

**HISTÓRIA, ETNIA E NAÇÃO: O ÍNDIO E A FORMAÇÃO
NACIONAL SOB A ÓTICA DE CAIO PRADO JÚNIOR**

*HISTORY, ETHNY AND NATION: INDIANS AND
THE NATIONAL CONSTRUCTION ACCORDING
TO CAIO PRADO JÚNIOR'S PERSPECTIVE*

Vânia Maria Losada Moreira *

* Professora do Departamento de Letras e Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: vania.vlosada@gmail.com

RESUMO

Neste artigo pretendemos analisar o argumento segundo o qual a mestiçagem foi o meio fundamental de integração do índio à sociedade dominante em expansão. Elegemos como foco principal de nosso estudo o livro *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr., por se tratar da principal obra histórica do autor e aquela que o alçou como um dos maiores expoentes da historiografia nacional. Enfocaremos o papel desempenhado pela idéia de mestiçagem no mito de fundação da nação brasileira, a mestiçagem como principal meio de integração social do índio e, finalmente, algumas armadilhas que a idéia de miscigenação produz, impedindo uma apreensão crítica da presença indígena no processo de desenvolvimento histórico do Brasil e do povo brasileiro.

Palavras-chave: historiografia brasileira - Caio Prado Júnior - índios

ABSTRACT

In this article we discuss the argument that the race mixing was the fundamental factor for integrating the indian population in the Brazilian dominant society. We focus our attention on the myth created about the race mixing and the foundation of the Brazilian nation and on the race mixing as the main process of social integration of the indian population in the Brazilian society. Finally, we discuss some misleading conclusions that the race mixing has produced about this subject, which hinders a complete understanding about the indian contribution to the development of Brazil and of the Brazilian People. We consider the book from Caio Prado Jr., *Formation of Contemporary Brazil* as our main bibliographical source because its importance in the Brazilian historiography.

Key words: brazilian historiography - Caio Prado Júnior - indians

INTRODUÇÃO

Em recente artigo, Anthony Smith frisou ser o nacionalismo um movimento profundamente histórico. Entre outras razões, porque nasceu em um contexto histórico bastante específico -a Europa entre fins do século XVIII e início do XIX-, porque interpreta o mundo como a interação de várias comunidades, cada qual possuidora de um “caráter” e “história” particular, ou ainda porque entre seus principais criadores e críticos destacam-se justamente os historiadores (2000: 185). De fato, hoje poucos duvidam da importância da historiografia como um dos elementos-chave do processo de construção da chamada “cultura nacional”, que se baseia não só em um conjunto de instituições, mas também em símbolos e representações. Nesse sentido, pensar sobre as culturas nacionais e sobre o lugar nelas ocupados pelos povos indígenas é, dentre outras possibilidades, uma reflexão sobre como são feitas as narrativas históricas sobre tais nações.

Atualmente, muitas pesquisas têm sido desenvolvidas sobre os índios na História do Brasil, cujo balanço global ainda está por ser feito. A vitalidade da temática indígena nos estudos históricos é, contudo, inegável. Para se ter uma idéia, somente no âmbito do simpósio “Os índios na história do Brasil”, patrocinado pelos encontros bianuais da maior associação de historiadores do país, a Associação Nacional de História - ANPUH, coordenado por John Manuel Monteiro e Maria Regina Celestino de Almeida, foram apresentados nada menos do que 38 trabalhos inéditos em 2005 e 40 em 2007 (Monteiro 2008).

O velho argumento do maior historiador brasileiro do século XIX, Francisco A. Varnhagen -aliás, tão lembrado pelos pesquisadores para justificar a eliminação dos índios como sujeitos históricos- de que os índios, por serem povos na infância, não possuem história, mas apenas etnografia ([1854] 1980: 30), parece estar, portanto, definitivamente enterrado. Mas o atual vigor demonstrado pelas pesquisas históricas sobre os índios é um fenômeno relativamente recente, que ficou particularmente evidente a partir da publicação do livro *História dos índios no Brasil* (1992), organizado por Manuela Carneiro da Cunha ¹.

