

A Noção de Indigenismo na formação das nações Latino-Americanas: Estudo Preliminar da presença indígena em Varnhagen e José Martí

Cristiane de Assis Portela*

Resumo

O texto aqui apresentado busca identificar elementos de uma noção de indigenismo, colocando em diálogo um breve momento do pensamento social hispano-americano e brasileiro, a partir da obra de dois intelectuais que exerceram grande influência na produção histórica do século XIX na América Latina: o cubano José Julian Martí y Pérez, pensador por excelência da pan-americanidade, e Francisco Adolfo de Varnhagen, considerado o primeiro historiador brasileiro. Dois artigos serão objetos de discussão neste texto: “Nuestra América” de José Martí (parte da Antologia “Nossa América” publicada no Brasil em 1991) e “Os índios perante a nacionalidade brasileira” de Varnhagen (inserido como Discurso Preliminar da obra História Geral do Brasil, em 1857). O tema comum, por meio do qual busco analisar as duas obras, é a presença do indígena em suas propostas de formação das nações americanas, considerando essas propostas como representações exemplares de uma “noção de indigenismo” que será formulada posteriormente. Considero que esta noção se esboça no século XIX, constituindo-se como discurso intelectual e prática indigenista em diversos contextos americanos e por diferentes autores desde o início do século XX, concebendo assim o que entendemos como indigenismo.

Palavras-Chave: indigenismo, Francisco Adolfo de Varnhagen, José Martí

The concept of indigenous in latin american nations: preliminary study of the presence indigenous in Varnhagen and Jose Martí

Abstract

The text presented here seeks to identify elements of a concept of indigenous people, putting in a brief moment of dialogue social thought Hispanic-American and Brazilian, from the work of two intellectuals who exerted great influence on the production history of the nineteenth century in Latin America: the Cuban José Julian Martí y Pérez, thinker par excellence of the Pan-American, and Francisco Adolfo de Varnhagen, considered the first Brazilian historian. Two articles will be object of discussion in the text: "Our America" by José Martí (the Anthology "Nossa América" published in Brazil in 1991) and "The Indians at the brasileira nationality" of Varnhagen (inserted as Speech Preliminary General History of the work of Brazil, in 1857). The common theme, through which we seek to analyze the two works is the presence of indigenous in its proposals for formation of American nations, considering these proposals as exemplary representations of a "concept of indigenous people" which will be formulated later. I think this concept is outlined in the nineteenth century, becoming as intellectual discourse and practice indigenous Americans and in different contexts by different authors since the beginning of the twentieth century, designed so that we understand as indigenous.

Keywords: indigenous, Francisco Adolfo de Varnhagen, José Martí

A opção por analisar comparativamente os intelectuais Francisco Varnhagen e José Martí, não desconsidera a diferença existente entre seus “lugares de fala”: Varnhagen era um historiador comprometido com o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o ideal imperial, estando, pois, imbuído em construir a história de um país que havia se tornado independente

politicamente em 1822 sem que tivesse sido constituída uma Nação. José Martí era um defensor do movimento independentista dos países latino-americanos, externando posições radicais em defesa da autonomia cubana frente à colonização e no combate ao imperialismo estadunidense que já mostrava seus contornos em fins do século XIX.

O tema comum, por meio do qual busco analisar as duas obras, é a presença do indígena em suas propostas de formação das nações americanas, considerando essas propostas como representações arquetípicas de uma “noção de indigenismo” que será formulada posteriormente, noção esta, que se esboça no século XIX, constituindo-se como discurso intelectual e prática indigenista em diversos contextos americanos e por diferentes autores desde o início do século XX, concebendo o que entendemos como indigenismo.

A compreensão de indigenismo que aqui se delimita diz respeito à construção de um campo que abarca não só as políticas oficiais, como também as representações que se consolidam acerca do indígena nas diferentes esferas da sociedade, em um movimento que corresponderia a uma “longa duração” conforme a definição braudeliana. Conforme apontam Oliveira Filho e Souza Lima (1983) é necessário pensar o indigenismo como categoria histórica que envolve discursos produzidos em um campo político, mas que também carrega consigo efeitos práticos na vida das sociedades indígenas e em suas relações com as sociedades nacionais, não se restringindo, pois, ao campo discursivo.

