

O FRACASSO COMO IMPOSIÇÃO NARRATIVA AOS POVOS INDÍGENAS NO SÉCULO XIX E XX NA AMÉRICA LATINA

Carlos Benítez Trinidad*

O historiador Márcio Couto Henrique inicia o seu livro *Sem Vieira nem Pombal: Índios na Amazônia do Século XIX* (2018) defendendo a recuperação no Brasil de uma história protagonizada por povos indígenas diante de um silenciamento histórico que tem muito de ideológico. Os indígenas não só foram desprezados e minimizados por quem fez os registros históricos, foram tratados como mais um elemento da paisagem e, no novo modelo de país que emergiu da emancipação, passaram a ser concebidos como uma “raça moribunda”.

Essa foi uma visão consensual durante o século XIX, sobretudo daqueles que não sentiam simpatia pelos povos indígenas, intelectuais como Von Martius ou Varnhagen já os viam como seres extintos ou em processo de extinção diante dos impulsos da conquista e colonização europeia. Na visão dos estrangeiros, aqueles eram povos incapazes de se adaptarem aos novos desafios da contemporaneidade; e mesmo na concepção dos que eram favoráveis à causa indígena, como o político

* Universidad de Santiago de Compostela, CHAM - FCSH NOVA

Trabalho inspirado e realizado no contexto do projeto *Failure: Reversing the genealogies of unsuccess*, financiado pelo programa Horizon 2020 de investigação e inovação da União Europeia sob o acordo Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement nº 823998; também faz parte do projeto *Herdanzas coloniais nun mundo en descolonización: o imaxinario sociocultural de Brasil e Portugal no século XX, unha perspectiva comparada*, financiado pela Consellería de Educación, Universidade e Formación Profesional da Xunta de Galicia, Espanha.

Couto de Magalhães, que afirmava que a extinção era parte da “lei de seleção natural” (Henrique, 2018: 13-14).

O longo e triste desaparecimento indígena foi considerado inevitável, embora desejado. Os indígenas de carne e osso eram compreendidos como aqueles que apenas geravam problemas de natureza legislativa, social e econômica, enquanto no plano simbólico, eram explorados para enriquecer o desejo de especificidade do florescente nacionalismo latino-americano. No movimento romântico indianista, podemos constatar o desinteresse pelo destino dos povos indígenas, que se alimentava de um simbolismo de decadência e melancolia associada à coragem selvagem do índio tão necessária para a construção da pátria.

Tendência perpetuada pela aceitação de dito destino pelo otimismo positivista do indigenismo de Mariano Cândido Rondon e seus esforços por dar um fim digno aos povos indígenas, tutelando-os ao longo do seu desaparecimento no seio da “comunhão nacional”, como aponta Diacon (2004). A ideia da inexorável extinção indígena permaneceu bem estabelecida na percepção geral dos brasileiros até há, relativamente, pouco tempo, podendo ser verificada nos discursos de uma das figuras indigenistas mais relevantes do século XX, Darcy Ribeiro.

Até meados da década de 1970, quando se somou à euforia dos movimentos indígenas no contexto do surgimento de movimentos sociais anti-hegemônicos latino-americanos, Ribeiro pregou na sua literatura¹ e em todas as suas declarações que o genocídio apocalíptico a que os povos indígenas estavam condenados terminaria como mostravam todas as estatísticas: com o infeliz e definitivo desaparecimento dessas populações amaldiçoadas pela história.

Essa percepção foi compartilhada nos processos emancipatórios do início do século XIX e em termos relativamente semelhantes, adaptados às realidades socio-culturais locais, em toda a região latino-americana. Essa narrativa impositiva concebia os povos indígenas como povos derrotados ou fracassados em termos competitivos, especialmente diante da Modernidade.

Partindo dessa premissa, este texto reúne algumas reflexões sobre a dimensão do simbólico imposto aos povos indígenas pelos não-indígenas e como tem sido historicamente associado à noção de

¹ Como em *A política indigenista brasileira* (1962); ou em *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno* (1970).

antagonista ontológico, tomando especial relevância no imaginário social latino-americano contemporâneo que relegou os povos indígenas à extinção física e cultural, ao mesmo tempo que buscava preservá-los simbolicamente, fagocitados pelos símbolos de formação nacional.

Este texto é proposto como ponto de partida para a minha participação no projeto *Failure: Reversing the genealogies of unsuccess*, que objetiva analisar o fracasso como conceito transversal de estudo da história, partindo do pressuposto de que o fracasso está em quase toda a parte e faz parte do cotidiano das sociedades e dos indivíduos. O eixo no qual se inscreve esta proposta trata das atribuições comunitárias de fracasso e sobre grupos estigmatizados que estão particularmente predispostos a serem identificados com o fracasso.

