

Eni Pulcinelli Orlandi

CEDI - P. I. B.
DATA 25,08,86
COD F4D00001

**PÁTRIA E TERRA:
O ÍNDIO E A IDENTIDADE NACIONAL**

prædição — 1

Campinas — 1985

(RG)

Copyright© Eni Pulcinelli Orlandi, 1985

Prædição

Direção:

Eduardo Guimarães

Conselho Editorial:

Aryon D.Rodrigues

Claudia Lemos

Eni Pulcinelli Orlandi

Mário Alberto Perini

PÁTRIA E TERRA: O ÍNDIO E A IDENTIDADE NACIONAL

INTRODUÇÃO: CIÊNCIA, RELIGIÃO E POLÍTICA SOCIAL

O Amor à Deus, pelo qual o poder assegura a submissão do homem medieval, é substituída nas sociedades capitalistas pelo amor à Pátria, dever do cidadão.

Embora se instalem essas diferenças no desenvolvimento da história, tanto o poder religioso como o político se exercem pelo amor e pela crença. Estes são o suporte da autoridade.

Por outro lado, não é só pela violência física ou verbal que se encontram os meios de se obter a submissão. Há uma violência mais insidiosa e eficaz: a do silêncio. E o poder, além de silenciar, também se exerce acompanhado desse silêncio. Este, por sua vez, numa sociedade como a nossa, se legitima em função do amor à Pátria e da crença na responsabilidade do cidadão.

Tais reflexões levam Cl.Haroche (1984) a dizer que, com esse silêncio, o Estado procura manter a distância, ignorar, e mesmo sufocar, a questão crucial do sujeito, isto é, dos modos com que o sujeito pensa, deseja, critica, resiste.

Nos trabalhos em que procurei refletir a respeito da questão indígena - sobre educação indígena (1982), sobre discurso das lideranças indígenas (1984) e sobre a relação entre língua e cultura dos Pataxó (1985) - pude constatar que, no caso do contato cultural entre índios e brancos, o silenciamento produzido pelo Estado não incide apenas sobre o que o índio, enquanto sujeito, faz mas

sobre a própria *existência* do sujeito índio. E quando digo Estado, digo o Estado brasileiro do branco. Estado este que silencia a e xistência do índio enquanto sua parte e componente da cultura bra sileira.

Neste Estado, o negro chega a ter uma participação. De segun da classe, é verdade, mas tem uma participação, à margem. O índio é totalmente excluído. No que se refere à identidade cultural, o índio não entra nem como estrangeiro, nem sequer como antepassado.

Este processo de apagamento do índio da identidade cultural nacional tem sido escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados dos quais, a linguagem, com a violência simbólica que ela representa, é um dos mais eficazes.

"Os portugueses descobriram o Brasil". Daí se infere que nos sos antepassados são os portugueses e o Brasil era apenas uma ex tensão de terra. "Havia" selvagens arredios que faziam parte da terra e que, descobertos, foram o objeto da catequese. São, desde o começo, o alvo de um apagamento, não constituem nada em si. Esse é o seu estatuto histórico transparente: não contam. Há uma descon tinuidade histórica pela qual se passa do índio para o brasileiro através de um "salto".

Não me estenderei sobre a questão da imagem do índio na his tória que se conta do Brasil, pois esta já se encontra, de alguma forma, adequadamente tematizada.

Interessa-me, nessa primeira aproximação que constitui esse trabalho, mostrar de maneira ainda incipiente - e enquanto parte de um projeto mais amplo de estudo sobre a história do contato - co mo a ciência (a Antropologia, a Linguística, a Análise de Discur so, a História, etc), a política social (o indigenismo)¹ e a reli

gião (a catequese) estão articulados.

A ciência, a política social e a religião se apresentam como três modos de domesticar a diferença: a primeira pelo *conhecimento*, a segunda pela *mediação* e a terceira pela *salvação* (catequese). As três contribuem para que, de algum modo, se apague a identidade do índio enquanto cultura diferente e constitutiva da identidade nacional.

A ciência torna o índio observável, compreensível, e sua cultura, legível; o indigenismo o torna administrável; a catequese o torna assimilável. Diríamos, pois, que a compreensão amansa o *conceito*, a pacificação amansa o índio como *corpo* e a conversão amansa o índio como *espírito*, como alma. Essa domesticação representa o processo pelo qual ele deixa de funcionar, com sua identidade, na constituição da *consciência nacional*.