Segundo Souza Lima (1995: p. 14-15), o indigenismo “é o conjunto de idéias e ideais (...) relativos à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais”, onde se enfatiza a formulação de “métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do seja índio”. De maneira um pouco diversa, Henri Favre (1998: p. 8) considera este como “um movimento ideológico de amplas proporções literárias e artísticas, assim como políticas e sociais, que toma o índio como massa de modelar do protagonismo conquistador/ colonizador europeu e latino-americano”. A definição de Favre enfatiza o estímulo narrativo e de criação dado a partir do discurso sobre o índio, sendo este, motivador de diversas reflexões sobre a existência nacional nas Américas.

A proposta comparativa aqui apresentada advém da interpretação de que o esboço de um indigenismo em Martí e Varnhagen compõe um conjunto de referências que constituem uma espécie de cultura política impulsionada pelo referido “discurso sobre o índio” a que se refere Favre (1998).

PRESENÇA INDÍGENA EM JOSÉ MARTÍ

“Trincheiras de idéias valem mais do que trincheiras de pedra.” José Martí

O indigenismo é considerado por muitos intelectuais como um dos principais e mais originais movimentos culturais surgidos nas primeiras décadas do século XX em diversos países da América, exercendo impacto nos campos literário, artístico, filosófico e político; com efeitos que se estendem até hoje. Este movimento firma suas raízes na intelectualidade do século XIX, proporcionando as condições simbólicas para que se estruture um pensamento nacionalista peculiar às Américas, trazendo uma mutação na forma de se perceber o indígena: de obstáculo à civilização para “o núcleo de uma nova utopia”, conforme a argumentação de Verdum (2006).

Estas novas formas de se conceber as nações teriam a mestiçagem e a referência ancestral indígena como aquilo que é próprio da cultura latino-americana, percepção esta, que exerce grande efeito no pensamento hispano-americano, ao contrário do que acontece em sua parte lusitana (com exceção do romantismo do século XIX, em sua feição indianista). Nesse sentido, José Martí exerce grande importância nesse movimento ao destacar a necessidade do reconhecimento e da garantia do protagonismo indígena nos processos de criação de “nuestra América”.

No artigo escolhido como objeto de análise, Martí evidencia a valorização do elemento autóctone na definição de nacionalidade que se busca empreender. O seguinte trecho é bem significativo: *“Os homens naturais venceram os letrados artificiais. O mestiço autóctone venceu o crioulo exótico. Não há batalha entre a civilização e a barbárie, mas sim entre a falsa erudição e a natureza”* (MARTÍ, p. 196). O autor se utiliza de oposições como natural e artificial, autóctone e exótico, civilização e barbárie, a fim de estabelecer uma crítica contundente a elementos tão em voga nos discursos da época.

A referência à “falsa erudição” parece ser uma tomada de posição frente aos debates empreendidos pelo argentino Domingo Sarmiento, ideólogo do extermínio indígena, que os considerava como representação da barbárie, acreditando não serem passíveis de contribuição para as nações (representantes da civilização). Martí combate com veemência esta perspectiva:

Estes nascidos na América que se envergonham de levar indumentária indígena, da mãe que os criou, e que renegam a mãe doente e a deixam sozinha no leito da doença! Pois, quem é o homem? O que fica com a mãe para curar-lhe a doença, ou aquele que a faz trabalhar onde não a vejam, e vive de seu sustento nas terras apodrecidas, rodeado pelos vermes, maldizendo o seio que o embalou e levando a pecha de traidor nas costas da casaca improvisada? (Martí, 1991: p. 195)

A referência à ancestralidade indígena diz respeito àquilo que há de original e peculiar ao povo americano, entretanto, à alusão apresentada percebe a presença indígena por meio da face mestiça que lhe é contemporânea: “Apoiados no rosário, a cabeça branca, corpo mestiço de índio e de crioulo, chegamos, denodados, ao mundo das nações.” (Martí, 1991: p. 197). A formação das nações é pensada como produto de uma espécie de hibridismo cultural não harmonioso: “Com o estandarte da Virgem saímos à conquista da liberdade. Um padre, alguns tenentes e uma mulher levantam no México a república sobre os ombros dos índios (...) Com roupagens monárquicas, e o Sol no peito, a levantar povos se lançaram...” (Martí, 1991: p. 197).