O IMAGINAR ANTES DE CONHECER E FAZER HISTÓRIA INDÍGENA

A maneira como os seres humanos interagem com a realidade funciona de forma semelhante a como se tem trabalhado tradicionalmente na cartografia, na qual primeiro se antecipava a realidade espacial que depois se desejava representar, conforme afirma o historiador Thogchai Winichakul (1997). Os mapas têm sido tradicionalmente ferramentas poderosas de projeção da realidade sobre as terras que representam o Nós e as terras a serem por nós administradas ou cobiçadas, bem como aquelas terras potencialmente hostis, sedutoras e exóticas. Sendo a cartografia uma disciplina que ilustra corretamente a forma como o ser humano interage com a realidade que nos rodeia, não só o conhecimento que temos do “real” a nível empírico ou teórico, mas também como as nossas projeções mentais influenciam a realidade segundo os nossos anseios, esperanças, medos e frustrações.

Sobre isso, sabem muito os povos indígenas, que obtiveram esse nome por derivação do termo “índio”, imposto pela obstinada vontade de Cristóvão Colombo, após ver nas ilhas do Caribe aquelas que antecederam a Índia. E assim, a população do continente que mais tarde viria a ser chamado de América, devido a outra percepção equivocada, foi submetida à imaginação europeia que a representou através dos fundamentos da fantasia tardo-medieval para estabelecer uma interação inter-étnica.

Toda a história da América parece ser uma sucessão de ricas representações que acabaram por formar um imaginário concreto nascido da gênese da “descoberta”. Sobre as narrativas do descobrimento, foram emolduradas todas as outras teorias, que propagavam a noção de que os habitantes do “novo” continente após serem descobertos, puderam finalmente sair de uma fase pré-histórica para finalmente iniciarem a sua historicidade, como aponta o historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995: 114).

Nesse sentido, a história não escaparia à lógica da submissão face às vicissitudes entre o imaginário hegemônico e o imaginário periférico que em constante tensão definem e decidem que “o que aconteceu” passa a ser “o que se diz ter acontecido” (Trouillot, 1995: 115). Essas representações ganharam ainda mais força política e epistemológica no que diz respeito a alteridade, a qual no caso da história americana se encarna especialmente, mas não apenas, nos povos indígenas. E não por acaso, o papel dos povos indígenas e do indigenismo, como prática da interação inter-étnica, na construção dos estados latino-americanos se tem tornado um tema recorrente e fascinante para pesquisadores e intelectuais (Vazquez, 2006).

Esse tipo de produção foi e continua a ser fortemente influenciado pela espessa e complexa pele imaginada que cobre os povos indígenas aos olhos dos não-indígenas, sendo representados de maneiras diversas e em camadas sobrepostas através da história. Logo, este texto parte da questão da qual todo o trabalho de história indígena deve começar e quanto bem ilustra Cecilia Gastelumendi (2011: 63): “Por que é assim difícil conceber a ideia de um índio com força e vontade própria? Porque, quando você pensa em “índio”, costuma ir da idealização à vitimização?”.

Precisamos problematizar acerca da constatação de que toda a representação do Outro é uma forma refinada de definir o Nós, sendo a armadilha perpétua que esconde qualquer tentativa de decifrar a história dos povos indígenas sem necessariamente ter o não-índio como referência. O Outro como reflexo “negativo” do Nós, tal como definido por Pérez, Manrique e de Haro (2010: 99) é exponencialmente acentuado no discurso histórico.

A definição desses autores sobre essa reflexão de oposição é uma das chaves para entender os espaços ocupados por esses indígenas, pensando sobre os seus protagonismos e reflexos na convivência inter-étnica. Pérez e Manrique apontam que não só os próprios traços se

definem pela representação do Outro, mas também se estabelece um limite líquido entre uma Alteridade “diferente” de uma Alteridade “inimiga”, na qual esse elemento estranho pode ser definido com características outras que não são as nossas, tanto nascidas da curiosidade e estranheza, até se tornar “un ser infrahumano, mudo, mecánico y artificial, que carece de toda referencia a una realidad histórica concreta” (Perez, Manrique e de Haro, 2010: 100).

Trata-se de um processo de naturalização do imaginário em que as representações étnicas estão submetidas a uma ideologia que tende a fortalecer uma hierarquia de desigualdades e de marginalização étnico-racial que, repetida e replicada, passa (contando com a visão gramsciana das relações sociais de Comaroff, 1993), de ideologia a práticas hegemônicas. Definir o Outro, nestes termos, encontra então a sua utilidade em estabelecer, num processo relacional semiótico, bem como discursivo e narrativo, uma fronteira entre a humanidade que tem o privilégio de estar dentro e o que está fora, estando em “las representaciones, el lenguaje y las costumbres en el que se construye la practica hegemónica” (Delrio, 2002: 190).