¹ Em linhas bastante gerais, a obra pode ser definida como um balanço dos estudos e pesquisas sobre o indigenismo e a história indígena no Brasil que, a partir dos anos 1980,

O objetivo central desse artigo é aproveitar as comemorações do centenário de nascimento de Caio Prado Júnior (1907-1990), que tiveram lugar no ano de 2007, e abordar o problema representado pelos índios na narrativa histórica pradiana. Elegemos como foco central da análise uma das obras do autor que mais influência exerceu sobre o pensamento social e histórico do Brasil, a saber, *Formação do Brasil Contemporâneo*.

Que fique claro, já de início, que o tema indígena nunca foi questão central na historiografia pradiana, nem tampouco na produção de outros historiadores contemporâneos a ele. Trata-se, contudo, de um texto que serviu de referência até meados da década de 1970. Nesse sentido, mais importante do que reconhecer a “ausência” ou o “desinteresse” em relação aos índios na historiografia do autor é tentar avançar a compreensão de como isso foi construído e articulado em sua narrativa. Afinal, Caio Prado Júnior moldou uma representação importante e duradoura sobre a formação do Brasil e do povo brasileiro, que merece ser revisitada e melhor compreendida.

Para dar conta desse objetivo o artigo se divide em duas partes. Na primeira, discute-se o processo histórico de formação, desenvolvimento e consolidação do “mito fundador” do Brasil, segundo o qual a nação é fruto da confluência e mestiçagem de três raças: negros, brancos e índios. Trata-se de um exercício importante para situarmos algumas tradições, idéias e convicções que circulavam e que poderiam servir de referência aos intelectuais que, como Caio Prado Júnior, estavam atuando com particular vivacidade nas décadas de 1930 e 1940. Na segunda parte, é analisada a obra de Caio Prado Júnior propriamente dita, onde se examina o argumento do autor de que a mestiçagem seria o *modus operandi* fundamental de inclusão do índio na história e na sociedade nacional. Além disso, uma das hipóteses centrais desse artigo é a de que a reconhecida relutância em incluir os índios nos processos histórico-sociais resulta precisamente desse processo de construção imaginária da nação, onde a idéia de mestiçagem ocupa lugar central.

refletia o impactado da consolidação dos novos programas de pós-graduação no país em antropologia, história e ciências sociais. Dentre outras coisas, a coletânea evidencia a existência de pesquisas sobre diferentes grupos étnicos (Mura, Xavante, Kayapó, Botocudo, entre outros), temporalidades (Colônia, Império e República) e situações histórico-sociais (guerras, missões, política indigenista, etc) e uma clara preocupação em reforçar a abordagem diacrônica, historicizando as relações interétnicas e os processos de moldagem de novas experiências culturais e sociais dos diferentes povos e agrupamentos indígenas.

A NAÇÃO MESTIÇA EM TRÊS ATOS

A idéia do Brasil como uma nação mestiça tem sua própria história, envolvendo diferentes circunstâncias e personagens. Aqui, no entanto, a reflexão se limitará a como a idéia se formou e se transformou em três momentos importantes da trajetória brasileira: no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), pouco depois da independência, quando primeiramente foi problematizada a centralidade da confluência das três raças para o entendimento da especificidade do Brasil; nos anos de declínio do cativo, momento em que se espraiam as teorias racistas e é reelaborada a questão da mestiçagem; e na fase de intensificação da modernização do país, isto é, no pós-1930, período de consolidação do mito das três raças como base fundadora da nação brasileira.

No primeiro ato, trata-se de pensar o papel da história e dos historiadores no processo de construção da identidade nacional brasileira. A criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1840, é um momento especialmente significativo do processo de constituição imaginária da nação, pois como observou Lilia Moritz Schwarcz (2002: 30):

Criado logo após a independência política do país, o estabelecimento carioca cumpriria o papel que lhe fora reservado, assim como os demais institutos históricos: construir uma história da nação, recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidades em personagens e eventos até então dispersos.