Martí apresenta uma valorização da história local americana, privilegiando-a frente à história européia. Ao enfatizar a importância de se conhecer essa história, ele evidencia a perspectiva de um intelectual que atua em prol da construção de uma identidade americana: “A história da América, dos incas para cá, deve ser ensinada minuciosamente, mesmo que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. Nos é mais necessária”. (MARTÍ, 1991: p. 196-197).

Apesar de não ser esse o foco do texto aqui apresentado, vale lembrar que a perspectiva nacionalista de José Martí se funda em um universalismo, não sendo supervalorizado o local como perspectiva que se encerra em si mesmo. Aliás, o texto se inicia justamente com uma crítica ao pensamento “aldeão”, ou seja, àquele pensamento predominante para os que exercem poder como elites locais e desconsideram a importância de um projeto universalista de identidades nacionais. Essa relação entre o particular e o universal, aparentemente contraditória, busca ressaltar os limites entre a admiração e a subserviência, enfatizando as possibilidades de autonomia econômica, política e social. Em suas palavras: “*Enxerte-se em nossas repúblicas o mundo; mas o tronco terá que ser o de nossas repúblicas*” (MARTÍ, 1991: p. 197).

Também relacionado a essa característica universalista, Martí recusava o conceito de raça como forma de se posicionar contrário ao pensamento determinista que era dominante no século XIX: “*Não existe ódio de raças, porque não existem raças*”. Assim, “*os pensadores raquíticos, os pensadores de lampiões, tecem e requeimam as raças de livraria, que o viajante justo e o observador cordial procuram em vão na justiça da Natureza, onde se destaca no amor vitorioso e no apetite turbulento, a identidade universal do homem*” (MARTÍ, 1991: p. 200).

Nesse âmbito, ele enfatiza o uso de conceitos deterministas com fins de conquista de poder pelas elites que desejam manter um *status quo* que lhes é favorável. Martí admite,

entretanto, a existência de diferenças entre os seres humanos advindas da “*mistura dos povos*”. Assim ele se manifesta:

“Peca contra a Humanidade quem fomenta e propaga a oposição e o ódio das raças. Mas na mistura dos povos, na aproximação com outros povos diversos, se condensam características peculiares e ativas de idéias e de hábitos, de abertura e de aquisição, de vaidade e de avarizia, que um estado latente de preocupações nacionais poderia, num período de desordem interna ou de precipitação do caráter acumulado do país transformar-se numa grave ameaça para as terras vizinhas, isoladas e fracas, que o país forte declara destrutíveis e inferiores” (MARTÍ, 1991: p. 200-201).

Segundo Wasserman (2004), ao contrário dos autores de seu tempo, Martí explicava as causas do fracasso de uma unificação identitária americana por meio do processo histórico que conduziu estes países a um lugar de submissão e exploração. Por essa razão, os próprios governantes latino-americanos assumiam compromissos com o exterior e não com seu povo e seus problemas, sua natureza e sua geografia singular. Martí seguia na contracorrente do pensamento predominante no século XIX, que entendia que os males e os problemas, as causas do fracasso deveriam ser encontradas justamente no povo, na natureza e na geografia singular e frágil da América Latina, que desfavoreciam o seu desenvolvimento. Essas leituras desconsideravam o processo histórico que conduziu ao contexto contemporâneo à época.

