si no rellenos huecos vacíos del mapa económico general. Y estos están muy vinculados con cadenas productivas, con productividad, con el costo energético; siendo una región con energéticos, el precio de los energéticos podría tener otras características. Pero en el caso específico de América del Sur, me parece que es una región llamada al éxito: tiene agua, que es uno de los elementos más valiosos para el mundo en el curso del siglo XXI, el agua dulce va a ser uno de los diamantes del mundo contemporáneo. Tiene energía: su relación con la biodiversidad es mucho más sana y equilibrada que en otras regiones. Hay que resolver problemas estructurales de la zona. Eso me hace pensar que esta crisis puede ser coyuntural, y subrayo el “puede”, si los gobiernos y las sociedades toman las medidas pertinen-

tes para superar estos vacíos. En el caso de la región de Centro América y México, las cosas son distintas. Me parece que hay un flagelo que toca de manera significativa a algunos países de América del Sur, particularmente de la región andina, Colombia, Perú, tal vez Venezuela, que es el flagelo del narcotráfico. Y ese flagelo está generando problemas severos tanto en América Central, como en México.

PD: Efectivamente, es un problema de América Central, de México, del norte de América del Sur, por el tráfico, por la ruta de la droga. Pero, también hoy, en Brasil, hay el problema de las bandas criminales, de su presencia muy fuerte en la sociedad, y las bandas de crimen organizado están conectadas al tráfico de drogas. Es impresionante. A principios de año, por ejemplo, vimos las revueltas en las cárceles brasileñas, que fueron provocadas por las bandas criminales y por la disputa del control del tráfico. Llegamos al punto de hablar de la “narcoeconomía”: no solo de la droga como una actividad, sino el impacto que tiene la droga en la estructura económica y social en parte de nuestro continente. ¿Qué solución puede haber para el tráfico de drogas?

BEATRIZ PAREDES: Esa es una pregunta clave. Y agradezco mucho que en un ámbito universitario se me haga ese tipo de pregunta, porque yo diría que el primer problema del asunto de las drogas es que no hablamos con libertad sobre el tema. La discusión pública está muy condicionada, está muy restringida. De repente, no está ideologizada en el sentido tradicional, sino moralizada. Parecería que se está discutiendo un problema moral, un problema ético, e independientemente de la visión moral o ética que uno pueda tener sobre el tema, evidentemente, es un problema social. Un problema social de una magnitud brutal y también es un asunto económico de enorme relevancia. Entonces, lo primero que hay que hacer es hablar de ello con libertad, discutir sobre ello con libertad y con rigor. Un grupo muy importante de figuras relevantes de América Latina, en el que estaban, incluso, varios expresidentes, logró que el sistema de Naciones Unidas se interesara de manera más consistente sobre el tema, de manera más sistemática. Y a mí me sorprendió mucho, y me hizo reflexionar, que el expresidente de Colombia, que además ha sido secreta-

rio general de la Organización de los Estados Americanos (OEA), Cesar Gaviria, y que tenía una posición distinta hace algunos años, se expresara en relación a la posible legalización. Yo creo que hay que discutir todo el abanico, sus pros y sus contras, y me parece que la manera menos correcta de abordar el asunto es pretender silenciar el debate. Yo, personalmente, reviso lo que pasó con el problema del alcohol en Estados Unidos, que es un antecedente muy claro, y reviso también cuál es la incidencia en las sociedades de que el tráfico de drogas sea una actividad ilegal. Me parece que en el eje de una discusión seria y de fondo está el tema de la legalización. Sé que es un asunto que tiene reacciones muy precisas: por ejemplo, la Iglesia católica, la jerarquía católica, rechaza la legalización y hay una serie de argumentos. Hay quienes piensan que va a generar mucha mayor adicción; por el contrario, quienes creen que es la posición correcta creen que el que se legalice, que se precise cuáles son los circuitos económicos, etc., va a permitir normar y tratarlo como un problema de salud pública, que es lo que es, un problema de salud pública. Entonces, lo primero que pienso es: que es indispensable que se hable abiertamente de ese tema, sin restricciones, que no se estigmatice a quienes tienen una posición u otra, y eso lleva a que el tema no se aborde.

