

A IDEOLOGIA ROMÂNTICO-INDIANISTA E AS IMAGENS DO ÍNDIO

Andrey Pereira de OLIVEIRA*

Pode-se afirmar que a começar do decênio de 1830, houve no Brasil uma espécie de identificação redutora com os índios que foi muito além da literatura, abrangendo outras expressões artísticas e a sociedade de um modo geral, como bem descreve Pedro Calmon (apud SODRÉ, 1995: 272-273):

(...) a propósito de tudo – por símbolo nacional – o índio: no patriotismo, nas artes plásticas, no romance, no poema, na erudição. Caboclos dos préstitos de 2 de julho, na Bahia (desde 1826); tupi dos painéis das casas nobres, como a da Marquesa de Santos, das estátuas que lhes adornaram os jardins, os frontões dos edifícios construídos por Grandjean de Montigny e seus discípulos, na pinacoteca nacional (Escola de Belas-Artes); o Guarani, Ubirajara, Iracema; Timbiras, Tamoios, em todos os tons romantizados, cantados, e a sua língua estudada por D. Pedro II que dava o exemplo, Batista Caetano, Couto de Magalhães; a etnografia, o folclore, as fábulas... Imaginou-se confundir brasileirismos com indianismo, a nação histórica com o antepassado aborígene, a colônia com Tupinambás e Aimorés.

Acrescente-se a isto a verdadeira moda da adoção de pseudônimos de origem indígena ocorrida desde antes da independência, a que o próprio D. Pedro I aderiu, chamando-se Guatimozin, ou ainda por José Bonifácio, que se intitulava Tibiriçá. Esse impulso de nacionalização via indianismo chegou ao ponto de “os dois imperadores, ao conferirem títulos de nobreza, [terem] predileção pela toponímia indígena, que forneceu a designação de quase metade dos titulares (430 sobre 990), resultando barões, condes, marqueses de sonoridade bizarra para o ouvido europeu” (CANDIDO, 2000a: 175). Títulos de origem semelhante foram assumidos por alguns periódicos, como, por exemplo, *O Tamoio* (1830), *Niterói – Revista Brasiliense* (1836), *Guanabara* (1849), ou mais tarde pelos jornais paulistas *Acaiaba* (1851) e *O Guaianá* (1856).

No campo da literatura, não raro foi o escritor que não se entregou, ao menos em alguns trabalhos, aos encantos do indianismo. A partir dessa década, segundo observa Antonio Candido (1981, v. 2: 22), “não houve mãos a medir: toda gente trouxe o seu poema, conto, crônica ou romance, principalmente os poetas-estudantes (...)”. Uma conseqüência esperada desta produção em massa foi a pouca qualidade de grande parte das obras. Muitos

* Doutor em Letras (Literatura e Cultura) pela UFPB. Professor Adjunto de Teoria Literária e Literaturas de Língua Portuguesa da UFCG.

“poetas de ocasião”, mesmo sem bem compreender as propostas indianistas, expuseram em jornais e revistas seus textos, alguns dos quais de péssimo gosto:

Deixei taba adornada de crânios,
 Meus djicks, meu forte cuang
 Deixei inis aonde embalava
 Meus amores mais doces que o pang.

Após transcrever os versos acima, que são a primeira estrofe de “O canto de Ibitinga”, de L. B. Castilho, justamente com a intenção de demonstrar o exagero a que chegaram alguns autores, Antonio Candido (2000b: 155) comenta num tom de ironia: “(...) o mocinho explica em notas, complacentemente, que *dijick* é flecha, *cuang* é arco, *inis* é rede, *pang* é mel...”. Consciência crítica deste problema já demonstrava A. J. de Macedo Soares em um ensaio de 1860 sobre *Flores silvestres*, livro de poemas de Bittencourt Sampaio:

Ou fosse inexperiência da idade, ou falta de conhecimento do que seria a nacionalidade, ou ainda o poderio do elemento material da poesia, a palavra, sobre vocações mal educadas, convergiram para aí os primeiros ensaios, para os termos da linguagem. Puseram por moda o dicionário dos dialetos indígenas, e em vez de apoderarem-se das idéias, estudaram primeiro os vocábulos que deviam exprimi-las. Nasceu daí uma poesia que o povo não entendia, nem era possível entender, tão bárbara e alheia a seus ouvidos, tão estrangeira como se fosse escrita em chinês ou sânscrito; e quando o povo não entende, a poesia não é nacional. As obras deste período são meramente descritivas; saíram a campo as tribos indianas, os trajes indianos, as armas indianas e os utensílios indianos, os reinos animal, vegetal e mineral da tecnologia indiana, a geografia e a etnografia indianas. Tudo exterior, tudo falso e descorado, sem a luz do sentimento que devia animar as paisagens, fazer falar a natureza mergulhada em seu augusto silêncio, encarnar as múmias das gerações extintas, decifrar a lenda dos séculos, reconstruindo a história e reatando à glória do que foram a vida dos que são (apud CASTELLO, 1963: 94-5).

De acordo com Antonio Candido, o indianismo, respondendo à necessidade de autovalorização da elite brasileira, de tal forma transborda dos livros às mais diversas instâncias da cultura e do cotidiano que constitui “possivelmente o maior complexo de influência literária junto ao público, que já houve entre nós” (CANDIDO, 2000b: 82). Sendo assim, pode-se afirmar que nesse momento ocorre o que Eric Hobsbawn (1984: 09) chama de “tradição inventada”, significando com esta expressão

um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento em relação ao passado.

Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

Cabe, então, questionar sobre os motivos desta identificação direta do homem brasileiro com o homem pré-cabralino, da percepção de que o indianismo seria a forma mais lídima de literatura brasileira, bem como de todo o processo de idealização do índio ocorrido nesse período.

Alfredo Bosi (2001: 176) inicia o seu estudo sobre o indianismo de José de Alencar afirmando que “É próprio da imaginação histórica edificar mitos que, muitas vezes, ajudam a compreender antes o tempo que os forjou do que o universo remoto para o qual foram inventados”. Sendo assim, o imenso destaque dado ao índio, bem como as imagens idealizadas que dele forjou o Romantismo brasileiro não devem ser encarados como algo desvinculado da realidade histórica da época, mas sim como um reflexo simbólico do contexto sócio-político do país.

Numa perspectiva sociológica, pode-se afirmar que o indianismo romântico foi resultado do empenho da elite brasileira em criar símbolos que justificassem a sua preeminência na sociedade. Nesse processo, ocorreu o que Antonio Candido (2000a: 172) denomina “tendência genealógica”, que consiste numa “interpretação ideologicamente dirigida do passado com o intuito de justificar a situação presente”.

No intuito de garantir uma imagem aristocrática, a elite brasileira, etnicamente mestiça, necessitou promover a valorização do sangue indígena, isto é, de sua parcela americana a ser somada a sua já minguada parcela européia, forjando, assim, uma linhagem duplamente nobre. Segundo Flávio Kothe (2000: 80-1),

Dando-se como descendentes de João Ramalho e Paraguaçu ou de suas variantes, os oligarcas assumiam o direito da conquista, por meio da ascendência ao colonizador português, e se legitimavam pela segunda vez, como latifundiários, a posse do território, quando se viam como descendentes e herdeiros dos antigos donos da terra.

A “tendência genealógica” vinha se constituindo desde o século XVIII nas histórias apologéticas e nos textos de caráter nobiliárquico e linhagístico. Já em 1759, alguns chefes indígenas foram elencados como homens ilustres ao lado das figuras de governadores, magistrados e senhores de terra nas biografias encomendadas pela Academia dos Renascidos, sendo promovidos, desse modo, a categoria de varões tutelares. Ainda por essa época, várias famílias importantes, ao estabelecerem (ou forjarem) o registro de suas estirpes, fizeram

questão de se vincular a ancestrais indígenas; o que claramente mostra o índio como um elemento de orgulho ancestral (CANDIDO, 2000a: 173).