O imaginário que deu espaço à hegemonia historicamente obstinou-se em ler a realidade como uma “dualidad desencontrada y antagonista” (Combés, 2010: 29) refletida em fontes “oficiais” e, sobretudo, perpetuada pela historiografia, escondendo dificilmente uma riqueza de situações e experiências que lutam continuamente por ultrapassar os seus limites formais. Neste teatro de símbolos, a cenografia e os extras são mais eloquentes, ricos e intensos, do que a interação forçada dos atores privilegiados pelos holofotes.

Combés atina que o fato da historiografia dar prioridade supina à conquista e à colonização, encontra a sua razão de ser por ser o sujeito mais evidente e perceptível das fontes escritas, geralmente feitas por agentes coloniais e nacionais no que o índio é contextualizado a partir desses processos. Ou seja, o índio é o “contacto, las interrelaciones y la colonización”. Semelhante ao que costuma acontecer com a história oral, na qual os antropólogos têm muita dificuldade em superar a barreira do testemunho indígena sujeito à “huida permanente de los focos de la colonización”.

Essas dificuldades explicam o porquê do estereótipo do indígena “sem história”, numa narrativa em que só seria possível encontrar a sua história na era da “pré-história pré-hispânica”. Ora, sendo assim, uma história indígena, principalmente em lugares com menos vestígios

arqueológicos, além do horizonte de conquista e colonização, seria realmente desafiante de se realizar (Combés, 2010: 18).

Dessa forma, é preciso trabalhar a partir das representações e do imaginário versado sobre o indígena, para poder reconstruir a história dessa alteridade. A obra da antropóloga Lorena Córdoba (2015), auxilia-nos a perceber como as fontes nos permitem desconstruir o imaginário feito a partir do poder sobre os povos indígenas na Amazônia boliviana, revelando novas maneiras de interpretar as estratégias que os homens e mulheres indígenas tiveram nos processos de adaptação e sobrevivência à situação da borracha a finais do século XIX e começos do XX.

Como a própria autora descreve, as categorias redutoras que tentaram conter e descrever os indígenas, sucumbem à própria natureza relacional das fontes na hora de delinear a alteridade. Dentro do absolutismo redutivo do selvagem ou do civilizado habitava toda uma amálgama de ambiguidades, especificidades e contradições que tornavam o indígena uma realidade muito mais complexa e rica do que os autores dessas fontes queriam admitir.

Córdoba insiste (2015: 194) que para imaginar o outro, as suas histórias e as suas representações são essenciais para resgatar uma história indígena que fora sistematicamente desprezada e silenciada. Uma dinâmica não apenas iniciada por aqueles que produziram essas fontes, mas perpetuada na história e no imaginário por uma historiografia vítima dessa inércia.

UM ESPELHO INVERTIDO NUM TEATRO DE SÍMBOLOS

Entrar na definição de como era o imaginário sobre os indígenas na órbita colonial que antecedeu a independência é um exercício colossal que parece desnecessário para este texto. Porém, importante para lançarmos uma discussão que nos permite construir a base desse argumento.

Inicialmente, deve ter-se em mente que com a passagem histórica da vastidão dos impérios com as suas frouxas fronteiras inter-étnicas para os Estados-nação, que se impuseram regulamentá-las, o que era uma categoria necessária de subalternização da qual dependia o regime colonial, o índio, passou a ser reforçado, nos seus limites epistemológicos e performativos, como indesejável, mas também intimamente ligado a um passado colonial que se pretendia superar. O

desenho das sociedades inspiradas no nacionalismo burguês europeu deixou de fora um segmento da população identificado com o atraso, com o rústico, evocativo de uma América selvagem, bárbara, incivilizada e, sobretudo, derrotada pelo génio europeu.

Em contraponto, a metrópole era vista como um inimigo a ser expulso, mas que por outro lado, era o irradiante centro económico e epistemológico do qual os crioulos tiveram certa dificuldade de se emancipar completamente.

Essa transição do controle da diferença na colónia para o desenvolvimento de um discurso de extinção nas nações americanas supôs uma grande mudança na forma de imaginar o índio e até mesmo os territórios, nos quais nada continuou igual. Mesmo assim, esse conjunto de mudanças no imaginário dos nascentes países latino-americanos foi construído a partir da primeira e mais forte caracterização dos indígenas pelos não-indígenas, a da oposição ontológica ou espelho invertido, o negativo, como numa fotografia, de Nós no imaginário latino-americano (Perez e Manrique, 2010).