Para Martí, esses “males de origem” (como bem definirá mais tarde, Manuel Bonfim) seriam advindos de um processo histórico de submissão e da não- transformação do espírito- condição fundamental para conquista de uma independência plena- e não, ocasionados por uma deficiência ontológica, conforme predominava nos discursos da época. Podemos apreender dessa advertência, que a consideração do elemento histórico é fundamental na construção teórica de Martí. Wasserman (2004) avalia que a concepção de história formulada por Martí é linear, descritiva e causal, sendo que, passado, presente e futuro aparecem nela, encadeados.

A partir dessa observação, busco apresentar alguns trechos que demonstram como se processa essa articulação. De maneira simplificadora, entendo que o passado poderia ser sintetizado pela palavra **submissão** “Éramos uma máscara, com as calças de Inglaterra, o colete parisiense, o jaquetão da América do Norte e o chapéu da Espanha. O índio, mudo, andava ao nosso redor e ia para a montanha, para o cume da montanha para batizar seus filhos.” (Martí, 1991: p. 198). Pode ser identificada nesse trecho, a crítica à predominância de elementos exógenos, trazidos de forma descontextualizada e impositiva para os americanos.

O presente poderia ser sintetizado pela palavra **criação**. A problemática do momento presente estaria ancorada no passado de submissão, estando essas duas dimensões,

interligadas, porém, o presente representava também o momento ideal para melhorar, reverter os problemas. Grande ênfase é dada na ação criadora protagonizada pelos jovens: “Os jovens da América arregaçam as mangas, põem as mãos na massa e a fazem crescer com a levedura de seu suor. Entendem que se imita demais e que a salvação é criar. Criar é a palavra-chave desta geração. O vinho é de banana, e se sair ácido, é o nosso vinho!” (Martí, 1991: p. 199). Seria o presente, o momento de tomada de consciência e valorização da originalidade da América fundada em seus ancestrais, cabendo aos jovens, serem agentes da mudança que estaria em curso.

O futuro pode ser pensado pela palavra **redenção**. O trecho abaixo citado simboliza a imagem visionária de um projeto de futuro que se alicerça no ideal identitário formulado para a América que, no futuro, voltaria vistas para a ancestralidade nativa a fim de se reaproximar daquilo que é natural aos americanos, rompendo com a artificialidade que uma civilização imposta a qualquer custo representaria:

Com o fogo do coração, degelar a América coagulada! Verter, fervendo e latejando nas veias o sangue nativo do país! De pé, com o olhar alegre dos trabalhadores, saúdam-se, de um povo a outro, os novos homens americanos. Surgem os estadistas naturais do estudo direto da Natureza. Lêem para aplicar, não para copiar. Os economistas estudam os problemas nas suas origens. Os oradores começam a ser sóbrios. Os dramaturgos levam à cena os personagens nativos. As academias discutem temas nossos. A poesia corta a cabeleira zorrilesca e pendura na árvore gloriosa o colete vermelho. A prosa, faiscante e depurada, está carregada de idéias. Os governadores, nas repúblicas de índios, aprendem a linguagem dos índios. (Martí, 1991: p. 199)

O futuro, aberto a alternativas que seriam gestadas no momento em que os jovens viviam e atuavam, apresentando-se articuladas também as dimensões presente e futuro, constituindo uma espécie de “identidade de projeto” conforme a definição de Castells (1999: p. 24): “quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.” Os jovens seriam, portanto, os atores dessa “identidade de projeto”, trazendo à tona a referência ancestral indígena como material cultural disponível para tal transformação.

PRESENÇA INDÍGENA EM VARNHAGEN

“Para os índios não há história, há apenas etnografia.” F.A. Varnhagen

Num fenômeno inverso ao que acontecia na Cuba martiana, a historiadora Lília Schwarcz (2001) destaca um aspecto que passou despercebido no processo de independência