Uma das primeiras atividades do IHGB foi a realização de um concurso para avaliar a melhor proposta de pesquisa e divulgação da história do Brasil, quando saiu vitorioso o opúsculo *Como se deve escrever a história do Brasil*, redigido por Carl Friedrich Philippe von Martius. O ponto de vista do autor era absolutamente claro em frisar a ligação entre historiadores, historiografia e Estado. Para ele, o historiador deveria estar a serviço da pátria, e, em termos de Brasil, isso significava escrever a história como um “historiador monárquico-constitucional”, evitando tanto uma “história-crônica”, composta por uma multidão de fatos estéreis, quanto uma história por demais “erudita”. Afinal, o objetivo da história era atingir o “povo”, com uma linguagem “popular” e “nobre”. Além dessas prescrições, von Martius salientou que o traço realmente distintivo do Brasil era o encontro de três raças (africanos, europeus e ameríndios). A história brasileira deveria ser a história desse encontro, do processo de formação de uma população mestiça e do aperfeiçoamento dessa gente por meio da liderança civilizadora do branco. Segundo Martius ([1844] 1991: 30):

Qualquer que se encarregar de escrever a história do Brasil, país que tanto promete, jamais deverá perder de vista quais os elementos que aí concorreram para o desenvolvimento do homem.

São porém estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cor cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças das três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular.

Enquanto a monografia de von Martius frisava a importância do encontro, da mescla e das relações mútuas das três raças para a história da jovem nação, a poesia americana de Gonçalves Dias, outro membro eminente do IHGB, fornecia um dos primeiros sentidos desse processo. Sua poesia denunciou o extermínio dos povos americanos, traçando a dimensão trágica subjacente à formação do Brasil, oriundo do encontro entre os colonizadores portugueses, as tribos tupis, que foram enfim dizimadas, e os africanos, reduzidos a escravos. “O que resultou do encontro”, escreveu Alfredo Bosi (1992: 186) citando Gonçalves Dias: “foi uma nação ‘que tem por base/ Os frios ossos da nação senhora/ E por cimento a cinza profanada/ Dos mortos, amassada aos pés de escravos’ ”.

Apesar da influência do romantismo, do indianismo e de Martius dentro do IHGB, quem de fato acabou escrevendo a história do Brasil e fornecendo, desse modo, um duradouro paradigma para a historiografia nacional, foi Francisco Adolfo Varnhagen. E não foi exatamente segundo as orientações de von Martius ou de Gonçalves Dias que Varnhagen escreveu sua *História Geral do Brasil*, reconhecidamente a obra mais emblemática da primeira fase da historiografia propriamente brasileira.

Considerado como o maior historiador do Segundo Reinado (Salles 1995), a obra de Varnhagen se aproxima de Martius, na medida em que oferece uma história oficial e a serviço da monarquia constitucional. Mas, como argumentou recentemente José Carlos Reis (2000), o olhar de Varnhagen sobre a história do Brasil assume integralmente a perspectiva do colonizador português, que conquistou índios e terras e submeteu à escravidão os povos africanos. Tudo justificado, ademais, em nome dos elevados princípios da civilização, de que eram portadores os brancos de origem portuguesa.

Varnhagen defende a presença portuguesa no Brasil, ele faz o elogio da colonização portuguesa, é compreensivo com seus erros e despotismo. A independência não foi prejudicial porque garantiu a continuidade do Brasil colonial no nacional: um Brasil português. A independência não interrompeu

o passado, melhorou-o. O Brasil continuava português, imperial e ainda por cima independente! (Reis 2000: 47).

A historiografia de Varnhagen, ao adotar o ponto de vista português e estabelecer uma continuidade entre América portuguesa e nação brasileira, distancia-se das tensões entre “nação” e “colônia” ou entre “novo” e “antigo” presentes nas reflexões dos homens diretamente envolvidos com o processo de independência. Sua historiografia passa muito longe, portanto, do nativismo que opunha brasileiros e portugueses e que elegia o índio como um dos símbolos da jovem nação. Ao contrário, sentia “horror” pelos “selvagens”, considerando-os, ademais, nem mesmo americanos, pois os julgavam originários de algum lugar da Ásia Menor ou do Egito. Na opinião de Temístocles Cezar (2006: 32), “desde os anos 1840 Varnhagen começa uma verdadeira operação de desmonte dos argumentos indianistas: sobretudo o de que os indígenas teriam direito à posse do território americano por serem nativos à época da chegada do europeu”. Quanto aos negros e à escravidão, era também taxativo: a colonização africana foi um erro e a escravidão um mal necessário, diante da inviabilidade de exploração da mão-de-obra indígena. Afinal, os missionários jesuítas, apesar de eles próprios escravizarem os índios, interditava-os para o uso dos colonos portugueses (Reis 2000: 43).