O modo como cada um desses elementos - o conhecimento, a pacificação e a catequese - contribui para seu apagamento é diferente e, dependendo da posição do cientista, do indigenista ou do missionário, a forma e o grau de apagamento serão um ou outro. Isto nos leva a dizer que, por exemplo, não é o trabalho do antropólogo em si, mas a sua articulação (aliás inevitável) com os outros, que contribui para o apagamento. Em suma, o apagamento começa nas relações entre estas três (e certamente há outras) instâncias. Importa que estas três, cada uma a seu modo, e articuladas, contribuam para que ele se dê.

Insiste-se há séculos, na unicidade da nossa cultura. Diluem-se as diferenças. O "outro" que elegemos como contraponto de nossa identidade é o europeu: como nosso antepassado e como imigrante. Há mais um "outro", de outra história que, como diz o senso-comum,

"entrou pela porta da cozinha": o negro, no processo de escraviz
ção.

Quando falamos do Brasil como cadinho de raças, excluímos o
Índio; além dos negros, são os europeus e, em menor grau, os o
rientais que contam na mistura que resulta em nossa morenidade ma
treira.

Mulato é mistura de branco com preto, mas caboclo não indica
a mistura do branco com Índio. Só no dicionário. Caboclo, no uso
que se faz dessa palavra, é o caipira, o mineiro. É um termo que
não refere à raça, mas à vida rural. O Índio, na constituição mestiça
da nacionalidade, não se misturou, sumiu.

Por seu lado, o Estado estabelece com o Índio uma relação
tal que não são sã as diferenças que se apagam: o próprio Índio
deixa de existir como Índio.

O modo como o Estado rege suas relações com a ciência, a re
ligião e a política social, estabelece os sentidos destas. A necess
sária relação com o Estado faz com que os discursos científico, re
ligioso e político se apresentem sob a modalidade do discurso libel
ral: o que se funda na igualdade jurídica de direitos e deveres. No
entanto, tratar o Índio como igual já é em si apagar a diferença
que ele tem e que é o cerne de suas relações. A mera aplicação do
discurso liberal já é um mecanismo de apagamento. Essa fala se sust
tenta sobre a relação de dominação do branco: é porque considera o
Índio como igual que pode desqualificá-lo, ou seja, esse discurso
traz o Índio para o interior das categorias de igualdade estabeleci
das pelo branco e pelas quais o Índio passa a ser visto pelas
qualidades que não são suas².

Esse discurso sobre o índio funciona de modo que ele existe enfaticamente no discurso do missionário, do antropólogo e no do indigenista e deixa de existir na consciência nacional, isto é, deixa de existir na própria constituição da nacionalidade. Diríamos, pois, que esse discurso que coloca o índio como objeto de observação, paradoxalmente, resulta na produção de sua invisibilidade. A tematização do índio nesses discursos funciona como indício de seu apagamento.

Existir a nível da consciência nacional - tal como esta existe no cidadão em geral - significa, para esse apagamento, funcionar como um *pressuposto* em qualquer (e todo) discurso. O pressuposto, em Linguística, é aquilo que não é dito mas que acompanha necessariamente o que é dito. É aquilo que no dizer já está sempre lá, implícito e inegável. Por exemplo, a necessidade de dizer "índio é gente", pressupõe a possibilidade de se dizer que "índio não é gente". Quando afirmamos que o apagamento do índio existe como pressuposto na consciência nacional, estamos dizendo que qualquer discurso que refira à identidade da cultura nacional já tem inscrita a exclusão do índio, necessariamente, como um *princípio*.

Assim é porque o apagamento é do domínio da ideologia. Não está marcado em lugar nenhum como tal. Funciona através dos implícitos, de práticas que o atestam mas que não se expõem como tal. Daí sua eficácia. É claro que esse silêncio, uma vez estabelecido, volta sobre o mundo com toda sua violência. Dessa forma, se passa do apagamento ideológico para o extermínio que tem, por sua vez, formas mais ou menos diretas de violência: desde o assassinato puro e simples até a exclusão do índio da discussão de problemas que o afetam diretamente.

Como em toda vez em que entra em consideração a ideologia, de vemos cuidar para não tratar a questão de forma redutora e mecanicista.

É preciso reconhecer que essas relações entre ciência, religião e Estado são bastante complexas.

Nessa nossa primeira aproximação do problema, faremos apenas algumas referências, bastante restritas, ao discurso da ciência, e procuraremos mostrar o apagamento, analisando dois materiais lingüístico-discursivos: 1. o relato de Nimuendaju sobre a pacificação dos Parintintin e 2. o relato da conversão do Índio Pacamão, no Maranhão do século XVII.

O 1º trata a questão da pacificação que, nesse nosso estudo, envolve sobretudo a função do SPI criado em 7 de setembro de 1910 e que, por sua vez, está na origem da FUNAI. No 2º, o objetivo específico é a questão dos missionários e da catequese.

DE QUEM É A TERRA?