que originou o Brasil: “criava-se o Estado, em 1822, mas esquecia-se da nação”. Às pressas para “inventar” a nova nação, a criação de algumas instituições aparecia entre as medidas emergenciais: as primeiras escolas de medicina (no Rio de Janeiro e na Bahia), as faculdades de direito (em São Paulo e Recife) e, destoando da função pragmática dessas, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Constituído em 1838, o IHGB evidencia um compromisso explícito com a construção da nação brasileira por meio de uma história que defende a unidade nacional e a ordem estabelecida pela monarquia, norteados por uma perspectiva de “ocidentalização do mundo” como projeto de nacionalização. Conforme será comentado posteriormente, opta-se pela “via da identidade ocidental da América Latina”, conforme a observação perspicaz de Silva (1998). Nesse sentido, o texto de Varnhagen é exemplar para que se compreenda a forma pela qual o indigenismo foi arquitetado no Brasil, adquirindo uma feição diferente do indigenismo que predominou em outros países da América Latina.

O discurso de Francisco Varnhagen, “Os índios perante a nacionalidade brasileira”, explicita a tarefa de construção de uma nação européia nos trópicos, argumentando em defesa de uma guerra justa contra índios para cumprimento de tal objetivo. O texto se inicia com a contestação da idéia de que os indígenas seriam “os verdadeiros brasileiros puritanos, e os mais legítimos representantes, no passado, da nacionalidade actual” (Varnhagen, 1857: p. XIV). A crítica se dirige aos literatos românticos que argumentavam em defesa da presença indígena como elemento de nacionalidade, e em especial, parece estar dirigida a Gonçalves de Magalhães, amplamente conhecido por sua produção literária, mas que empreendeu um acirrado debate historiográfico com Varnhagen por suas posturas indigenistas (sobre esse debate ver Gonçalves de Magalhães. “Os indígenas perante a história”, publicado na Revista do IHGB nº 23 em 1860).

Já nas primeiras linhas, Varnhagen enfatiza que o texto se sustenta em uma reflexão aprofundada de “todas as questões acerca dos índios, quer em relação a eles unicamente, quer com respeito aos colonos, quer à partilha da glória que lhes deve caber na história de cada uma das nações americanas” (Varnhagen, 1857: p. XIV). Feita essa ressalva, responde a sete pontos centrais que ele acredita justificarem sua contestação e comprovar que sua motivação se funda em “impulsos de convicções”, não obedecendo a “prevenções ou caprichos que não abrigamos”.

A questão inicial se centra em torno da legitimidade da posse das terras pelos indígenas. Afirmando a não-legitimidade da propriedade territorial indígena, argumenta que além da pequena presença numérica, estes não habitavam, apenas “percorriam” de maneira nômade as vastas terras, utilizando-se delas, derrubando as matas virgens e espantando a caça.

Sobretudo, considerava serem estes, também invasores internamente, já que vinham de outras regiões.

A segunda questão se refere ao pressuposto de uma vida social harmoniosa entre os índios, defendido pelos que ele denominava como “indianófilos”. Respondendo negativamente, argumenta que viviam em guerra entre si e, nem bárbaros poderiam ser denominados, já que eram selvagens, praticavam antropofagia e desfiguravam seus próprios rostos, andavam nus, passavam fome por imprevidência, não podiam ser felizes porque não diferenciavam vícios ou virtudes, tratavam as mulheres como escravas, sacrificavam prisioneiros, viviam em regime de tribo (utilizando uma referência cristã ao lembrar que foi nesse estado que as grandes catástrofes bíblicas aconteceram). Lança uma crítica à Rousseau, destacando-o entre os “indianófilos” e afirmando que este desconhece a real condição indígena:

Por nossa parte, com toda a energia possível, protestamos que não invejamos viver em meio de uma tal sociedade escrava de sua própria liberdade (...) e estando a desfrutar nas cidades policiadas de todos os benefícios da nossa sociedade civil, conspirarmos contra ela, como viciosa e corrompida, para defender a selvageria com as belas frases de Rousseau; que por certo, se chega a viver entre seus prediletos, procedendo logicamente com o que escrevia, e deles escapa vivo, se houvera retratado em suas confissões. (Varnhagen, 1857: p. XVIII)

A terceira questão faz menção à intervenção cristã civilizatória, argumentando que o estado selvagem não melhoraria sem essa ação enviada pela Providência Divina. Prova disso seria a observação de que grupos do Amazonas vivem há três séculos “sem nenhuma melhora, se não em pior situação”. A “evolução” de seu estado seria impossibilitada pelos elementos destrutivos que caracterizam suas sociedades, já que “sem moral, sem a admissão das virtudes, com a certeza do castigo dos vícios opostos a elas, sem a sujeição das paixões do homem solitário em favor do gênero humano, não há civilização possível” (Varnhagen, 1857: p. XIX).