Tomada em seu contexto de produção, a historiografia de Varnhagen respondia de modo contundente às principais inquietações da maioria dos plantadores escravistas do Império. Desde os últimos anos da Regência e especialmente durante o Segundo Reinado, as divisões políticas e partidárias existentes entre eles eram bem menos importantes do que a defesa de seus interesses mais imediatos. Desse modo, o peculiar liberalismo propalado por eles estava especialmente preocupado com duas coisas: conservar a liberdade de submeter o escravo ao trabalho mediante coação jurídica e instituir a liberdade de ampliar seus negócios, por meio do acesso a novas terras (Bosi 1992: 198).

O segundo ato tem início por volta de 1868. A historiografia é unânime em assinalar esse ano como o grande divisor de águas entre a fase estável do Segundo Reinado e a longa crise que culminaria na abolição da escravidão e na República (Bosi 1992: 222). Um dos aspectos mais importantes desse momento é que as idéias liberais e democráticas que vicejavam na Europa e na América tornavam plausível uma série de questionamentos sobre as hierarquias que prevaleciam na estrutura social do Império. Na visão balizada de Ilmar Rohloff de Mattos, a sociedade estava dividida em três setores bem distintos: os brancos, ou a boa sociedade, o povo mais ou menos miúdo e os escravos. Enquanto os escravos não tinham nem propriedade nem liberdade, a

plebe, embora livre, não era proprietária. Só a “boa sociedade” conjugava em si os principais atributos que organizavam as hierarquias sociais: a liberdade e a propriedade (Mattos 1990: 115).

É no âmbito da crise que punha em cheque a escravidão e as hierarquias sociais que começou a se difundir, no Brasil, o evolucionismo, o positivismo e social-darwinismo. Parte significativa dos homens de ciência adotou a perspectiva das teorias racistas para pensar os dilemas e perspectivas da nação e para justificar, com base nas supostas diferenças raciais, as hierarquias sociais que ainda opunham senhores e escravos, mas também e principalmente a “boa sociedade” e a crescente população pobre e livre, formada por negros, índios e mestiços. Como advertiu Roberto Ventura, é precisamente no clima da abolição e com a instituição do cativo com seus dias contados que floresce o pensamento racista brasileiro.

A questão étnica se tornou central no momento de implantação do regime republicano e do trabalho assalariado. O racismo científico foi adotado, de forma quase unânime, a partir de 1880, enviesando as idéias liberais, ao refrear suas tendências democráticas e dar argumentos para estruturas sociais e políticas autoritárias (Ventura 2000: 354).

Do evolucionismo, dois conceitos se tornaram centrais para os homens de ciência do fim do século XIX: meio e raça. O Brasil não era uma cópia da metrópole, porque possuía um “meio” e uma “raça” particular, que lhe conferiam uma identidade nacional (Ortiz 1985: 17). A noção de povo se confundia, nesse momento, com o problema étnico do caldeamento das três raças: brancos, índios e negros. Euclides da Cunha se interessava pelas raízes indígenas do homem do sertão que, para ele, era um “bravo” justamente porque conseguiu domesticar a caatinga, isto é, um meio ambiente bastante inóspito. Sílvio Romero e Nina Rodrigues, por sua vez, postulavam a idéia de que o índio estava em vias de desaparecimento e davam grande importância ao negro que teria se aliado ao branco e prosperado (Ortiz 1985: 18-19). O pensamento de Nina Rodrigues é um bom exemplo, aliás, para demonstrar que a crítica à instituição escravista não implicava necessariamente o argumento da igualdade étnica. Afinal, apesar da viva simpatia que sentia pelo negro, ele pregava sua inferioridade como evidência científica (Ventura 2000: 346).

Negros e índios eram vistos como entraves ao processo civilizatório. Para resolver tal problema, apostava-se na mestiçagem biológica e moral. Representativo desse ponto de vista é o pensamento de Sílvio Romero, que postulava uma escala ou um *ranking* de raças, onde o mais inferior era representado pelos índios, seguido dos negros, portugueses, vistos como mestiços de ibéricos e latinos, e, no topo, os arianos, isto é, germanos, eslavos

e saxões (Ventura 2000: 343). Para ele, o servilismo do negro, a preguiça dos índios e o caráter tacanho do português produziram uma nação informe, sem qualidades fecundas e originais. Mas sua teoria sobre a mestiçagem previa o branqueamento da população brasileira em um prazo de três ou quatro séculos (Ventura 2000: 344).