Historicamente, um momento importante para se observar a questão da pacificação é, sem dúvida, o da criação do SPI, no começo do século.

A passagem do Império para a República, com sua característica de de-centração do poder, traz um movimento acelerado de avanço fronteiriço no país inteiro. A marcha colonizadora para o oeste e a penetração das comissões de limites, as comissões responsáveis pela instalação de linhas ferroviárias e telegráficas³, assim como as expedições etnológicas e geográficas, caracterizam esse período de extenso e profundo contato entre brancos e índios. Acontecimen

tos importantes vão-se dar em relação a uma cultura dita "primitiva" - e aqui entenda-se o termo "primitiva" como selvagem e não como primeira - que segundo o que parece não tinha sido muito perturbada no fim do período colonial e nos inícios da independência.

A criação do SPI colocou em discussão fatos de ordem política (centralização ou não do governo), comercial (venda de terras e exploração do trabalho) e religiosa (responsabilidade e supervisão (controle) dessa cultura "primitiva"). Deu também origem a discussões de ordem etnológica (o índio deve ser pacificado ou exterminado? o índio é ou não um povo inferior?), econômica (relação entre desenvolvimento e colonização) etc. Quer dizer, a questão da criação do SPI serviu para fazer vir a tona, e se confrontarem, discursos de naturezas diversas e que configuram as relações de *força* e de *poder* instaladas na sociedade Republicana em seus primórdios.

Em meio a essa multiplicidade de discursos, interessa-nos mostrar como o SPI se apresenta e qual sua função.

Começaremos por dizer que o SPI é necessário para organizar a tomada da terra e controlar a resistência indígena.

Nesse sentido diríamos que o SPI é, na verdade, serviço de *controle* do índio e de *proteção* ao branco, ou melhor, de *alguns* brancos. Tanto o SPI como os missionários *organizam* as relações com os índios; *selecionam* quem deve ter contato e como ele deve ser.

Não se pode falar da criação do SPI sem falar em episódios de conflito entre índios e brancos.

Ao avanço do branco, o índio respondia com violência. "A resistência dos índios estava especialmente obstinada em São Paulo e nos Estados meridionais", conta Staufer (1959) em um trabalho que

procura dar conta das condições histórico-sociais e políticas em que foi criado o SPI. Referindo a incidentes ocorridos em 1910 na Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, ele diz que "seu construtor notificou o ministro da Viação e Obras Públicas, no Rio de Janeiro, que as obras estavam no ponto de ficarem paradas por causa da impossibilidade de continuá-las em face da oposição indígena".

O momento da criação do SPI é um momento em que se ficava mais consciente da presença do índio, já que os embates de seus confrontos causavam "um dos maiores problemas da nação" (Staufer, *idem*). O índio, em 1908, se tinha tornado um grave problema nacional. Ou seja, o índio (e sua resistência) ficaram mais *visíveis*. Era preciso apagar essa visibilidade. Como fazê-lo? Não tematizando a invasão do branco e a resistência do índio, mas colocando-se o foco do discurso na *extinção* do índio. Esse foi (e é)⁴ o modo de deslocar a questão do índio para o branco. Fala-se, então, da *distinção* entre índio civilizado e índio selvagem, não tratável, o que é um jeito de racionalizar o apagamento. Em seguida, tematiza-se sua "fatal" extinção.

Assim é que as discussões - como a polêmica de Von Ihering (Staufer, *ibid*) - se voltam para as questões do branco. A respeito dessa polêmica dirá Staufer (*ibid*) que "toca-se uma música nacionalista contra a ciência importada". Eu diria que é, antes, a necessidade do Brasil se representar como República que joga nessa questão.

A denúncia feita por Frić no XVI Congresso de Viena, em 1908, de que se processava a um extermínio deliberado dos índios no Brasil, entre outras coisas, suscita a explicitação das várias posições dos cientistas e indigenistas em seus conflitos.

O cientista Von Ihering aproveita-se dessa denúncia para de sencadear uma discussão que mostra a necessidade de proteção governamental para os colonizadores alemães estabelecidos nas fronteiras dos Estados Meridionais (Stauffer, 1960).

Para ele, o desaparecimento do índio era inevitável e ele , mesmo antes das denúncias de Frič, havia optado⁵ por resolver os problemas dos colonizadores, exterminando os índios; "... No other final result seems possible than that of their extermination" (Von Ihering, 1904).

Como grande parte dos cientistas que trabalhavam com os índios, na época, era alemã, e havia descontentamento dos cientistas brasileiros a esse respeito, os argumentos e disputas ganharam matizes nacionalistas muito favoráveis à construção do espírito republicano.