A quarta questão faz referência à necessidade do uso da força para a civilização dos índios, sendo enfático em afirmar a necessidade do emprego da força para empreender tal tarefa:

Não hesitamos em asseverar que sem o emprego da força não era, nem é possível reduzir os selvagens, assim como não poderia haver sociedade sem castigos para os delinquentes. Separai do condenado a força que o contém, e vereis como o instinto da resistência predominará, ainda tratando-se de um soldado obediente durante vinte anos, e como a vossa justa sentença deixa de ser cumprida. (Varnhagen, 1857: p. XIX)

Afirma ainda que os indígenas vivessem desconfiados em relação a todos porque em seu meio sofriam constantemente o temor de serem devorados por seus pares. Nesse contexto reafirma que,

... longe de condenarmos que se fizesse uso da coação pela força para civilizar os nossos índios, estamos persuadidos que não era possível haver empregado outro meio; e que dele havemos ter que lançar mão nós mesmos, em proveito do país, que aumentará seus braços úteis, em favor da dignidade humana que se vexa da presença de tanta degradação, e até em benefício desses mesmos infelizes... Temos, por sem dúvida que, em geral, ela [a guerra] foi entre os homens um grande meio civilizador.” (Varnhagen, 1857: p. XXI-XXII)

Nesses termos, é lançada na obra de Varnhagen, a defesa da “guerra justa” contra os indígenas, termo amplamente difundido nesse período e utilizado como sustentação para as práticas regionais. Relacionada à questão do emprego da força para civilização, a quinta questão se refere aos excessos cometidos nessas “guerras justas” contra os índios. Argumenta que a fragilidade da condição humana favorece os excessos, justificando que esses foram, no entanto, exacerbados por alguns protetores dos índios que defendiam uma filosofia contrária às ordens sociais:

Não negamos, pois, que se cometeriam abusos: o que porém afirmamos é que esses abusos, em parte foram apresentados com exagero ante a Europa, e em parte cresceram na mesma América, em virtude das próprias ordens contraditórias das metrópoles, quer para empregar-se a força, quer para não se fazer dela uso.” (Varnhagen, 1857: p. XXII- XXIII)

As duas últimas questões analisam comparativamente os elementos étnicos presente na formação nacional: índios, brancos e africanos. Argumenta que um olhar observador sobre a cidade responde de maneira inequívoca qual é o elemento predominante no Brasil:

Vereis brancos de tipo europeu, vereis alguns negros, vereis gentes procedentes destes dois sangues, e raramente, numa ou noutra figura, encontrareis rasgos fisionômicos do tipo índio, aliás por si bem distintos. E isto não porque se exterminasse essa raça, porém sim porque eram os índios em tão pequeno número no país que foram absorvidos fisicamente pelos outros dois elementos, como o foram moralmente. (Varnhagen, 1857: p. XXIV)

Reafirmando a predominância européia na nacionalidade brasileira, contesta a idéia de que houvesse uma relação de subordinação dos brasileiros perante a Europa, visto que a nação se encontra “emancipada moral e intelectualmente”:

Penetrar agora no seio das famílias. Encontrareis todos os apelidos da Europa (...) Pergunte a cada qual como se chama? Proferir-vos-ão nomes de santos do calendário. E concluireis daí que não sois brasileiros? Que Portugal ou a Espanha vos dominam ainda moral ou intelectualmente? Que absurdo! Fora como dizer que continua sob o domínio materno o filho de todo emancipado, só porque se parece como é natural, à própria mãe na cara e no gênio, e porque tem os mesmos hábitos, fala a sua língua e pratica a sua religião! Pois se o verdadeiro e real brasileiro é isso mesmo que vedes! (Varnhagen, 1857: p. XXIV-XXV)