Num primeiro momento, este ensaio tinha como objetivo realizar uma releitura necessária de outro anterior, muito mais ingênuo, que publiquei há alguns anos intitulado *La dimensión indígena del salvaje europeo* (Trinidad, 2015). Foi a primeira reflexão, a qual mais tarde se cristalizaria na minha tese de doutoramento. No texto, parto do livro de Roger Bartra (2011) sobre o mito do selvagem europeu e como esse foi transplantado para a América para projetá-lo nos povos indígenas, sendo a gênese do imaginário latino-americano no que diz respeito a alteridade num processo que unia “elementos emocionais” a elementos mais “racionais”.

Na ocasião do mencionado trabalho, juntei-me à tese de Bartra, propondo que o índio encarnava o Outro diante do espelho, a oposição ontológica que servia de contrapartida à ferocidade expansionista europeia naqueles territórios. Essa ideia de oposição aparenta ser o encaixe conceitual lógico dessas representações, sejam elas positivas ou negativas, uma vez que parecem ser sempre utilizadas para apoiar - e mesmo criticar - projetos coloniais e nacionais ao mesmo tempo em que foram instrumentalizadas para a expansão sobre as terras indígenas, a sua exploração e práticas que tinham como finalidade causar o desaparecimento desses povos.

A ideia do selvagem é uma construção mitológica europeia/mediterrânea que servia de contrapartida ao ideal urbano da

ordem, foi extrapolado e vinculado ao indígena americano para representar a cena em termos simbólicos relativamente semelhantes, porém com alteridades de carne e osso. Essa representação foi apoiada pelas explicações “filosóficas racionais” do século XVIII e pelas explicações “científicas” do século XIX, que partiam da narrativa que tendia a demonstrar uma “evidente inferioridade biológico-racial” do índio. Condenando-o a uma eterna minoridade mental e cultural.

Bartra não foi o primeiro nem o único a propô-lo, o seu contemporâneo e um dos maiores expoentes da antropologia crítica latino-americana dos anos 1970, Guillermo Bonfil Batalla (1977), deu a entender que o índio era uma categoria colonial supra-étnica que definiu o antagonista do projeto colonial europeu e que transcendeu a era colonial para se perpetuar no tempo presente. Especificamente, a categoria índio era a simplificação e generalização de uma pluralidade “outra”, fazendo-a administrável pelo imaginário e pela prática do poder euro-ocidental.

Por isso, o índio ajudou a desbastar e polir, para homogeneizar, cada grupo indígena, etnia e nação. Esse índio e o imaginário em que se habita é o que interessa nesta proposta, para além das especificidades concretas das experiências e particularidades históricas de cada grupo indígena, embora no longo prazo essas especificidades se enriquecessem e coexistissem com aquela dimensão simbólica aglutinante. Pode-se até aventurar que essas especificidades reforçam a tese do índio como uma categoria imaginada de oposição dentro de uma lógica colonial que se tornou mais complexa, reforçada com o tempo.

Segundo Ramos, essa necessidade de dar espaço a uma população considerada marginal e problemática está no fato de o índio se constituir como necessário para além da simples conquista e dominação. Precisa de ser mantido e preservado como um reflexo invertido da própria sociedade latino-americana, numa memória eterna da superioridade europeia da qual descendem: “Let us integrate them, but not completely; let us christianize them, but not to the last soul. Since they are Indians, they can never be like us anyway” (Ramos, 1991: 160).

Esse “personagem” criado para o teatro de símbolos que é a história latino-americana, representou o papel de contrapartida num jogo de opostos que, apesar de fazer parte da dialética do discurso, imaginário ou ideológico, acabou por afectar a dimensão performativa do contato inter-étnico tanto no cotidiano quanto no mundano, bem como no ordenamento jurídico, evidenciado nos regulamentos, políticas públicas, ordenanças, estratégias e projetos socio-económicos. O índio como

espelho invertido habitou o etéreo, afetando de forma irregular na América Latina a complexa rede de relações de poder entre comunidades, populações, instituições e atores envolvidos. De uma forma ou de outra, nos meandros sociais, políticos, económicos e culturais mais profundos e essenciais.