Voltando pois às condições de criação do SPI podemos dizer que, de um lado, pela colonização das regiões "desabitadas" (e "ameaçadas" por índios) se leva avante, na prática, um programa de apagamento pelo avanço violento, ou não, do branco. Será violento se o índio resistir e, além disso, as categorias do branco transformam "resistência" em "crime" e seu autor em "selvagem" (índio que resiste é índio não "tratável"). Por outro lado, o discurso sobre o "choque cultural" é um modo de apagar a perspectiva de resistência indígena, indicando uma solução paternalista para os conflitos criados. O branco se apropria, desse modo, da questão: propõe que se proteja o índio. É assim que a República pode responder - no interior da posição humanística que deve ser a sua, ao estilo do regime republicano - para a sociedade nacional e frente às relações internacionais.

A COMISSÃO RONDON E OS RELEVANTES SERVIÇOS À NAÇÃO.

Também a análise de relatórios, conferências, exposições, feitos por membros da Comissão Rondon podem nos levar a essa perspectiva que estamos propondo de que a função do SPI - do ponto de vista do apagamento de que estamos tratando - era antes de tudo a de gerenciar os conflitos entre índios e brancos, dando ao branco o poder de controle tanto em sua dimensão efetiva quanto retórica, ou seja, a função de *dar o sentido* aos conflitos, ao contato etc. Isto é: o branco é que sabe e que diz o que é o conflito e como resolvê-lo.

Tomamos o texto *Pelo Índio e Pela Sua Proteção Oficial*, de L.B.Horta Barbosa (1923) como exemplar de material lingüístico produzido por integrantes da Comissão Rondon. Pudemos verificar que a estratégia desse discurso - que é uma prestação de contas ao Ministro da Agricultura e Comércio - orienta-se em duas direções: a) para o exterior, enquanto justificativa da necessidade do Brasil de explicitar a sua posição em relação aos índios diante da opinião internacional, e b) internamente, para se colocar como um meio eficaz, e pouco dispendioso, de administrar os conflitos.

Para ilustrar o caso a tomamos a seguinte citação do texto: "Si no estrangeiro o nosso Serviço de Índios é assim conhecido e estimado como um "exemplo a ser imitado, para honra da civilização universal", como poderia ele ser desconhecido da Nação e não merecer a consideração do País?".

Para comprovar a afirmação b tomaremos a seguinte sequência do texto: "Esses índios, sob o nome de coroados, infundiam tão grande terror, que em 1910, ao se fundar o serviço de Proteção, o

Ministro da Viação sustentava em reuniões ministeriais, presididas pelo Presidente da República, que o governo tinha de escolher entre a alternativa de enviar uma grande força do exército para os bater e exterminar ou consentir na proposta da empresa construtora de suspender as obras de que se achava encarregada (...). Foi sob a pressão destes acontecimentos e do nervosismo público por eles causado, que o Serviço encerrou os seus trabalhos naquele sertão, em fins de 1910. Em 1911, conseguiu ele suprimir as "dadas" contra os índios, isto é, as expedições organizadas por aventureiros mercenários, contratados para irem ao interior das matas em busca dos selvícolas e exterminá-los em suas aldeias; logo depois, e como consequência disso, viram-se cessar as correrias dos índios contra a Estrada, cujos trabalhos se puderam continuar sem novas perturbações".

E para comprovar o argumento financeiro, podemos atentar para o seguinte fragmento desse mesmo texto, que sucede uma minuciosa prestação de contas: "Assim, pois, o Brasil, no tempo do Império (com a catechese) gastava, só com algumas poucas tribus indígenas de duas de suas províncias e com um serviço restrito na capital de outra, muito mais de seu orçamento, do que a República consigna dos seus, nos dias de hoje, para atender às necessidades de todas as tribus do seu território"⁵.

Reforçando a perspectiva do discurso republicano - que se define pela modalidade liberal - o discurso da Comissão visa a integração nacional, diferentemente da catequese que se definia localmente, no período imperial. Os textos da Comissão são exemplares para a análise da passagem Império/República e para a observação de uma outra passagem: a da catequese religiosa para a leiga.

Em ambas as direções - para o exterior e para as relações internas - esse discurso produz um apagamento, na medida em que não fala para o índio mas para o branco, e de suas (do branco) representações política, social e econômica. Não fala com o índio. Não o reconhece como seu interlocutor.

NIMUENDAJU E O CONCEITO DE PACIFICAÇÃO

É no interior dessa perspectiva que procuramos entender o relato de Nimuendaju sobre a pacificação dos Parintintin. Destacamos dois fragmentos do texto que tratam diretamente dessa questão.