Resumindo, para os homens de ciência do fim século XIX, a suposta inferioridade de negros e índios, como dois dos três elementos étnicos formadores da população brasileira, era o maior desafio para a construção de uma nação viável e para a elaboração de uma identidade nacional. Para eles, o tema da mestiçagem era “real” e “simbólico”, pois, como explica Renato Ortiz (1985: 21):

concretamente se refere às condições sociais e históricas do amálgama étnico que transcorre no Brasil, simbolicamente conota as aspirações nacionalistas que se ligam à construção de uma nação brasileira. [...] Dentro dessa perspectiva a miscigenação moral, intelectual e racial do povo brasileiro só pode existir enquanto possibilidade. O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, ou seja, no processo de branqueamento da sociedade brasileira. É na cadeia inferiores”, o que politicamente coloca a construção de um Estado nacional como meta e não como realidade presente da evolução social que poderão ser eliminados os estigmas das “raças”.

O terceiro ato é um momento decisivo. No início do século XX, o cenário cultural e político do país estava em efervescência e mudança, sendo o movimento modernista e a Revolução de 1930 as duas pontas mais visíveis desse iceberg. Nesse período, o tema do caldeamento das três raças foi profundamente ressignificado, transitando da condição de “problema eugênico” nacional para o patamar de mito fundador da nação.

A Semana de Arte Moderna (1922), marco do movimento modernista brasileiro, foi realizada durante as comemorações do centenário da independência e buscava captar, inicialmente, a vida moderna. A Paulicéia Desvairada de Mário de Andrade retrata muito lapidarmente essa tendência de se explorar a urbanidade, o movimento e a eletricidade. Mas pouco depois o modernismo entra em uma segunda fase, quando a busca da brasilidade se tornou o foco central (Velloso 2003a: 374). São exemplos o movimento verde-amarelo, de Cassiano Ricardo, Plínio Salgado e Menotti Del Picchia, e o movimento antropofágico, desencadeado por Oswald de Andrade com seus manifestos Pau-Brasil (1924) e Antropofágico (1927). De acordo com Haroldo de Campos, a antropofagia

é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do ‘bom selvagem’ [...]

mas segundo o ponto de vista desabusado do ‘mau selvagem’, devorador de brancos, antropófago. Ele não envolve uma submissão (catequese), mas uma transculturação (Schwartz, 1995: 135).

Em contraposição a isso, surge o Manifesto Nhengaçu verde-amarelo, consolidando a chamada Escola da Anta, um movimento de caráter conservador que adotou a anta como símbolo por ser o totem do povo Tupi. Os verde-amarelos partilhavam uma visão quase messiânica no processo de formação da sociedade brasileira, fundamentando-se na idéia de “raça cósmica” do mexicano José Vasconcelos, que preconizava a emergência de uma raça mestiça única (Schwartz 1995: 488).

Apesar da efervescência cultural da década de 1920, os intelectuais ainda se mantinham fora do âmbito das grandes decisões nacionais. Coube ao Estado Novo (1937-1945) articular os modernistas, colocando-os a serviço do regime e da construção de um novo nacionalismo. Em outras palavras, a relação entre Estado e intelectuais mudou e, como observou Mônica Velloso, eles passaram não apenas a atuar no aparelho estatal, mas também a identificá-lo freqüentemente como a esfera superior da nação (2003b: 148). No ministério da Educação, então dirigido por Gustavo Capanema, transitava a vanguarda do movimento modernista: Carlos Drummond de Andrade, Lúcio Costa, Oscar Niemeyer, Cândido Portinari e Mário de Andrade. Era o lugar onde se pensavam e se projetavam a cultura erudita e a educação formal. Já o Departamento de Propaganda e Imprensa (DIP), que incluía o controle sobre o rádio e o cinema, dedicava-se à cultura popular e à doutrinação do povo. Era dirigido por Lorival Fontes que reuniu a ala conservadora do movimento modernista: Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e Cândido Motta Filho (Velloso 2003b: 149).