Espiando por trás de todas as imagens do índio compostas por esse caleidoscópio de pontos de vista, vê-se sempre a imagem ou, mais precisamente, a anti-imagem do branco, do dito “civilizado”. O índio como espelho, quase sempre invertido, representa uma das metáforas mais presentes e persuasivas no campo interétnico (Ramos, 2012: 28)

A “arte do indigenismo” foi posta em prática desde que os europeus pisaram aquele continente com a intenção de permanecer, sendo uma das observações capitais de Todorov em *The Conquest of America: the Question of the Other* (1999). Bem, a ambivalência descritiva de valores positivos e negativos, em termos de barbárie, canibalismo, mau ou bom selvagem, mansidão, etc. não pretendiam conceder atributos, mas serviam para valorizar e perpetuar o empreendimento colonial, elaborando a realidade (Kiening, 2006: 46) de cuja inércia se beneficiaram os Estados-nação latino-americanos.

Por exemplo, a infame Casa Arana justificou a exploração e os maus-tratos aos Huitoto e outras etnias indígenas durante o boom da borracha na Amazônia, saltando de descrições de barbárie e canibalismo para a de docilidade e ignorância infantil necessitadas de civilização e trabalho, “diferentes formas de representar la alteridad como un espejo invertido del nosotros para justificar los diferentes intereses sobre los pueblos indígenas” (Rivero, 2009: 132).

O exemplo que talvez melhor retrate essa alteridade oposicional ambivalente de valores ajustáveis aos interesses dos não-indígenas encontra-se na referência feita por Fernando Torres Lodoño (2000) ao cacique Kaiapó Paulinho Paikan. Este famoso ativista cometeu um crime terrível apenas para fugir mais tarde. A revista *Veja* (10/06/1992) aproveitou a ocasião para atacar o ambientalismo e os movimentos indígenas num ano tão importante para criar uma manchete que poderia ser enunciada como o máximo expoente desse argumento: “O cacique-símbolo da pureza ecológica, tortura e estupra uma estudante branca e foge em seguida para sua tribo”, na capa, o rosto do cacique com letras vermelhas e maiúsculas “SELVAGEM”.

Na mesma linha estão as conclusões da minha tese de doutoramento *Un espejo en medio a un teatro de símbolos: el indio imaginado por el poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar (1964-1985)* (2017), como pode ser apreciado no título. A minha intenção era encontrar um fio condutor que explicasse certas continuidades no imaginário coletivo sobre os povos indígenas que ainda estiveram presentes no Brasil num período mais recente. O fato de outros pesquisadores terem surgido com ideias semelhantes e a minha observação a partir do estudo das fontes, levaram-me a formular que a explicação mais precisa era que o Brasil (em que talvez se possa extrapolar para grande parte da América Latina) sofria de uma enorme dependência simbólica dos indígenas tanto na construção da identidade nacional quanto na imaginação dos seus próprios territórios e sociedades. E por isso arrisquei que, se havia um fio histórico comum entre o índio como alteridade, é o da oposição ontológica. O índio, como um espelho invertido de nós, em todas as suas conotações positivas/negativas, permaneceu excepcionalmente saudável ao longo do tempo.

Importa destacar que ainda havia um uso contínuo do índio como um símbolo e exemplo do que deveríamos deixar ou ser novamente usado para ilustrar a falta de civilização ou desenvolvimento, a justificativa para a pobreza, a desigualdade ou o atraso. Além de servir para criticar os males do sistema capitalista, como guardião da selva, vítima do injusto sistema político, económico e social brasileiro, como sobrevivente de um sistema mais justo e comunitário ou como símbolo de liberdade contra o governo autoritário.

OS FRACASSADOS POVOS CREPUSCULARES

A força avassaladora do simbólico sobre o indígena ganhou uma nova dimensão intimamente ligada à da oposição genuína na contemporaneidade e que na América Latina teve enorme força, forjando uma narrativa presente muito poderosa, matizada, ainda hoje no imaginário coletivo: os povos indígenas como povos crepusculares.

Ou seja, uma ideia de que historicamente os indígenas são descendentes de povos antigos e orgulhosos que fracassaram na sua oposição à Modernidade europeia e cujo fim teve que ser abraçado, por meios mais ou menos violentos, pelas sociedades latino-americanas.

Essa imposição da narrativa do fracasso às populações indígenas seguiu a tradicional linha ambivalente da oposição derrotada e em processo de ser assimilada.

Nos últimos anos, tem-se insistido muito na importância das representações sobre os povos indígenas nas fontes e na historiografia como elemento capital para o resgate de uma história que prioriza o protagonismo e a atuação indígena como sujeitos históricos em si. Por isso, compreender e sistematizar a conformação dessa polissemia de representações altamente complexa é essencial para essa tarefa.