No primeiro, ele fala que o melhor meio de pacificar uma tribo hostil não é fazer uma expedição pacífica às suas malocas mas "estabelecer-se permanentemente no território delles e obrigã-los com esta medida a entender-se pouco a pouco com elle, depois de ter-se convencido da inexpugnabilidade da sua posição e das vantagens que a permanência delle traz para a tribo toda" (Textos Indigenistas, 1982, p.59). Isto significa que "pacificar" é intervir no espaço físico de forma permanente.

O segundo fragmento traz para a reflexão o que, para Nimuendaju define a pacificação. Relatando o estado em que encontrou o posto que havia deixado sob os cuidados de Garcia, ele dirá que, em seu retorno, não lhe pareceu que a pacificação estivesse em bom caminho. Ele achava que Garcia tinha dado aos Parintintin uma confiança quase exagerada. Dirá, então: "Com tudo quiz me parecer que a pacificação não estava em bom caminho. Seguramente a questão de mais importância para nós não era esta de alcançar a maior intimidade possível no trato com estes índios, como parece ter sido o

ideal de meus substitutos, e sim esta de *constituirmos uma autoridade para esta tribo* (grifo nosso) a qual ella se podia dirigir confiantemente, mas que também a atendesse e que seus maus elementos temessem. Sô assim se podia dar cabo às guerras e tirar da pacificação dos Parintintin as últimas consequências. Para este fim uma intimidade como eu encontrei na minha volta sô podia ser prejudicial: e, por isso, fiz o possível, durante as 5 semanas da minha última estada no posto, para enveredar para outro caminho a evolução das nossas relações com os Parintintin. Antes de tudo expliquei aos Índios que nós não formavamos uma empresa particular, avulsas, mas que havia atraz de nós um poderoso chefe cujas ordens cumprimos e que era senhor de todas estas coisas que elles das nossas mãos estavam recebendo, e de muito mais ainda, e que este chefe não queria que fizéssemos guerra uns aos outros (...) Índios que eu nunca tinha visto chegavam ao posto, levavam-me para o terreiro e, deante de todos pediam Conta do Nosso Chefe! Tu mesmo fallaste com elle? O que foi que elle te disse? O que elle manda dizer a nos? (...) Tudo isto demonstra que os Parintintin não podem mais reunir os elementos necessários para um combate em regra ao posto, como dantes; o entusiasmo para taes empresas já não é mais tão geral entre elles..." (idem, p.65, 66 e 67). Isto é, pacificar, desta vez, se define como intervenção em outro espaço: o do poder e o da representação política do branco sobre o índio.

Em suma, em qualquer dos fragmentos do texto, constrói-se um sentido para a pacificação que tem sempre a mesma direção: colocar o branco entre o índio e o branco e, mais radicalmente, colocar o branco entre o índio e o outro índio. Isto é *intervir*: colocar o branco, com sua forma de governo e de poder, mediando o índio com sua própria cultura.

Daí, a imagem da pacificação é a de se produzir o apagamento da cultura indígena, anular qualquer forma de resistência; e a imagem que se tem do índio é a daquele que deve se submeter ao branco, que deve reconhecer a autoridade do branco.

CATEQUESE E APAGAMENTO: UM CASO DE CONVERSÃO

Vejamos agora alguns aspectos da catequese. Para tal tomaremos o texto de Ivo D'Evreux, sobre a conversão do índio Pacamãõ (1929).

O que salta aos olhos desde o começo da leitura do texto sobre a conversão de Pacamãõ é que, na descrição da figura do índio, são usados adjetivos que fazem com que a imagem que se tenha dele seja muito negativa: "Pacamãõ é pequeno no corpo, vil e abjecto a tal ponto que, quem não o conhece, não faria caso d'elle". E quando a descrição não é física, mas de qualidades espirituais, D'Evreux utiliza adjetivos com não menor violência: "É fino e velho ço tanto quanto pode ser um selvagem". Não menos generosa é a imagem que ele estabelece para a mulher de Pacamãõ: "Ordenou à sua mulher, que se prevenisse para carregal-o até a casa do governador, e foi obedecido promptamente (...); sua mulher era negra como o diabo e pintada desde as plantas do pe até a cabeça com o succo de genipapo".

Ao meio dessas desairosas imagens não falta um apelo cumplice ao interlocutor: "Antes de ir adiante pensae si era possível conter o riso, vendo-se um dos Principaes do Brazil montado em tão bello cavallo".

Diante de tais imagens não nos resta outro desejo senão o de apagá-las, transformá-las em uma certa direção: a do ocidental cristão. Transformar o índio em um "novo" homem, de acordo com nossas convicções civilizadas (e civilizantes).