Após argumentar em relação à espontaneidade de uma nacionalidade que se assemelha à sua face materna européia, afirma que se considerarmos a situação selvagem dos índios, perceberemos que sequer são súditos do Imperador. Em suas palavras:

Quereis saber o que é a nação brasileira? Olhai para o próprio brasão de armas que a simboliza. Nele vereis a esfera armilar, significando a origem da dinastia e a do estado, e nele vereis também a cruz da ordem de Cristo, que representa por si só a história da civilização do país. E isto não escrito neste ou naquele idioma, ininteligível aos demais povos, mas apregoado na bela linguagem heráldica, composta de hieróglifos, que constituem, nos feitos históricos, uma espécie de pasigrafia [sic] ao alcance de todas as nações civilizadas.”(Varnhagen, 1857: p. XXV)

Afirma estar claro que, “se o elemento europeu é o que essencialmente constitui a nacionalidade atual” constituirá também a futura, portanto, “é com esse elemento cristão e civilizador que principalmente devem andar abraçadas as antigas glórias da pátria e, por conseguinte, a história nacional” (Varnhagen, 1857: p. XXV). Assegura que há, entretanto, a necessidade de se estudar as línguas indígenas para melhor civilizar os que restam e fazer remontar o seu passado mítico (e não, histórico, já que para os índios não há história possível). Ressalva, porém, que “daqui até adorar historicamente a selvageria vai muita distancia” (Varnhagen, 1857: p. XXVI). Em resumo, conclui:

Os índios não eram donos do Brasil, nem lhes é aplicável como selvagens o nome de brasileiros; não podiam civilizar-se sem a presença da força, da qual não se abusou tanto quanto se assoalha; e finalmente, de modo algum podem eles ser tomados para nossos guias no presente e no passado, em sentimentos de patriotismo ou em representação da nacionalidade. (Varnhagen, 1857: p. XXVIII)

Busquei estabelecer a partir desses autores, duas visões exemplares do indigenismo, procurando sustentação em uma noção de “memórias partilhadas”, entendida aqui, não como um retrato da realidade, mas como meio de perceber a diversidade que a constitui, observando de maneira fragmentária alguns elementos que compõem visões díspares acerca da presença indígena na nacionalidade americana.

Tal análise se insere em uma concepção de cultura política que “resulta numa maior ênfase na compreensão das motivações que incidiram para que um determinado indivíduo – ou grupo de indivíduos – ou sociedade adotassem um comportamento político e não outro” (Berstein, 2007: p. 352). As duas formas de pensamento aqui apresentadas demarcam formas diferentes de se pensar a “alteridade” representada pelo indígena na nacionalidade, sendo estas idéias, traduzidas na prática ao serem direcionadas para a criação de políticas indigenistas próprias ao contexto de cada país americano.

Silva (1998: p. 469) explica que, durante o século XIX, a definição de uma identidade latino-americana apresentou duas tendências distintas: uma **via da identidade ocidental da**

América Latina, “a que indicava para a América Latina- mergulhada no atraso e na barbárie- o referencial do progresso e da civilização vividos na Europa”; e a **via de autonomia latino-americana**, “que defendia a necessidade de se descobrir e enfatizar valores inerentes à América Latina”. A leitura preliminar aqui apresentada indica que os dois autores acima mencionados podem ser inseridos em cada uma das correntes denominadas por Silva, representando respectivamente, as tendências de Francisco Varnhagen e de José Martí.