Pero usted tocó un asunto que a mí me parece crucial en toda América Latina: el tema de las cárceles. El tema de los centros de readaptación social. Tenemos un descuido desde hace muchas décadas, y parecería que no se compadece la dinámica de avance en materia de los derechos humanos, la dinámica de avance en calificar las edades de los reos con la realidad mórbida y perversa de las cárceles. Creo que los Estados nacionales 1) no han designado suficientes recursos, incluso tal vez porque no los tienen; 2) creo que no hay profesionalización para las actividades de readaptación social; 3) creo que los sistemas judiciales tienen que valorar muy bien las cargas de penalidad para determinados delitos, en fin, me parece que ese es un tema que la sociedad latinoamericana tiene que abordar en profundidad y que, aunque sea difícil, es importante, es indispensable, entrar en él.

PD: Usted tiene toda la razón. En Brasil, por ejemplo, más del 40% de los reclusos están detenidos de forma provisional, no fueron juzgados.

Y eso es mucho. Además, sale muy caro a la sociedad. Sería más adecuado que hubiese otras maneras de penar, o de controlar a esas personas, en vez de meterlas en la cárcel, ¿no?

BEATRIZ PAREDES: Muchas veces, en el lugar, en las cárceles, lamentablemente, lo que aprenden es a delinquir, porque la idea de readaptación social se perdió.

PD: Las bandas criminales usan las cárceles para organizar el crimen.

BEATRIZ PAREDES: Eso es dramático.

PD: Aquí se suele decir: el Estado organiza el crimen porque mete a las personas en las escuelas del crimen, que son las cárceles. Otro aspecto que es problemático hoy en América Latina es la crisis de la representatividad política, que está muy asociada, pero no solo, al tema de la corrupción. Actualmente, el tema tiene gran impacto en Brasil, pero no es solo un problema de Brasil, es de México y de otros países también. ¿Cómo ve esta crisis de los liderazgos tradicionales de la política? Usted fue presidenta del partido más tradicional de México, el Partido Revolucionario Institucional, fue diputada federal y senadora, presidenta de la Cámara de Diputados de México. ¿Cómo evalúa usted esta crisis de representatividad política en los partidos y en las organizaciones tradicionales y, en general, de la acción de los parlamentarios? ¿Usted cree que este proceso de crisis de legitimidad está relacionado con la corrupción?

BEATRIZ PAREDES: Le agradezco muchísimo, doctor Dallari, esa pregunta, porque es un cuestionamiento, es un tema, que me ha ocupado intelectualmente y personalmente los últimos años. Yo me pude dar cuenta de que venía una crisis de legitimidad, quizás, me pude dar cuenta antes que otras personas porque soy política, porque soy militante política, y la mayor parte de mi ejercicio político ha sido en el Parlamento mexicano. Tuve la oportunidad de ser legisladora varias veces y ser presidenta de la Cámara de Diputados y del Congreso de la Unión la primera vez que mi partido estuvo en la oposición. En esa ocasión, también tuve la oportunidad de ser presidenta del Parlamento. Entonces, estuve en contacto con muchos Parlamentos y con muchos parlamentarios y llegué a varias con-

clusiones muy atrevidas. Espero tener la ocasión de probarlas en algún trabajo más académico, que quiero llevar a cabo sobre eso.

Primero, me parece que un elemento clave de la crisis en la región es que es una crisis de la clase política global, al menos en el mundo occidental. Lo interesante es que esta crisis también se presentó en Europa y que también se está presentando en Estados Unidos. Pero, en América Latina, me parece que los Parlamentos dejaron de ser funcionales, y de cubrir las expectativas de la sociedad, porque las políticas económicas de ajuste global, en las que estuvo inmersa la región en los últimos tres lustros, y en algunos países cuatro, hacían que el parlamentario fuese un poco una figura decorativa. El acuerdo de la política económica, lo tomaba el ministro de Hacienda con el Fondo Monetario Internacional (FMI), o alguna estructura plurinacional, y los márgenes de la política económica se redujeron enormemente. Entonces, cuando las propuestas de presupuesto llegaban a los Parlamentos, estos tenían muy poco que aportar. Los parlamentarios tenían que aprobar las grandes decisiones macroeconómicas y simplemente darles legitimidad funcional. En ese sentido, me parece que hubo un desgaste de los órganos de representación tradicionales, además del hecho que la ciudadanía no percibía un rol de los parlamentarios que les fuese útil. Porque en los grandes temas cruciales, cuando vivimos etapas de ajustes, de momentos distintos a épocas anteriores, muchas veces las decisiones de los parlamentarios, para racionalizar la economía de determinado país, eran decisiones antipopulares. Entonces, los parlamentarios empezaron a dejar de tener un espacio, por una parte, y, por otra parte, cambió el modo de comunicación entre la sociedad y el poder establecido. La revolución en las telecomunicaciones es crucial para entender la disfuncionalidad del político tradicional. Los ciudadanos ya no requieren un intermediario y el parlamentario era, muchas veces, un intermediario entre la gestión social y la autoridad ejecutiva. La ciudadanía no requiere un intermediario, está mucho más y mejor informada —y es bueno que así sea—, la rapidez de la información en esta época es crucial, y el parlamentario, incluso, los modos de los parlamentarios, los estilos tradicionales de los parlamentarios están fuera de tiempo, no están conectados, por así decirlo, con el nuevo mecanismo que tiene la sociedad para comunicarse.