Nesse caso, um estudo aprofundado da imposição do conceito de fracasso associado à ideia de povos indígenas em extinção se mostra como um poderoso arcabouço explicativo, assim como um fértil eixo unificador da narrativa social latino-americana contemporânea. Esse, teria nascido com os processos de emancipação no início do século XIX, parece, aparentemente, ser transversal à grande maioria dos elementos do imaginário contemporâneo da América Latina pelo menos até aos processos de organização política indígena dos anos 1970, quando a ideia do índio moribundo passou a ser revertida pelo próprio discurso propagado pelo movimento indígena.

Assim fadados a uma “raça em extinção”, estavam as populações crepusculares condenadas ao desaparecimento pelo fracasso gerado pela competição contra a imparável Modernidade. Essa representação surgiu da iniciativa emancipatória dos *criollos*², gerando um discurso de extinção do indígena físico a partir da exaltação de um glorioso passado indígena que mais tarde se assentou com as diferentes ideias de segurança, integração, progresso, republicanismo, democracia e miscigenação.

Com o sentimento contra os abusos e o poder da metrópole a crescer entre os *criollos* americanos no final do século XVIII, a figura do índio foi assumindo cada vez mais um poder simbólico em oposição ao poder colonial (Gastelumendi, 2011). Na época em que pegaram em armas, os *criollos* hispânicos precisaram de definir a sua posição ideológica na guerra que estava a começar a desenrolar-se. Nessa

² Neste ensaio vou utilizar a palavra em castelhano *criollo*, e não a sua tradução em português crioulo. No plano historiográfico os *criollos* eram aqueles descendentes de espanhóis e europeus, geralmente brancos ou considerados brancos, que ostentavam o poder económico nas colónias e protagonizaram a emancipação contra a metrópole, sendo o sentido que quero dar neste texto. Em português está mais relacionado com miscigenação, identificando-o com os setores mestiços da sociedade colonial e pós-colonial. Para ampliar informação recomenda-se leitura de Santos (2005) e Parés (2005).

dinâmica, Simón Bolívar (1981) foi um dos primeiros a definir que a América ávida de liberdade pertencia aos *criollos*, uma “espécie” entre “aborígenes e espanhóis”, americanos de nascimento, mas europeus de direito.

Partindo dessa premissa, consolidaram a sua própria figura na retórica de que os crioulos eram a nova América ao descender e superar esses dois mundos ultrapassados. Tanto Francisco de Miranda no México quanto o próprio Simón Bolívar na América do Sul, entre outros, consideraram e exploraram a ideia de que a guerra contra os espanhóis era a vingança dos indígenas derrotados no século XVI. As proclamações de guerra apropriaram-se da condição de vitimada pela inquina ibérica que atingira a América trezentos anos antes.

Por isso, o termo “americanos” utilizado no passado pejorativamente para designar os indígenas, passou a ser sinónimo de união étnica, não só entre brancos e os índios, mas também entre todas as demais categorias sociais e étnico-raciais. De fato, para os *criollos* a idealização do nativo estava unida ao amor pela pátria. O índio vitimizado polivalente era o símbolo ideal dos males do sistema colonial e ao mesmo tempo podia ser representado como aquela população humilde e ignorante grata pelo feito da independência (Henrik, 2007: 48).

Todo o processo de independência foi favorecido por um discurso que resgatou o aborígene para glorificar e instrumentalizar um passado heróico e legitimar o levantamento revolucionário. No caso chileno, por exemplo, falava-se da “idealización de la Araucanía”, na qual os chilenos são os “herederos legítimos de los araucanos” (Collier, 1977). Com a intenção de recuperar os indígenas araucanos, famosos por resistirem ao avanço colonial espanhol, como a espinha dorsal do novo mito para inspirar os patriotas nas suas primeiras campanhas militares contra os monarquistas.

Así [Ramón] Freire pudo hablar de “los araucanos nuestros padres”; Francisco Calderón pudo brindar por los chilenos llamándolos “hijos de Caupolicán, Colocolo y Lautaro” y Henríquez pudo proclamar: “El viejo y benemérito Arauco... ve con placer los juveniles y gloriosísimos esfuerzos de Colombia, Perú y Bolivia”. En este periodo el adjetivo "araucano" llegó a ser un modo poético de decir “chileno (Porrás, 2001: 135).

O crioulo, com a intenção de criar uma identidade coletiva na multiplicidade socio-cultural americana e propor-se como a causa do índio contra o conquistador no plano da disputa ideológica, resgatou o indígena pré-hispânico, idealizado sob os cânones neo-clássicos (Henrik, 2007). E não foi apenas uma estratégia bélica, essa identidade coletiva procurou estruturá-la a nível histórico, com raízes e passados, invocando a figura da grandeza perdida do passado indígena. Assim, estabeleceu-se uma continuidade mítico-narrativa nacional comum entre um passado remoto pré-europeu que se conectava diretamente com o momento atual sob a premissa de se libertar do jugo espanhol.