Gostaria de observar que, sob certo aspecto, há uma característica desse discurso que se assemelha à do de Nimuendaju: quando se trata do índio em geral como povo, como raça, o discurso tende à invocação dos valores humanísticos e igualitários, mas quando se trata de falar de um ou outro índio, em particular e concretamente, vêm à tona categorizações que ou o excluem ou, no mínimo, são ambíguas: lavrador sofrível, vadio, etc. E mesmo quando a avaliação parece ser positiva, deriva de categorizações que a rebaixam: "Maria Chavantes (...) é uma mulher desceite e trabalhadora; declarou-me o seu marido (um italiano) que a não trocava por qualquer branca" (Textos Escolhidos, 1982, pp.39/40). A medida padrão é o branco.

O resultado - e esta é mais uma propriedade que se pode acrescentar às que tematizamos mais acima a propósito do discurso liberal - é que embora pretendam ser críticos ao discurso da exclusão, estas falas acabam por trazê-lo consigo. Não o ultrapassam na medida em que o supõe e apenas invertem o sentido da argumentação, mantendo o mesmo denominador comum. Não o deslocam.

Então, esse é um discurso que mantém os pressupostos que colocam em causa o índio e sua cultura. E isto é observável com mais facilidade, como dissemos, quando falam de casos concretos, de índios particulares.

Voltando, entretanto, ao discurso da conversão, podemos dizer que há, entre outros, dois modos de apagamento do índio que a

parecem como importantes e que são complementares, na medida em que o segundo é acarretado pelo primeiro.

Primeiro: este discurso da conversão, que encena um diálogo, na verdade põe na boca do índio as palavras do branco, ou mais precisamente, as palavras que o branco quer (precisa) ouvir dele. Essa é sua dissimetria fundamental: a voz do índio é dominada pela do branco; ou, dito de outra maneira, há uma simulação pela qual o branco fala de si e para os seus como se fosse o índio. E esta simulação não faz do índio um seu representante, ao contrário, o anula.

É assim que é construída a concepção da conversão: "Quando me ensinardes o que é Tupan, terei autoridade e serei mais estimado do que actualmente, e em meo paiz ocuparei o primeiro lugar depois de ti". E observa-se que isto é antes de tudo a expressão de uma aliança política. Continua Pacamãõ: "Dize o que queres que eu faça e quando meos semelhantes virem que sou filho de Deos e lavado todos desejarão sel-o, buscando imitar-me". Eis a contrapartida "oferecida" pelo índio.

Não faltam nem mesmo as imagens refletidas no espelho. Temos assim a imagem que o missionário quer que o índio faça dele: "É verdade, respondeo, porem vos, e outros padres, sabeis grandes coisas, sois mais sabios do que nós, porque não prestamos atenção às coisas de nossa terra, que vemos todos os dias, e vós em tão pouco tempo já as conheceis". É assim que, segundo o branco, o índio deve vê-lo. Clara encenação do etnocentrismo.

O que este primeiro modo de apagamento nos mostra, do ponto de vista de seu funcionamento, é a utilização radical do mecanismo da antecipação. Este mecanismo é que regula as respostas. Por ele,

o locutor se coloca no lugar do destinatário. Em geral, no discurso, isso se dá para que o locutor oriente sua própria fala para controlar o lugar em que seu destinatário o espera: visa, então, deslocá-lo (se for um adversário) ou reforçá-lo (se for cúmplice). Na encenação da conversão, este mecanismo é utilizado sem considerar a cumplicidade ou oposição do destinatário encenado. Não para nele. Atravessa-o para atingir o outro destinatário - este, o visado - que é o próprio branco, que detém o estatuto de interlocutor objetivado.

O que se constrói, finalmente, é a imagem do branco, para o branco, através do índio. O índio é mero pretexto para o branco mostrar-se a si mesmo e para os seus.

Segundo: o discurso da conversão é uma ilustração de lições de Teologia.

Encontramos nas reflexões teológicas da época (cf. Albeville, 1975) o correspondente discurso intelectual que está encenado no diálogo da conversão de Pacamão. Nesse sentido, o relato é antes uma peça teológico-literária do que um documento. Embora se coloque como documento, como relato de experiências, tem características do discurso literário - enquanto relato de um caso, uma ilustração - ao mesmo tempo que trata de questões teológicas.

A estrutura do texto é, na verdade, simples: coloca a fala do índio, seguida da interpretação do relator, ou seja, do padre Ivo D'Evreux. Essa interpretação já é em si um conjunto de ensinamentos bíblicos: "Vamos notar muito bellas particularidades n'este discurso, que não seriam entendidas ou passariam desapercibidas si não forem indicadas. Em primeiro lugar o falso zelo d'estes selvagens em conservarem sua autoridade e prestígio entre os seus, não

fazendo acção alguma sem refletir, pela qual possam ser mal apreciados pelos seus inferiores, tão levianos e imperfeitos como elles, e por conseguinte tão incapazes de entreter os espíritos familiares como elles (...). Pensando n'isto, vêde como os diabos abusam da luz natural do homem, que claramente nos faz vêr (...). Em segundo lugar notarei os efeitos do espírito diabólico que são a soberba e a grande presumpção (...). Assim procedia Simão, o mágico, para com S. Pedro, procurando com seo dinheiro o Espirito Deos (...). Que grande cegueira julgar Deos vassallo de vaidade!".