Y aquí vienen las grandes preguntas sobre los sistemas políticos de la región: ¿la democracia participativa puede sustituir a la democracia representativa?, ¿los partidos políticos son o no son entidades prescindibles?, ¿los movimientos sociales que se articulan coyunturalmente entorno a un problema específico tienen capacidad de dar gobernabilidad a medio plazo? Entonces, hay una serie de preguntas cruciales para la democracia en la región que todavía no tienen respuesta, al menos en las grandes categorías. Claro que cada país tendrá su propio ritmo y la realidad histórica. Y, finalmente, hay un tema para mí crucial, que es esa noción de los excluidos del sistema. Los sistemas políticos tienen un límite. Y en cada sociedad, en cada sistema político, en función de ese límite político, genera o hay la percepción de un grupo de excluidos. Depende del momento histórico de cada país y de cada región, y depende de la permeabilidad del sistema, hay un momento en el que ese grupo de excluidos levanta la voz y exige un proceso de inclusión. Si eso no se sabe resolver democrática y civilmente, el nivel de tensión es muy alto. Entonces, también la nueva información, también la dinámica social, también el crecimiento económico, generan el que segmentos que estaban tradicionalmente excluidos demanden un espacio en los sistemas, y no todos los sistemas han sabido asumir ese proceso de inclusión.

PD: ¿Y la corrupción? ¿Es un problema estructural que tiene conexión con los sistemas políticos o es un problema que tiene raíces aún más profundas en la conducción de las élites de nuestro continente, o es un problema más inmediato de naturaleza penal? ¿Cómo ve ese problema de corrupción que está muy presente en América Latina? Y, claro, nos afecta directamente a nosotros en Brasil.

BEATRIZ PAREDES: Desde mi perspectiva, la corrupción en la región tiene raíces históricas, tiene fundamentos éticos y tiene momentos de coyuntura. Las raíces históricas... Pedro, debo comentar también: yo vengo de un movimiento social campesino, he estado muy ligada al mundo campesino, indígena, de mi país, entonces, yo, sí, creo que venir de procesos coloniales de trecentos años en toda la región cuenta. Porque, durante trecentos años de despojar, era legítimo, era legítimo. Legítimo entre co-

millas, ¿no? Era la expresión de dominio. Hay un peso histórico dramático, que no justifica, pero, sí, explica. Pero, de ninguna manera justifica. Y creo que tenemos una crisis ética. Al menos en México tenemos una crisis ética. Y, en varios de nuestros países, tenemos una crisis ética. Y para mí es una crisis ética dolorosísima. Me parece que es esencial que la sociedad exija límites y que los límites estén absolutamente claros. Nosotros tenemos una figura histórica extraordinaria que fue el presidente Benito Juárez, muy admirado. Fue la figura más relevante del siglo XIX y marcó un México distinto para el siglo XX. Él decía que el hombre público debe vivir en la honrada medianía. Ha habido una confusión, un traslape; también hay otra frase de la picaresca política mexicana que dice que “político pobre es pobre político”. Entonces, es dramática la confusión. Me parece que hay una crisis de valores en las élites políticas y lo más triste y doloroso para mí es que eso ha permeado a las nuevas generaciones. Entonces, tenemos un antecedente histórico que no nos ayuda. Tenemos una crisis ética en las élites políticas y en las élites económicas. Tenemos una sociedad que no ha exigido, que ha sido tolerante durante mucho tiempo y que tiene la dolorosa experiencia de que cuando exige, a veces, no sucede nada. Entonces, dice la gente, “¿Para qué me meto en líos?”, si hay una enorme impunidad y no tenemos en los Estados nacionales, en los aparatos gubernamentales, los mecanismos suficientes y con el peso específico que permitan que, cuando se dan actos de corrupción, primero, prevenirlos suficientemente, pero sobre todo, que no haya impunidad. Ahora, va a tener forzosamente que encontrarse soluciones porque lo más grave es que la sociedad está leyendo que todos los políticos son corruptos y que los políticos no deben de existir. Y esa noción generalizada entre la sociedad puede ser preámbulo de una irrupción social maravillosa, extraordinaria, en donde haya personajes que, de manera instantánea, aprenden el arte de gobernar o un antecedente de procesos autoritarios muy graves.