Nesse período também acontece a disputa sobre a qual o regionalismo se tornaria a representação oficial da sociedade brasileira. A crítica sociológica, histórica ou literária é bastante concorde em apontar Gilberto Freyre e o regionalismo nordestino como os grandes vencedores daquela contenda. Mais que isso, foi apenas com *Casa Grande & Senzala*, publicado primeiramente em 1933, que a mistura biológica e cultural foi franqueada como positiva. Influenciado pelas idéias de Silvio Romero, Freyre deu continuidade à reflexão sobre a mestiçagem, mas o fez em novos termos, isto é, segundo uma orientação cultural e dando ao mestiço uma positividade no cenário nacional. Nas palavras de Octavio Ianni (2004: 46), Gilberto Freyre é o “coroamento e réquiem” da Escola do Recife, da qual Romero era de longe a maior expressão. Mas o aspecto mais importante da “virada cultural” operada por Gilberto Freyre no que tange ao fenômeno da mestiçagem é explicado por Renato Ortiz (1985: 41):

O mito das três raças torna-se plausível e pode se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambigüidades das teorias racistas, ao ser reelaborada, pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional.

Outro aspecto importante desse debate foi levantado por João Pacheco de Oliveira, que fez uma observação importante sobre o tema da confluência das três raças como a base fundadora da idéia de nação brasileira. Para ele, a força do mito não reside apenas em valorizar a diversidade das três raças e suas contribuições para a formação do povo e do próprio Brasil. Mas fazer isso para, em seguida, superar a celebrada diversidade pelo processo da mestiçagem. A “apologia da mistura”, escreveu Oliveira (1999: 128), é

apresentada como a solução justa e pacífica para os conflitos raciais e as contradições sociais. [...] Ao apontar a convergência de elementos, acaba por criar um patamar comum, que anula as diversidades culturais e abole temporariamente as assimetrias sociais, ressaltando ao contrário a mobilidade, a assimilação e a miscigenação, tomadas como substrato necessário para uma sociedade moderna e democrática.

A abolição simbólica das diferenças é, de fato, um dos resultados do mito e fica especialmente evidente na crença, bastante difundida na sociedade brasileira, de que o Brasil é uma “democracia racial”, pois a mestiçagem supostamente evidenciaria a ausência de preconceito racial.

O ÍNDIO, A MESTIÇAGEM E A FORMAÇÃO DO BRASIL CONTEMPORÂNEO

No imaginário e em parte importante da historiografia brasileira, a mestiçagem assume um outro papel central, pois se tornou um dos fatores mais utilizados para “explicar” a integração ou a assimilação social dos povos indígenas. Missionários, viajantes, autoridades administrativas, naturalistas e, mais tarde, vários historiadores observaram, com presteza, que os índios resistentes ou incapazes de aceitar o contato e a subordinação às novas regras e valores dos colonos e da sociedade dominante em expansão tendiam a ser aniquilados. O naturalista canadense Charles Frederick Hartt, que visitou o Espírito Santo por volta de 1866, afirmou:

A raça [dos índios Botocudos] está diminuindo rapidamente e em alguns anos mais estará extinta. Os índios das tribos da costa, da raça Tupi -graças ao

trabalho dos Jesuítas-, tornaram-se civilizados e convertidos ao Cristianismo, e formam agora uma parte integral da população brasileira, mas os Botocudos resistem à civilização e à influência do Cristianismo, e estão mergulhados no mais baixo barbarismo (Hartt s/d: 644).

Independentemente do valor científico dos argumentos levantados por Hartt para explicar as razões que estariam determinando a dizimação dos Botocudos, o fato é que sua narrativa não deixa margem a dúvidas sobre uma questão que gostaria de realçar: a existência de dois agrupamentos de índios, cada qual com seu “destino histórico”, isto é, os “bravos”, cujo fim seria a extinção, e os “mansos” que, ao contrário, passavam a fazer parte da população brasileira. Esse tipo de interpretação criou raízes profundas na historiografia, que ora destaca o extermínio indígena pelas guerras, epidemias e superexploração do trabalho e ora frisa sua assimilação por meio de uma “mestiçagem” e “aculturação” pouco explicada em seu conteúdo histórico e social. Em ambos os casos, contudo, o “índio” desaparece como sujeito distinto, seja pelo irreduzível e cruel extermínio físico, seja pela extinção de sua “pureza” biológica ou “autenticidade” sociocultural.