É fácil perceber por este trecho o que acabamos de dizer: simulando um diálogo e depois interpretando-o à luz dos ensinamentos cristãos, na verdade se desenvolve uma peça de teologia. Ao referir ("indicar") as palavras do índio ao discurso religioso, o intérprete é que lhes dá o sentido devido.

Hã, ainda, um outro aspecto interessante a ressaltar. Trata-se da forma pela qual aquilo que é resistência cultural é convertido em erro ou pecado. Considere-se o seguinte enunciado: "não fazendo ação alguma sem refletir, pela qual possam ser mal apreciados pelos seus inferiores, tão levianos e imperfeitos como elles". Podemos observar que, em uma primeira parte se está falando do cuidado dos índios "principaes" ("não fazendo ação alguma sem refletir") que, em uma segunda parte, sofre um corte repentino para categorizações que diluem as qualidades referidas transformando-as em defeitos ("tão levianos e imperfeitos como elles").

É de se notar também a ênfase que se coloca na insistência de Pacamã em ser batizado. Como ele insiste por razões que não são as adequadas, segundo o cristianismo, cria-se o pretexto para a explicitação das razões "verdadeiras". O texto se estrutura, então,

com perguntas e respostas, ao modo de um catecismo. É mesmo um catecismo ilustrado. E assim Pacamãõ é levado à compreensão de Deus - "porque elle era bom, eu o amo e n'elle creio", ele dirá - preparando-se para "receber-o" de acordo com as prescrições cristãs.

Vale ainda a pena observar que o tipo de discurso, colocado na boca de Pacamãõ, é o discurso religioso cristão, o catequético. Mesmo quando ele ainda está mais ou menos mal informado, produz no bres palavras do discurso cristão: "Soube também que Maria era mãe de Tupan, sendo Virgem, porem Deos mesmo fez corpo para si no ventre d'ella e quando cresceu mandou Maratas, Apóstolos para toda a parte, nossos paes viram um, cujos vestigios ainda existe".

No desenvolver do discurso, tanto o conceito de Maratas (Após tolo) como o da concepção da Virgem Maria, serão retomados com mais especificações e detalhes, para o leitor apreciar melhor os mistérios religiosos e o trabalho missionário⁷. Assim, também, muitos dos símbolos cristãos serão tematizados: a água do batismo, a cruz, o altar etc. Nem faltam referências à própria ordem: "quem é aquele que está vestido como tu? É, disse eu, o pae de nós outros padres, que assim se vestem".⁸

O discurso religioso adere a Pacamãõ⁹. Evem de fora para dentro. É posto. Isto se evidencia pela sua estrutura que é típica do discurso teológico e do catecismo.

Nem poderia deixar de ser assim. Essa necessária reprodução do discurso religioso em suas formas está em que se trata de questões de fé e da verdade, da "palavra revelada". Não pode haver modificação substancial. É pela colagem, pela repetição estrita de um discurso ocidental cristão que o apagamento do Índio e de sua cultura se realizam e se mostram.

O principal nesse processo é dar ao missionário a função de intérprete, de mediador. De posse dessa função, ele fixará a direção do contato (do branco para o índio) e o valor dado a cada cultura. Enquanto mediador, fica também para ele a função de estabelecer o estatuto da religião reconhecida como tal. Contra qualquer princípio da liberdade de culto, não reconhece, nas formas da cultura indígena, a legitimidade de suas crenças.

Em suma, em nome do amor à Pátria não se considera o índio como um compatriota, em nome do amor à Deus não se reconhecem suas crenças.

Como vemos, o "choque cultural" não acontece casualmente, ele é produzido. Nossas estranhezas e familiaridades resultam de processos histórico-sociais claramente inscritos em nossas instituições, sejam elas científicas, políticas ou religiosas.

Nossa intenção, com esta rápida abordagem dos discursos sobre a pacificação e a conversão foi iniciar uma discussão que se estenda de forma mais sistemática - sempre através da análise de linguagem - sobre a questão do contato e da constituição do quadro cultural brasileiro, tendo o discurso sobre o índio como referência. Como toda fala, essa nossa também constrói, certamente, muitos outros silêncios e apagamentos. O que nos propomos, entretanto, não é falar de um lugar "neutro", já que sabemos que ele não existe, mas é apenas tornar tenso, problematizar, o campo de reflexão sobre as questões indígenas. Meus interlocutores visados neste texto não são, evidentemente, os índios. Mas tenho a pretensão de escrever para eles.