PD: Usted tiene, en su trayectoria, una presencia internacional muy importante. Ya se dijo, fue presidenta del Parlatino aquí en São Paulo, embajadora de México en Cuba y en Brasil y, en su actuación política, la preocupación de la inserción de México en el escenario internacional ha sido

siempre una constante. Y hay un hecho nuevo en nuestra región que es el gobierno Trump. El gobierno Trump en Estados Unidos se anunció como un gobierno de cambio en las relaciones tradicionales que mantenían con México y con América Latina, de una manera general. ¿Usted cree que, en efecto, hay una situación de cambio o fue solo una cuestión de política electoral, y, finalmente, ese cambio no se producirá? Creo que eso es muy importante, incluso, para las relaciones entre Brasil y México. En ocasiones, se ha dicho que, como México se vinculó a Estados Unidos y Canadá a través del Nafta [del inglés, North American Free Trade Agreement], dio la espalda a América Latina y a Brasil y que, ahora, “¡Bienvenido, México!”, porque Estados Unidos tiene, en estos momentos, una política más dura en relación a México y por eso México volverá a América Latina. ¿Cómo ve ese cambio, o no cambio, en la situación geopolítica de América Latina, *vis-à-vis*, esa política de Estados Unidos y del gobierno Trump?

BEATRIZ PAREDES: Bueno, la verdad es que, a mí, el señor Trump no me gustaba como candidato. Yo tuve una gran admiración por el presidente Obama y me parece que en el marco de su llegada a la presidencia de Estados Unidos y el hecho histórico que significó su presencia, en ese contexto, Obama hizo una presidencia digna. Había muchas expectativas, pero, finalmente, todos los gobernantes están limitados por su contexto, por el espacio real. Y, desde luego, como feminista que soy, tenía alguna ilusión de que la presidenta de Estados Unidos fuese una mujer. Entonces, el señor Trump no me gustaba como candidato y no me gustaba que, como candidato, ofendiera a los mexicanos que viven en Estados Unidos, y a los mexicanos en general. Me parece que en la construcción del imaginario norteamericano siempre tiene que haber un malo para generar cohesión nacional. Y el malo que escogió el señor Trump, el presidente Trump, fue “los mexicanos”. Porque eso le permitía tener una explicación simplista ante un segmento de la sociedad norteamericana, que son los norteamericanos blancos, de entre 50 y 60 años, quizás, entre 40 y 60 años, a los que la economía norteamericana no les ha dado el espacio que sus expectativas tenían. Y en lugar de enfrentar la discusión verdadera, el análisis verdadero de esa circunstancia, en cuanto al cambio tecnológico, en cuanto a la necesidad de productividad, en cuanto al hecho de que la

modernización tecnológica de nuestro tiempo, siglo XXI y porvenir, va a generar menos plazas de empleo, etc., era mucho más fácil y útil políticamente, electoralmente, manipular el análisis y decir el que “el trabajo que tú deberías tener, lo ocupa un mexicano”. Y, bueno, funcionó. Como, lamentablemente, están funcionando otras visiones dramáticas y racistas en Europa. Entonces, estamos viviendo un repunte del racismo para no enfrentar a las explicaciones de fondo de la crisis del modelo general y de la modernización que tendrá que encontrar soluciones de empleo y de capacitación y de apoyo distintas a las que el actual modelo tiene.

Entonces, me parece que la agresividad en la campaña del presidente Trump tenía un objetivo concreto: el electoral. Creo que sus asesores internacionales no midieron lo lesivo que era para la relación de Estados Unidos como un todo con México como un todo, no solo entre gobiernos. Las relaciones entre Estados Unidos y México son mucho más que las relaciones entre gobiernos. El gobierno mexicano de esa etapa ha sido muy prudente. Algunos partidos de la oposición y personalidades han demandado una actitud más enérgica, más confrontacionista ante la agresividad y la provocación del presidente Trump. Pero el gobierno mexicano ha actuado con prudencia, porque alguna de las partes tiene que tener sensatez, ante un nivel de provocación como el que tuvo el presidente Trump en sus primeros días. Creo que el tema comercial en el que pretende realizar algunos condicionamientos a México tiene que ver, básicamente, con que no sabe lo que está pasando. Nafta, el Tratado de Libre Comercio [de América del Norte (TLCAN)], no solo ha beneficiado a México, ha beneficiado mucho a Estados Unidos. Y ha beneficiado mucho a las multinacionales de capital norteamericano. Entonces, me parece que el propio mundo del capital norteamericano está teniendo un diálogo, un gran *lobby* con las autoridades estadounidenses, porque la visión maniquea del tema es simplista y no corresponde a la economía de la región, donde hay un proceso de interdependencia. Por otro lado, yo no conecto de manera automática la agresividad de Trump con el interés de México, con América Latina. México tomó una decisión estratégica pragmática. El Tratado de Libre Comercio de América del Norte les convenía a los mexicanos por el proceso de articulación con la mayor economía del mundo y el merca-