Essa aproximação simbólica ao índio era impensável no século anterior. Antes, a elite fazia questão de apagar qualquer vestígio que os alinhasse aos nativos americanos, considerados ainda como bárbaros, como seres inferiores. Eis um soneto de meados do século XVII atribuído a Gregório de Matos (1993: 102) e dedicado “Aos principais da Bahia chamados os Caramurus”:

Um calção de pindoba, a meia zorra,
Camisa de urucu, mantéu de arara,
Em lugar de cotó, arco e taquara,
Penacho de guará, em vez de gorra.

Furado o beijo, e sem temor que morra,
O pai, que lho envasou cuma titara,
Porém a Mãe a pedra lhe aplicara
Por reprimir-lhe o sangue que não corra.

Alarve sem razão, bruto sem fé,
Sem mais leis que a do gosto, quando erra,
De Paiaia tornou-se em abaité.

Não sei onde acabou, ou em que guerra:
Só sei que deste Adão de Massapé
Procedem os fidalgos desta terra.

Com sua veia satírica que a tudo desnuda, o poeta baiano põe às claras a linhagem indígena – isto é, bárbara e inferior – dos pretensos fidalgos brasileiros. Estes, apesar da pretensão de se mostrarem como representantes de uma nobreza semelhante à europeia, não conseguem ser mais do que figuras caricatas que, por baixo das aparências, escondem a indigna origem indígena e negra. Como se percebe, nesse momento histórico, a vinculação aos índios ainda não significava um processo de recuperação orgulhosa do passado nativo, na verdade, era motivo de desprezo. Sendo assim, é com o intuito de desmoralizar as veleidades aristocráticas dos conterrâneos que o poeta ressalta satiricamente a origem indígena e negra da elite brasileira.

A imagem positiva do índio e sua eleição como símbolo máximo da nação brasileira só foi possível graças a fatores como “a condição de homem que os jesuítas lhe reconheceram; a abolição da sua escravização em meados do século XVIII; o costume dos reis portugueses de conferir categoria de nobreza a alguns chefes que, nos séculos XVI e XVII, ajudaram a conquista e defesa do País; e finalmente a moda do ‘homem natural’”

(CANDIDO, 2000a: 173). Somam-se a esses fatores, outros três que ainda mais efetivamente possibilitaram a evocação apologética do índio. Em primeiro lugar, como por volta dos fins do século XVIII e inícios do XIX, o índio, nas zonas colonizadas, já se encontrava quase totalmente destruído ou, ao menos, descaracterizado pela mestiçagem e pelo irreversível processo de aculturação, poderia ser tomado emprestado pela elite como símbolo em sua forja de nobreza ancestral sem que este corresse o menor risco de efetivamente ceder-lhe qualquer espécie de poder ou benefício. Além disso, foi fundamental o fato de tal valorização indígena não corromper – pelo contrário, antes encobria – a problemática principal do sistema sócio-econômico vigente, isto é, o latifúndio sustentado na exploração da mão-de-obra do escravo africano. Por fim, não se pode deixar de notar, como bem o faz Flávio Kothe (2000: 93), que a vinculação direta entre o cidadão brasileiro e o indígena não apenas “criou uma legitimação aparente para a casta dos latifundiários”, como também significou um conseqüente desprestígio tanto dos negros e mulatos como também dos representantes de outras raças que para o país imigravam, sendo, por conseguinte, excluídos da formação da nacionalidade e impedidos de reivindicar qualquer posse ou representatividade oficial.

Essa aproximação simbólica ao índio que, antes mesmo da independência política, já se iniciava como uma manobra da classe dominante, atingiu seu apogeu a partir da independência e, principalmente, a partir de meados da década de 1830, quando a elite necessitou precaver-se contra duas sérias ameaças ao seu poder: no âmbito externo, o retorno da dominação portuguesa, possibilidade potencializada com o vácuo deixado pela abdicação de D. Pedro I, e, no âmbito interno, o esfacelamento do seu poder de Estado, visto o crescente número de revoltas provinciais de mote democrático e separatista, como a Cabanada em Pernambuco (1832), a Balaiada no Maranhão (1838-45), a Sabinada na Bahia (1837-38), a Guerra dos Farrapos no Rio Grande do Sul (1835-45), a Revolução Praieira em Recife (1848), entre outras.