A força da interpretação da mestiçagem como o *modus operandi* fundamental da integração social do elemento indígena é muito bem representada na obra *Formação do Brasil Contemporâneo*. Publicado primeiramente em 1942, o livro de Caio Prado Júnior logo se tornou um clássico e, na avaliação de Francisco Iglésias, é de longe o principal título da bibliografia produzida pelo autor, tendo sido imediatamente reconhecido como “obra-prima” e exercido desde sua publicação grande influência na interpretação da história do Brasil (1982: 23). Opinião análoga é expressa por Antônio Cândido, que, ao prefaciar o livro *Raízes do Brasil*, de Sergio Buarque de Holanda, escreveu as seguintes palavras:

Os homens que estão hoje [1967] um pouco para cá ou um pouco para lá dos cinquenta anos aprenderam a refletir e a se interessar pelo Brasil sobretudo em termos de passado e em função de três livros: Casa Grande & Senzala, de Gilberto Freyre, publicado quando estávamos no ginásio; Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado quando estávamos no curso complementar; Formação do Brasil Contemporâneo, de Caio Prado Júnior, publicado quando estávamos na escola superior. São estes os livros que podemos considerar chaves, os que parecem exprimir a mentalidade ligada ao sopro de radicalismo intelectual e análise social que eclodiu depois da Revolução de 1930 e não foi, apesar de tudo, abafado pelo Estado Novo (Cândido 1967: xi).

Neste livro, Caio Prado salientou que uma das marcas centrais da colonização da América portuguesa foi o interesse pelo aproveitamento do índio, utilizando-o fosse como “povoador”, como queria a Coroa, fosse como “trabalhador aproveitável”, como preconizavam os colonos (1971: 90). Esses interesses divergentes geraram uma dinâmica social que marcou profundamente a história dos povos indígenas no período colonial, ora lançando-os na escravização sumária e brutal -o que servia, portanto, aos anseios do colono branco- ora garantindo sua liberdade e alçando-os às categorias de aliados e súditos da Coroa.

Na opinião de Caio Prado Júnior, a ação missionária junto aos índios, especialmente aquela desenvolvida pelos jesuítas, não serviu ao propósito de solucionar o conflito de interesses entre moradores e administração portuguesa. Na verdade, tornou a situação ainda mais complexa, pois as missões religiosas não eram simples instrumentos da colonização. Ao contrário, tinham objetivos próprios, como a propagação da fé e a defesa dos interesses da Igreja e de suas respectivas ordens e, por isso mesmo, freqüentemente entravam em conflito com os anseios escravistas dos colonos ou com os interesses da metrópole (1971: 92). Em outras palavras, as “reduções” ou “aldeamentos” indígenas funcionavam à base de um sistema de segregação que interditava não apenas a plena escravização do índio pelo colono, mas também a sua utilização eficiente na obra da colonização da América portuguesa, de acordo com os objetivos da metrópole.

Na opinião de Caio Prado, o impasse em torno da questão indígena, durante o período colonial, só foi solucionado graças às leis pombalinas que, em síntese, procuravam impedir tanto a escravização do índio, pois instituíram a liberdade daquele segmento social, quanto sua segregação em reduções por meio da criação de vilas onde se tornava obrigatória a língua portuguesa, permitia-se o uso do trabalho indígena mediante remuneração e incentivavam-se os casamentos mistos (1971: 93). Em resumo, as leis pombalinas abriram caminho para a definitiva solução do “problema indígena”, já que facilitavam a mestiçagem. Para Caio Prado Júnior, aliás: “A mestiçagem, que é o signo sob o qual se forma a nação brasileira, e que constitui sem dúvida o seu traço característico mais profundo e notável, foi a verdadeira solução encontrada pela colonização portuguesa para o problema indígena” (1971: 98). Mais que isso, no início do século XIX,

o problema indígena já se encontrava de fato resolvido. Bem ou mal, opine-se como for melhor, o certo é que deixara, pode-se dizer, de existir como questão ponderável na vida da colônia, ou da maior parte dela. Amalgamados com a massa geral da população e confundidos nela, ou sobrando apenas em pequenos núcleos que definham a olhos vistos, os restos da raça indígena

que dantes habitavam o país, com exceção da parte ainda internada nas selvas, já estavam de fato incorporados à colonização. Aliás, já não se tratava mais, a não ser naquele Extremo-Norte, em utilizá-los numa escala apreciável como trabalhadores dos brancos: desaparece assim o maior interesse por eles. O progresso econômico permitirá o emprego generalizado do negro, mais eficiente e fácil (1971: 100).