do más grande del mundo. Cualquier país haría lo mismo. Incluso, varios países de América del Sur tienen un tratado de libre comercio con Estados Unidos. Y la decisión de México de fortalecer sus lazos comerciales y económicos con América Latina se ha visto en la existencia de tratados bilaterales con varios países, en la presencia permanente de México en la Asociación Latinoamericana de Integración (Aladi), la creación de la Alianza del Pacífico, y el fomento a la Alianza del Pacífico en la región. Y, en el caso de Brasil, a mí me consta la decisión de la actual administración de propiciar un mayor vínculo entre Brasil y México. ¿Qué sucede en el caso de los dos grandes, gigantes, económicos de América Latina? Que no nos conocemos bien. Y el desconocimiento hace que sus sectores productivos sean muy cautelosos. Por ejemplo, Brasil es una gran potencia en la producción agroalimentaria. Los productores agroalimentarios de México dicen: “No, nos van a arrasar”. Y México es una gran potencia en la producción manufacturera, industrial. Tenemos niveles de productividad notables. Los industriales manufactureros de Brasil dicen: “No, esos nos pueden desplazar”. Yo creo que necesitamos decisiones prácticas, de mayor conocimiento. Tanto es así que de manera constante ha habido interés de México por Brasil, que el país de América Latina que más invierte en Brasil es México. Y que las inversiones mexicanas en Brasil son de rangos muy importantes y en sectores estratégicos de la economía brasileña. La inversión mexicana en Brasil es mucho mayor que la inversión brasileña en México.

PD: Aún sobre la situación de países latinoamericanos, quisiera tratar ahora de una situación específica. En América Latina, e incluso en Brasil, hay crisis política, económica y social, pero ya no hay crisis institucionales. Y, específicamente, no hay presencia de militares en nuestra vida política. Eso fue una constante en el siglo xx, aunque no es el caso de México, pero sí lo fue en América del Sur y América Central, en general. Hay una excepción que es Venezuela. Venezuela es, hoy, un país que, además de todo, tiene una crisis institucional muy fuerte. México y Brasil son países con liderazgo en la región, por lo tanto, tienen la responsabilidad de mantener la estabilidad política que existe en la región y que el contexto

actual de Venezuela es un problema. ¿Cómo imagina la solución para la crisis institucional de Venezuela y qué papel pueden tener nuestros países en la situación?

BEATRIZ PAREDES: Voy a ser repetitiva: con diálogo, diálogo, diálogo, diálogo y diálogo. Las soluciones en momentos de crisis, en países en donde hay una polarización tan grave, como la que se observa en Venezuela, tienen que sentar las bases no solo para la solución coyuntural sino para que esa solución coyuntural pueda devenir en un arreglo de más largo plazo. Y para eso es indispensable constituir mecanismos que favorezcan el diálogo y apoyar la interlocución que favorezca el diálogo. Diálogo que signifique confrontar posiciones, precisar motivos, señalar objetivos y límites. Pero me parece que todo lo que puedan hacer las naciones de la región y los organismos internacionales para propiciar el diálogo resulta indispensable.

PD: Una última pregunta sobre política. Su liderazgo político es incuestionable, por una trayectoria impresionante. En México, en América Latina e, incluso, en España, muchas personas llegan a decir que usted podría ser la primera presidenta de México. Pregunto si hay condiciones políticas, sociales y culturales para que México tenga una mujer en la presidencia y ¿si usted estaría disponible para esa posibilidad?