É nesse contexto extremamente delicado que a elite brasileira esforça-se para garantir seu poder pela coesão do Estado nacional. Para tanto propaga a idéia de “consciência nacional”, por um lado, estimulando idéias e ações antilusitanas, e, por outro, impondo pela luta armada a integração das províncias. Somando a esses esforços, ainda implementaram a difusão simbólica do “sentimento nacional”, que se confundia com o indianismo. Tal papel ideológico foi exercido pela inteligência nacional através, entre outras coisas, da elaboração de uma mitologia literária e dos estudos do IHGB, que, financiados pelo Reino, procuraram, de um modo geral, “destacar marcos do passado e heróis que pudessem justificar a defesa da coesão do Estado nacional” (CUNHA, 2001: 21). Nesse momento, a imagem indígena passa a

ser ideologicamente assimilada por quase todos como sinônimo de identidade nacional brasileira.

Essa imagem, contudo, não se manteve todo o tempo uniforme. Em seu livro *Exiles, Allies, Rebels*, David Treece (2000), mostra que, durante o século XIX, a literatura brasileira elaborou três representações distintas do índio – a imagem do índio como exilado, como aliado e como rebelde – cada qual refletindo um momento histórico da evolução política do país.

A primeira dessas imagens desenvolveu-se entre os anos de 1835 e 1850, mostrando, de um modo geral, o nativo como uma vítima da colonização portuguesa, como um exilado de seu território. As obras mais afins com essa perspectiva foram o longo poema “Os três dias de um noivado” (1844), de Teixeira e Sousa, a peça “Itamina ou o guerreiro de Tupã” (1846), de Martins Pena, e, principalmente, as “Poesias americanas” (1846-1857), de Gonçalves Dias. Nessa fase, a marca maior do indianismo é a denúncia dos resultados trágicos da conquista e da opressão colonial, que, quando não exterminara os nativos, transformara-os em exilados. Nesse sentido, os escritores promoveram uma visão claramente dicotômica, opondo, de um lado, a idealização de um passado mítico constituído por uma sociedade natural ideal e, de outro, a catástrofe empreendida pelos conquistadores. Essa apreensão crítica da colonização é vista com clareza nas obras que retratam o contato militar ou sexual entre os homens do Velho e Novo Mundos como uma catástrofe irremediável. Segundo Treece, essa representação trágica do índio como vítima veiculada pela primeira fase do indianismo romântico foi fruto da conturbada conjuntura sócio-política do país, e, até certo ponto, refletiu os anseios e as insatisfações de parte da elite brasileira que assumia um discurso revolucionário de teor liberal e nacionalista contrário à manutenção das mesmas estruturas político-administrativas arcaicas e centralizadoras que, a despeito da independência, ainda mantinham como grandes privilegiados as tradicionais oligarquias rurais de ascendência portuguesa. Dessa insatisfação, que foi se intensificando ainda mais no período da Regência, após a forçada abdicação de D. Pedro I em 1831, derivaram as sucessivas revoltas provinciais de teor revolucionário e separatista promovidas pelos setores que se sentiam excluídos do centro do poder. Nesse clima de conflito, instabilidade e desintegração federal, um dos interesses centrais dos escritores indianistas dessa primeira fase “foi articular um sentimento de irmandade entre os ‘exilados’ do mundo indígena, do passado e do presente, e os setores desprivilegiados, discriminados e excluídos da sociedade do Brasil contemporâneo” (TREECE, 2000: 80). A imagem do índio de então serviu como símbolo da independência nacional, do exacerbado patriotismo, do sentimento antilusitano.