No caso de Nova Granada, a luta indígena foi instrumentalizada simbolicamente, especialmente da Muisca - cuja cultura pré-hispânica foi resgatada num enorme esforço de redenção nacionalista -, do século XVI à dos crioulos do século XIX contra os espanhóis. Argumento retórico que pretendia criar uma ideia de nação, um estado civilizador andino justificado por um determinismo geográfico e histórico que conferia poder absoluto aos crioulos (Martínez, 2005: 229).

De esta manera se establecía un vínculo directo entre los ancestros muisca, ya desaparecidos, y los criollos, quienes con su gesta libertadora habían vengado la opresión española sobre éstos. Se construía un sentido histórico que derivaba naturalmente en el triunfo de la libertad y en el renacimiento del sentido de la nación sobre la cual se construiría la nueva República. Igualmente, este proceso explicaba las razones de la degradación de los indios y el papel tutelar que debía tener la nueva sociedad sobre ellos. Los criollos, como herederos legítimos del poder de los caciques muisca, estaban llamados a refundar el Estado sobre las bases establecidas por sus ancestros [...] (244).

Esse processo de glorificação dos povos indígenas do passado difundiu a ideia de os indígenas estarem em decadência e em processo de extinção, inclusive, desconsiderando a grande presença desses povos no continente, num processo de etnificação comum por toda a América Latina, atando a funcionalidade do indígena apenas à formação da identidade e projeto nacional.

Após a guerra de independência, o mundo da união entre as “raças” prometido não prosperou: nem as massas de indígenas, nem os negros, nem os mestiços, nem os brancos pobres abraçaram a dita civilização iluminada. Além disso, com o restabelecimento do tributo indígena, a

ideia de cidadãos livres foi posta em causa e retornou-se às instituições coloniais que tinham sido criticadas pelo Iluminismo. A liberdade, em suma, não trouxe nem igualdade nem prosperidade (Henrik, 2007), uma vez que as elites *criollas* impuseram a sua visão nacional e os seus valores dominantes como universais, eliminando quaisquer especificidades culturais. Os brancos, assim como os mestiços ricos que compravam a sua branquitude, apropriaram-se das identidades das suas pátrias.

O uso iconográfico da representação do indígena juntou-se ao argumento pela independência e fundação da nação, diferenciando o glorioso passado indígena pré-europeu dos seus degradados descendentes do século XIX. Esse momento foi fundamental porque os indígenas, com todas as suas especificidades relativamente reconhecidas por um sistema colonial precário, o transformaram num personagem genérico, triste, desconfiado e vitimizado (Gastelumendi, 2011).

Dessa forma, construiu-se a concepção de que os indígenas contemporâneos são empecilhos, embargos e verdadeiros incómodos aos projetos de regionalização e consolidação da propriedade privada. A reconstituição do poder jurídico excluía a diferença entre os grupos étnicos, pois as novas sociedades emergentes do ímpeto emancipatório dependiam enormemente de uma identidade ibérica diluída que, a partir da discriminação étnico-racial, acabou por consolidar uma sociedade de classes sustentada por desigualdades institucionalizadas (Mora, 2018: 32).

O processo de idealização e resgate do passado indígena pelos próceres foi a anulação do índio numa cidadania nacional ajustada aos interesses da nova elite no poder. E, como aponta Porras (2001, p. 134), talvez nesse processo também estejam as sementes de futuras discursividades que foram silenciadas ou renascidas de acordo com o estágio e as necessidades da construção nacional.

Na versão passada, os homens e mulheres indígenas foram elementos importantes que sustentaram os imaginários nacionais das novas nações latino-americanas que se libertaram do jugo colonial. Enquanto a pré-história indígena deu razão de existir à narrativa que buscava gerar novas sociedades unificadas diante do pandemónio americano, os indígenas que ainda povoavam aquele continente aos milhões foram classificados como deprimidos e decadentes descendentes dessas nações audaciosas, sendo o *criollo* e o mestiço considerados os verdadeiros herdeiros dessa linhagem.