BEATRIZ PAREDES: Primero, contesto la segunda parte de la pregunta. Yo soy una persona, una mujer de vida parlamentaria. Siempre soñé en ser presidenta del Congreso de la Unión, y lo logré. Y he sido presidenta por un lapsus de tiempo extenso en relación a las formalidades mexicanas y en repetidas ocasiones. Nunca me vi en el Poder Ejecutivo, soy mucho más de decisiones colegiadas, de decisiones colectivas. No ha estado en mi escenario. Incluso, yo creo que el presidencialismo mexicano clásico es un nódulo institucional muy arraigado culturalmente, pero que tiene que ser modificado. Me parece que somos un país enorme para el estilo del presidencialismo mexicano, que es muy concentrador. No obstante, que ha evolucionado el sistema, yo soy mucho más radical en cuanto a la evolución requerida en el sistema. Le diría, entonces, que mi perspectiva para el espacio histórico que me tocó vivir, soy una persona radical en relación a México. Creo que seguiré siendo una política con opinión, con capacidad

para articular algunas decisiones, pero me veo más en otros escenarios. Volviendo a la primera pregunta, a la esencia de la primera pregunta. Yo creo que México está preparado para tener una mujer presidenta, desde luego que sí. Normalmente, yo contestaba esa pregunta con una broma y preguntaba: “¿Y usted cree que México estaba preparado para tener un hombre presidente como fulano, como perengano?”. Desde luego que sí. En México hay figuras femeninas muy consistentes y creo que en el tema de la presidencia es muy importante evaluar las capacidades y las cualidades, tanto de los hombres como de las mujeres. Pero México es una sociedad en que, en la base social, las mujeres son muy fuertes y tienen una enorme responsabilidad. Y digo una broma, y espero que así se tome. Y quien conozca México la va a entender: México es un país con muchas mamás y pocos papás. Es un país en donde la mujer juega un papel crucial en la unidad familiar, es un país en donde la mujer está incorporada al trabajo, es un país donde hay, lamentablemente, muchas madres solteras y padres ausentes. Entonces, es un país donde la fuerza de las mujeres en la base social es enorme y han ido ganando con enorme decisión y valentía espacios en otros niveles.

PD: Ahora ya en la parte final de nuestra entrevista, me gustaría preguntarle sobre sus actividades académicas. Me gustaría que usted hablara un poco de su actividad en la Cátedra José Bonifácio en la Universidad de São Paulo. Para nosotros es un gran honor tenerle aquí. Cada año, el catedrático puede escoger un tema de investigación, y quería saber: ¿por qué escogió el tema de la historia y la actualidad de los pueblos originarios de América Latina y del Caribe? Usted tiene una larga trayectoria en ese tema no solo como socióloga sino también en su actividad política. ¿Qué relevancia, cree usted, que tiene el tema actualmente en América Latina?

BEATRIZ PAREDES: Bueno, primero, me parece que la Cátedra José Bonifácio es muy vanguardista. Yo quiero felicitar al Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad de São Paulo, porque esa dinámica de permitirnos a personas que no somos brasileñas convivir con investigadores, con *pesquisadores* brasileños, con docentes brasileños, y articular el conocimiento verdaderamente iberoamericano, me parece muy rele-

vante. Creo que la Universidad de São Paulo tiene entidades, institutos, espacios donde el conocimiento está muy decantando. Como egresada de la Universidad Nacional Autónoma de México, me doy cuenta de la extraordinaria universidad que son ustedes, y la Cátedra José Bonifácio nos permite convivir, nos permite conocer más, y nos permite idear mecanismos de cooperación, no solo dar la cátedra sino idear mecanismos de cooperación al conocer mucho más a la Universidad de São Paulo. Sé que en esta entrevista estamos tratando con la Universidad de Salamanca, y la verdad es que es uno de los pilares de la vida universitaria en el mundo iberoamericano. Yo recuerdo con enorme emoción cuando estuve en el aula dedicada a Unamuno. Es simplemente el espacio, la trayectoria de la Universidad de Salamanca es un hito en Iberoamérica.

Quise que el tema de la cátedra fuera los pueblos originarios, los pueblos nativos de la región de América Latina y del Caribe porque, primero, aunque parezca una tautología, porque existen. Y, de repente, en esa embriaguez de modernidad, en esa vida urbana, vertiginosa, de repente parecería que queremos inconscientemente olvidarlos. Segundo, no solamente porque existen, sino porque son una realidad de nuestra economía, son una realidad de la marginación, son una realidad de la migración, son una realidad del cultivo de estupefacientes, son una realidad de la injusticia en la región. Tercero, porque hay hallazgos muy importantes. Hay experiencias notables de comunidades indígenas que se incorporan a la producción y que logran extraordinarios resultados; hay demandas en la conceptualización de la pluriculturalidad, para que las políticas de los Estados nacionales y de los organismos multilaterales contemplen las especificidades del mundo indígena. Y junto a Brasil se ha vivido una revolución indígena – y me parece que muchos analistas en lugar de comprender la profundidad del tema, la categorizaron ideológicamente –, que es el proceso boliviano. El proceso boliviano es una gran revolución indígena, independientemente de sus connotaciones ideológicas, que no soslayo, me parece que hay que entender la profundidad del sacudimiento de la sociedad de Bolivia y lo que eso significa. Entonces, es un tema tan contemporáneo como otro cualquiera y, en una universidad plural, democrática, como la Universidad de São Paulo, me parece que es un tema que puede ser abordado.