Já a segunda fase do indianismo romântico, que se desenvolveu entre os anos de 1850 e 1870, veicula a imagem do índio como um aliado leal do conquistador europeu, como um indivíduo que se entrega voluntariamente ao serviço do branco, muitas vezes abrindo mão de sua liberdade pessoal para se tornar uma espécie de cavaleiro protetor do senhor de terras e de toda a ordem colonial. Os exemplos máximos desta fase são os romances *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), de José de Alencar, mais enfaticamente o primeiro deles. Essa segunda imagem do índio é vista pelo crítico inglês como motivada pela nova política conciliatória de integração efetivada no Segundo Reinado, momento em que a elite brasileira consegue espaço no poder e, fazendo questão de esquecer o discurso declaradamente liberal e revolucionário que antes apregoara, assume uma posição conservadora. Nesse processo, a elite, notadamente formada pela classe dos senhores de terras e escravos, tenta instaurar um sentido único de “brasilidade”, escamoteando as diferenças raciais culturais e de classe que, de fato, dividiam e opunham a população do território brasileiro. Por trás dessa política conciliatória do Segundo Reinado, mais precisamente das políticas indigenistas que se mostravam aparentemente liberais e progressistas, havia o empenho na manutenção dos interesses dos grandes senhores rurais, uma vez que “A integração significava a incorporação do trabalho indígena na estrutura econômica rural” (TREECE, 2000: 14). Fica dessa forma sociologicamente explicado o mito da fundação do Brasil a partir da junção pacífica entre o branco e o índio, como se verifica na obra de Alencar.

Por fim, a terceira imagem do índio abrange o período de 1870 a 1888 e retrata o índio como um rebelde. No entender de Treece, nesta altura, o movimento indianista realiza uma mudança profunda em sua evolução, refletindo os novos desafios da elite do país: o abolicionismo, o republicanismo e a imigração. Abandonando as duas imagens idealizadas e míticas das fases anteriores, mais afins com um ideário mais propriamente romântico, tradicional e agrário, o indianismo desta terceira fase reflete a ânsia da elite brasileira em se aproximar dos modernos modelos europeus de civilização e desenvolvimento econômico. Essa terceira fase do indianismo do século XIX teve como representante destacado Bernardo Guimarães – principalmente, em virtude de seu romance *O índio Afonso* (1873) – e apresentou duas tendências que se desviaram demasiadamente da mitologia conciliatória de José de Alencar que, de certo modo, legitimava as estruturas econômicas do Império: ora pareceu incorporar a algo da perspectiva sociológica das tendências realista e regionalista que tomaram força por volta da década de 1870, “explorando a condição do caboclo contemporâneo destribalizado como uma nova espécie socialmente marginalizada ou como

um produto das forças biológicas elementares e do ambiente”; ora reviveu o indianismo trágico da primeira fase romântica (TREECE, 2000: 222).

Essa perspectiva de David Treece de dividir a representação simbólica novecentista do índio brasileiro em três categorias distintas motivadas por diferentes configurações político-econômicas parece-nos extremamente pertinente, uma vez que desfaz a visão tradicional da crítica, que a via como um bloco romântico monolítico, apesar de todas as contradições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000a.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981. 2.v.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 8. ed. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 2000b.
- CASTELLO, Aderaldo. *Textos que interessam à história do Romantismo*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1963. v. 2.
- CUNHA, Cilaine Alves. Introdução. In: DIAS, Gonçalves. *Cantos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HOBBSBAWN, Eric. *A era das revoluções: 1789-1848*. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- KOTHE, Flávio. *O cânone imperial*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.
- MATOS, Gregório. *Poemas escolhidos*. Seleção, introdução e notas de José Miguel Wisnik. São Paulo: Cultrix, 1993.
- TREECE, David. *Exiles, allies, rebels: Brazil's Indianist Movement, indigenist politics, and the imperial nation-state*. Londres: Greenwood Press, 2000.
- SODRÉ, Nelson. *História da literatura brasileira*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.