E, o índio eternizado na memória da derrota contra o avanço da presença europeia, teria que desaparecer para finalmente dar lugar a uma América que fora conquistada e dar sentido à união do que havia de melhor dos dois mundos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTRA, Roger, 2013, *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BATALLA, Guillermo Bonfil, 1977, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979), 39-48: 17-32.
- BOLÍVAR, Simón, 1981, *Discursos, proclamas y epistolario político*, edición preparada por M. Hernández Sánchez-Barba, Madrid, Editora Nacional.
- COLLIER, Simon, 1977, *Ideas y políticas de la Independencia de Chile. 1808-1833*, Santiago, Fondo de Cultura Económica Chile.
- COMAROFF, Jean, *et al.* (ed.), 1993, *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- COMBÈS, Isabelle, 2010, “¿Indios y blancos? Hacer (etno) historia en las tierras bajas de Bolivia”, *Boletín americanista*, 60: 15-32.
- CÓRDOBA, Lorena I., 2015, “Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero boliviano”, *Journal de la Société des Américanistes*, 101-1/2: 173-202.
- DELRIO, Walter, 2002, “De ‘salvajes’ a ‘indios nacionales’: interpelaciones hegemónicas y campañas militares en Norpatagonia y la Araucanía (1879-1885)”, *Mundo de Antes*, 3: 189-208.
- DIACON, Todd, 2004, *Stringing together a nation: Cândido Mariano da Silva Rondon and the construction of a modern Brazil, 1906–1930*, Durham, Duke University Press.
- DOS SANTOS, Jocélio Teles, 2005, “De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX”, *Afro-Ásia*, 32: 115-137.

- GASTELUMENDI, Cecilia Méndez, 2011, “De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)”, *Histórica*, 35-1: 53-102.
- HENRIK, Langebaek Carl, 2007, “Civilización y barbarie: el indio en la literatura criolla en Colombia y Venezuela después de la Independencia”, *Revista de Estudios Sociales*, 26:46-57.
- HENRIQUE, Márcio Couto, 2018, *Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia no século XIX*, Rio de Janeiro, EDUERJ.
- KIENING, Christian, 2006, *Das wilde Subjekt: kleine Poetik der Neuen Welt*, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht.
- LONDOÑO, Fernando Torres, 2000, “O índio como selvagem: o diálogo da Conversão dos Gentios e a memória”, *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 20: 269-279.
- MARTÍNEZ, Óscar Guarín, 2005, “De bárbaros a civilizados: la invención de los muiscas en el siglo XIX”, Ana María Gómez Londoño (Ed.), *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana: 229-246.
- MORA, Enrique Ayala, 2018, “Lo andino en la historia: raíces de una elusiva identidad”, *Cultura Latinoamericana*, 27-1: 22-49.
- PARÉS, Luis Nicolau, 2005, “O processo de crioulação no recôncavo baiano (1750-1800)”, *Afro-Ásia*, 33: 87-132.
- PÉREZ, Lara Campos, MANRIQUE, Gervasio & DE HARO, Agustín Serrano, 2010, “Salvajes, redimidos, adversarios o ausentes. La imagen del indio americano en España en los manuales escolares de historia (1931-1945)”, Alicia Azuela & José Javier Ruiz Ibañez (Eds.), *México y España: huellas contemporáneas: resimbolización, imaginarios, iconoclastia*, Murcia, Editum: 99-112.
- PORRAS, Viviana Gallardo, 2001, “Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional”, *Revista de historia indígena*, 5: 119-134.

- RAMOS, Alcida Rita, 1991, "A hall of mirrors: The rhetoric of indigenism in Brazil", *Critique of Anthropology*, 11-2: 155-169.
- RAMOS, Alcida Rita, 2013, "Indigenismo: um orientalismo americano", *Anuário Antropológico*, 1:27-48.
- RIBEIRO, Darcy, 1962, *A política indigenista brasileira*, Brasília, Ministério da Agricultura: Serviço de Informação Agrícola.
- RIBEIRO, Darcy, 1970, *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- RIVERO, Oscar Espinosa de, 2009, "¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana", *Anthropologica*, 27-27: 123-168.
- TODOROV, Tzvetan, 1999, *The conquest of America: The question of the other*. Oklahoma City, University of Oklahoma Press.
- TRINIDAD, Carlos Benítez, 2015, "La dimensión indígena del salvaje europeo", *Historia 2.0: Conocimiento Histórico en Clave Digital*, 9: 31-50.
- TRINIDAD, Carlos Benítez, 2017, *Un espejo en medio a un teatro de símbolos: el indio imaginado por el poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar (1964-1985)*, PhD diss., Sevilla, Universidad Pablo de Olavide / Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, 1995, *Silencing the past: Power and the production of history*, Boston, Beacon Press.
- VÁSQUEZ, Ladislao Landa, 2006, *Pensamientos indígenas en nuestra América. Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, Clacso.
- WINICHAKUL, Thongchai, 1997, *Siam Mapped: A History of the Geobody of a Nation*, Honolulu, University of Hawaii Press.