PD: A nosotros nos impresionó mucho la exposición que usted organizó, aquí en la Universidad de São Paulo, sobre los códices mexicanos e, incluso, con la reproducción de muchos de ellos. Y eso es importante porque ha permitido a nuestros estudiantes y profesores tener contacto con esos elementos más específicos, que nosotros no conocíamos bien. Al final, usted ya ha hablado de la relación de la Universidad de Salamanca con el mundo académico latinoamericano. Sin duda, la Universidad de Salamanca fue el modelo para las universidades que se crearon en la América hispánica. De hecho, Carlos V, en 1551, creó la Real [y Pontificia] Universidad de México y, de alguna manera, el modelo era Salamanca. En ese sentido, ya que estamos en una cátedra iberoamericana, me gustaría que hablara sobre la relación de América Latina con la península Ibérica. Hubo un momento, en los años 1990, en los que los capitales españoles y portugueses vinieron a América Latina, y eso alimentó la idea de Iberoamérica. Ahora, que los capitales ya no están tan presentes, hay una duda sobre si se puede seguir hablando de Iberoamérica y si se incluye la península Ibérica, o eso no tiene sentido en el mundo contemporáneo. Usted que siempre tuvo mucha actividad con la Secretaría General Iberoamericana, en la gestión de Enrique Iglesias, ¿cómo ve la posibilidad de una relación más intensa entre América Latina y península Ibérica, particularmente, con España?

BEATRIZ PAREDES: Esto es un mundo donde la geopolítica cambió. Ya no somos el mundo de la Guerra Fría, con el mundo con dos grandes bloques: unos alineados con la Unión Soviética y otros alineados con América del Norte. Es un mundo de grandes espacios regionales. Yo no quisiera decirle bloques, más bien quisiera decir coaliciones regionales, no formales, coaliciones que se dan por distintas identidades. Nosotros tenemos la extraordinaria identidad de la cultura, que se ha visto en el tiempo que es la identidad más poderosa. Incluso, la identidad de la cultura es mucho más fuerte que los lazos económicos que, generalmente, son mucho más inmediatistas. En ese sentido, la articulación y la colaboración entre la península Ibérica y América Latina, a mí me parece indispensable. Y me parece que potencia a ambas regiones: tenemos la identidad cultural, compartimos las dos lenguas, el español y el portugués, creo que, en materia de colaboración académica y científica, hay un enorme camino que recorrer. Sin duda,

muchos de los capitales españoles y portugueses encontraron espacio de florecimiento en América Latina en condiciones de inversiones decentes de condiciones de trabajo decente, de inversiones pertinentes y respetando las condiciones ecológicas y laborales de nuestros países. Pero, además de ello, creo que el enorme cauce a explorar, a explorar plenamente, es el de la colaboración académica. Me parece que las instituciones académicas tienen que resolver temas tan puntuales como el de reconocimiento de títulos, tienen que resolver asuntos de valoración, de cuál es la universidad de nuestro tiempo. Tenemos que concebir un nuevo mundo laboral y cómo vamos a incidir las entidades académicas en la formación de las personas que puedan vivir ese nuevo mundo laboral, y, ahí el añejo, el conocimiento y la reflexión de la península Ibérica y el impulso de América Latina pueden hacer una síntesis muy feliz. Yo estoy convencida de que la identidad cultural es un baluarte que, realmente, nos da la posibilidad de seguir haciendo realidad ese hecho.

PD: Me gustaría agradecerle mucho la disponibilidad para esta entrevista, que, sin lugar a duda, tendrá muy buena acogida entre los lectores latinoamericanos, españoles, en fin, iberoamericanos, de la *Revista de Estudios Brasileños* de la Universidad de Salamanca, que podrán tener contacto con sus ideas y su comprensión de América Latina y de nuestros problemas sociales, económicos, políticos, pero también de una perspectiva positiva que se resuelvan con los desafíos que se nos colocan. ¡Muchas gracias!

BEATRIZ PAREDES: ¡Muchas gracias!