A fim de lançar algumas questões para reflexão, gostaria de trazer para o debate a observação da antropóloga Alcida Rita Ramos (1998) que define o indigenismo como uma forma de “orientalismo à americana”, apoiada na definição de orientalismo trazida por Said (2007). Considero a definição dessa autora interessante para problematizar a reflexão acerca do indigenismo como categoria histórica produzida entre discursos e práticas. Segundo Ramos (1998) apud Teófilo da Silva (2008), o indigenismo

é um fenômeno político no sentido mais amplo do termo. Ele não é limitado pela elaboração de políticas estatais ou por interesses privados ou pela implantação prática de políticas indigenistas (...) O que mídia escreve e divulga, romancistas criam, missionários revelam, ativistas de direitos humanos defendem, antropólogos analisam, e índios negam ou corroboram sobre o índio contribui para um edifício ideológico que toma a questão indígena como argamassa. Escondendo-se por detrás destas imagens do índio, resultante da combinação caleidoscópica de perspectivas, é sempre a semelhança- ou, mais apropriadamente, dessemelhança- do brasileiro [ou do latino-americano]. O índio como espelho, quase sempre invertido, é uma metáfora quase sempre recorrente do campo interétnico. (Teófilo da Silva, 2008: p. 6)

Partindo dessa definição, concordo com a observação de Teófilo da Silva (2008: p. 4) quando ele afirma que “o indigenismo também reivindica seu lugar no movimento orientalista” já que, como discurso volta-se “para a invenção dos índios como outros significativos não somente das experiências colonialistas e imperialistas européias, mas das experiências latino-americanas de construção nacional e formação de Estados”.

Podemos apreender dessa observação que o indigenismo pode ser pensado historicamente como um tema que “provoca” a identidade nacional, transformando uma identificação abstrata em identidade nacional para os países americanos. Parafraseando a afirmação de Ramos (1998), podemos dizer que o indigenismo é uma forma de “orientalismo à americana” ou seja, que o “Oriente está para o Ocidente assim como o Indigenismo está para as Identidades Nacionais Americanas”. Sem encerrar o debate, considero de grande relevância utilizar o indigenismo como pretexto para pensar o nacionalismo de maneira peculiar à América.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. *Memória Social*. Lisboa: Teorema, 1992.
- MAGALHÃES, Gonçalves de. “Os indígenas perante a história” in *Revista do IHGB* n° 23, 1860.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. SANTOS, Marília Nogueira. “Cultura política na dinâmica das redes imperiais portuguesas, séculos XVII e XVIII” in ABREU, Martha. SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (orgs). *Cultura política e leitura do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- GUIMARÃES, Manuel Luís Salgado. “Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional” in: *ESTUDOS HISTÓRICOS*, Rio de Janeiro, Vértice, n°1, Caminhos da Historiografia. 1988 .
- GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. 1995. “Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889)”, *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, ano 156, n. 338.
- FAVRE, Henri. *El Indigenismo*. México: Fondo de Cultura del México, 1998
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz - poder tutelar e indianidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- MOTA, Lúcio Tadeu. “O Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado Nacional”, *Diálogos*, 2:149-176, 1998.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. de; LIMA, A. C. de S. “Os muitos fôlegos do indigenismo” in *Anuário Antropológico / 81*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983
- RAMOS, Alcida R. *Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira*. Brasília: Dep. De Antropologia, série Antropologia n° 221, 1997.
- _____. “Introduction: least but not last” in *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SCHWARZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. “Relatos de um certo ocidente: o indigenismo como orientalismo à americana” in I Congresso Internacional de Estudos sobre as Américas. Rio de Janeiro: UERJ, setembro de 2008.
- VAINFAS, Ronaldo. “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira” in *Revista Tempo*, vol. 8. Rio de Janeiro: UFF, 1999. [pp.03-12]
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. “Discurso Preliminar: Os indígenas perante a nacionalidade brasileira” in
- VERDUM, Ricardo. [Cidadania multicultural? O Etnodesenvolvimento e os limites do indigenismo brasileiro](#). Rio de Janeiro, 2006.
- WASSERMAN, Claudia. “Percurso intelectuais latino-americanos: “Nuestra América” de José Martí, e “Ariel” de José Enrique Rodó – as condições de produção e o processo de repercussão do pensamento identitário” in *Revista Diálogos*, DHI/UEM, v. 8, n. 1, p. 51-66, 2004.