NOTAS

- (1) Estamos utilizando *um* dos sentidos do indigenismo: o que, levando em conta o conhecimento da cultura indígena, fundamenta tanto as reflexões como a efetiva relação de contato com essa cultura. Tudo isto numa perspectiva de política sócio-cultural. Escolhemos tratar Nimuendaju como um seu representante típico.
- (2) São essas as condições em que tem sido tratada a questão da emancipação indígena. Por um lado, ela mostra que, como as nos sas leis incluíram o índio como *menor* (categoria do branco), ao incluí-lo, o deixa em desvantagem. Mesmo quando querem emanci pã-lo, continuam na mesma direção: quanto mais igual mais for te a exclusão, pois, como *maior*, ele é mais desqualificado uma vez que, enquanto adulto, tem autonomia e responsabilidade pa ra ser o que é: marginalizado.
- (3) Como podemos ver, não é sô a Nova República que é prôdiga na instalação de Comissões. Seria interessante refletir mais demo radamente sobre a função das Comissões na inauguração das Repú blicas.
- (4) Cf. Daniel Cabixi em A conjuntura da Educação Indígena: "o índio estará sujeito a desaparecer (...) não por causa dos rumos his tóricos que parecem prê-determinados, pois assim acreditam mui tos fanáticos ávidos do desaparecimento do povo indígena... " (cf. Orlandi, E. "Uma Retórica do Oprimido").
- (5) "Optado" ou apenas constatado a existência de um processo que assim se conduzia? A diferença entre o que era uma *proposta* de Von Ihering ou apenas uma sua *previsão* é a luta de sentidos que se trava entre os contendores da polêmica de então.
- (6) O SIL tem tido no Brasil uma função que consegue aliar as três formas de apagamento - a da ciência (como lingüistas), a da cate quese (como missionários) e a do indigenismo (como frente de contato) com exemplar eficácia e sem ônus palpáveis para o país. E não sô aqui. O relato de um fato no Equador é relevan te. É a respeito de um volante do SIL aparecido em 1971: "A Shell perdeu várias vidas nas mãos dos índios. Quando voltaram (A Shell), os membros do SIL foram na frente e os (os índios) persuadiram de que deveriam deixar caminho. Isto foi feito por

Índios cristianizados, através de alto falantes, montados em avião. Como resultado dessa coordenação por rádio e telefone, através da base em Quito não se perdeu nenhuma vida até o momento. Bendito seja Deus!". Assim o SIL prestou seu relevante serviço salvando a *Shell* das mãos dos Índios no Equador.

- (7) Observamos um uso de metáforas que revela a imagem que o missionário faz do Índio: em geral, as metáforas se fazem com frutos, animais ou outros elementos do mundo natural. Supõe-se assim, para o Índio, uma "certa" forma de reflexão "primitiva".
- (8) Observe-se o estilo socrático da retórica (maieutica) com forte tradição clerical.
- (9) Vale a pena refletir sobre a relação entre línguas diferentes e sobre o fato de que D'Evreux faz o relato da conversão em sua língua. Entraria aí todo o aspecto da tradução (passagem de uma língua a outra) que, de certo modo, é apagamento da língua indígena, apagamento de certos sentidos e de um traço de identidade cultural decisivo.

BIBLIOGRAFIA

- BARBOSA, L.B. Horta, Pelo Índio e pela sua Proteção Oficial, Rio de Janeiro, 1923, Tip.Macedo.
- D'EVREUX, I. *Viagem ao Norte do Brasil*, Liv.Leite Ribeiro, Rio de Janeiro, 1929.
- D'ABBEVILLE, Cl. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Selva do Maranhão e terras circunvisinhas*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia Ltda, 1975.
- HAROCHE, Cl. *Vouloir Dire, Faire Dire*, P.U.L., Lille, 1984.
- IHERING, V. *The Anthropology of the State of S.Paulo*, Duprat Comp., 1904.
- NIMUENDAJU; C. *Textos Indigenistas*, Ed.Loyola, S.Paulo, 1982.
- ORLANDI, E. "Algumas considerações discursivas sobre educação indígena" in *A linguagem e seu funcionamento*, Brasiliense, S.P., 1983.
- "Uma retórica do oprimido: o discurso das lideranças indígenas", *Aba*, Brasília, 1984.

———— "Os Pataxõ, sua língua, sua terra", C.P.I., no prelo.

STAUFFER, D.H. "Origem e Fundação do Serviço de Proteção aos Ín
dios", série de artigos publicados na *Revista de História*, S.P.
Brasil. 1959/1960.