Cátedra José Bonifácio

1. A América Latina no Mundo: Desenvolvimento Regional e Governança Internacional
Ricardo Lagos (coord.)
Mireya Dávila e Fabíola Wüst Zibetti (orgs.)
2. Os Desafios da América Latina no Século XXI
Enrique Iglesias (coord.)
Gerson Damiani, Adolfo Garcé e Fabíola Wüst Zibetti (orgs.)
3. As Matrizes do Fabulário Ibero-americano
Nélida Piñon (coord.)
Gerson Damiani e Maria Inês Marreco (orgs.)
4. Governança e Democracia Representativa
Felipe González (coord.)
Gerson Damiani e José Fernández-Albertos (orgs.)
5. O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas
Beatriz Paredes (coord.)
Gerson Damiani, Wagner Pinheiro Pereira e María Antonieta Gallart Nocetti (orgs.)

<i>Título</i>	<i>O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas</i>
<i>Coordenadora</i>	Beatriz Paredes
<i>Organizadores</i>	Gerson Damiani Wagner Pinheiro Pereira María Antonieta Gallart Nocetti
<i>Produção Editorial</i>	Bárbara Borges Cristiane Silvestrin
<i>Arte-final</i>	Julia Doi
<i>Tratamento de Imagens</i>	Cristiane Silvestrin
<i>Projeto Gráfico</i>	Negrito Produção Editorial
<i>Capa</i>	Carla Fernanda Fontana
<i>Editoração Eletrônica</i>	Negrito Produção Editorial
<i>Preparação de Texto</i>	Luciene Lima
<i>Revisão de Provas</i>	Ana Luiza Candido Claudia Agnelli Luisa Ribeiro da Silva
<i>Divulgação</i>	Regina Brandão Bruno Tenan Letícia Lussietto Mayara Palma
<i>Formato</i>	15 × 22 cm
<i>Tipologia</i>	Perpetua Std e Akzidenz-Grotesk bq
<i>Papel Certificado fsc®</i>	Pólen Soft 80 g/m ² (miolo) Cartão Supremo 250 g/m ² (capa)
<i>Número de Páginas</i>	540
<i>Tiragem</i>	500
<i>CTP, Impressão e Acabamento</i>	Mundial Gráfica

A Cátedra José Bonifácio foi concebida pela Universidade de São Paulo com a finalidade de sistematizar e disseminar o conhecimento sobre a Ibero-América em diferentes áreas. Gerida pelo Centro Ibero-americano (Ciba), núcleo de apoio à pesquisa de caráter multidisciplinar, ela se propõe, sob uma perspectiva metodológica, reunir pesquisadores em torno de lideranças do ambiente político, econômico, social e cultural conformado nesse espaço de integração. Com sua denominação, a cátedra, criada e instalada em 2013, ano em que se celebraram os 250 anos do nascimento – em Santos, em 13 de junho de 1763 – do Patriarca da Independência do Brasil, homenageia esse cientista e acadêmico de vocação, homem público virtuoso, de destacada atuação na península Ibérica e no continente americano. A personalidade de José Bonifácio de Andrada e Silva é ilustrativa, na sua abrangência, do propósito da cátedra: a agregação da experiência de lideranças da sociedade aos processos educacionais e de pesquisa próprios do ambiente universitário. Além da gestão da Cátedra José Bonifácio, o Ciba se dedica a outras atividades relacionadas a seu escopo, mantendo intensa vinculação com a Secretaria-geral Ibero-americana (Segib), organização internacional sediada em Madri, que, entre outras atribuições, é responsável pela preparação das cúpulas ibero-americanas de chefes de Estado e de governo.

“Líder social dedicada, entre outras, às causas indígenas e das mulheres, dirigente política com forte atuação no México e no exterior – governou seu estado natal, Tlaxcala, e presidiu, em diferentes momentos, o Congresso da União, a Câmara dos Deputados e o Senado do México, além do Parlamento Latino-americano e Caribeño (Parlatino), à época sediado no Memorial da América Latina, em São Paulo –, bem como diplomata em postos de relevo – foi embaixadora de seu país em Cuba e no Brasil –, Beatriz espelha em sua visão de mundo o aprendizado advindo de múltiplos planos de vivência: o social e o institucional, o local e o global, o da ação concreta e o da reflexão intelectual.”

Pedro Dallari, ex-diretor e professor titular do Instituto de Relações Internacionais (IRI) e coordenador do Centro Ibero-americano (Ciba), responsável pela gestão da Cátedra José Bonifácio, todos da Universidade de São Paulo (USP).



Beatriz Paredes