Do ponto de vista do bom funcionamento e desenvolvimento da economia colonial, a análise pradiana detectou que o “problema indígena” era questão superada, no início do século XIX, justamente porque os setores dinâmicos não mais precisavam de seu trabalho, podendo contar a partir de então e em larga escala com a mão-de-obra escrava de origem africana. O índio só se fazia (ainda) necessário em regiões periféricas. Também do ponto de vista social, o “problema indígena” parecia superado, pois o próprio índio estava em processo de desaparecimento, por meio da extinção física, da aculturação e da mestiçagem.

A suposição de Caio Prado Jr. era a de que o índio sobrevivente -isto é, aquele que não perecia em meio às guerras, às chacinas, às epidemias e à superexploração do trabalho- transitava dessa condição à de “massa geral da população”, integrando-se ao projeto colonial português. Prado Júnior não se propôs a analisar os diversos modos de integração social do índio, embora tenha feito várias indicações valiosas. A participação dos índios no mundo do trabalho, nas missões religiosas, nas Ordenanças, bem como o interesse da Coroa em aproveitá-los na obra colonial ou ainda a legislação pombalina foram alguns dos fatores abordados por esse historiador para explicar a inclusão do índio no mundo colonial.

Mas os índios, de fato, isto é, os diferentes grupos étnicos existentes no vasto território, não constituíam o centro do interesse pradiano, muito mais preocupado em compreender o processo de formação do povo brasileiro. E se no começo do século XIX ainda era difícil visualizar um “povo brasileiro”, era possível falar, no entanto, de uma “massa geral da população”, produto da mestiçagem das três raças. No que tange ao índio, portanto, ao lado de uma abordagem histórica bem fundamentada em argumentos e dados empíricos, o historiador Prado Júnior também produziu um raciocínio de caráter circular, no qual “miscigenação” e “aculturação” explicam a integração do índio na categoria “massa geral da população”, ao mesmo tempo em que a maior participação do índio no mundo colonial favorecia a mestiçagem (biológica e cultural). Em ambos os casos, no entanto, o índio deixava de ser um índio para transformar-se em uma nova entidade social que, àquela altura, ainda era indefinida e fluida: a população brasileira.

Só com certo constrangimento poderíamos concordar, portanto, com Iglésias, para quem “Caio fala pouco em povo nesse livro [...], enquanto

se preocupa tanto com ele no anterior *Evolução*” (1982: 25). Seria mais apropriado afirmar que nesse livro Caio Prado Júnior escreveu muito pouco sobre o povo como categoria política. No entanto, como categoria social o povo está plenamente representado em *Formação do Brasil Contemporâneo*. Afinal, um dos eixos centrais da obra é justamente explicar como ocorreu o ajustamento social e econômico das “três raças” e como esse processo acabou gerando a formação, ainda no período colonial, de um setor social bastante fluido, apresentado como uma espécie de “protonação” ou embrião do povo brasileiro. Esse percurso reflexivo pode ser claramente observado na própria disposição da obra, cuja narrativa começa com o “povoamento”, em que se enfocam, dentre outras questões, a contribuição e o estatuto das três raças que participaram da constituição do Brasil, e termina com a exposição da “vida social”, seção onde o autor frisou um fenômeno bastante significativo: o adensamento de uma categoria intermediária entre senhores e escravos. De acordo com Caio Prado Júnior (1971: 281):

Abre-se assim um vácuo imenso entre os extremos da escala social: os senhores e os escravos; a pequena minoria dos primeiros e a multidão dos últimos. Aqueles dois grupos são os dos bem classificados da hierarquia e na estrutura social da colônia: os primeiros são os dirigentes da colonização nos seus vários setores; os outros, a massa trabalhadora. Entre essas duas categorias nitidamente definidas e entrosadas na obra da colonização, comprime-se o número, que vai se avultando com o tempo, dos desclassificados, dos inúteis, e inadaptados; indivíduos de ocupação mais ou menos incertas e aleatórias ou sem ocupação alguma. Aquele contingente vultoso em que Couty mais tarde veria o ‘povo brasileiro’, e que pela sua inutilidade daria como inexistente, resumindo a situação social do país com aquela sentença que ficaria famosa: “*Le Brésil n’a pas peuple*”.

O pioneirismo pradiano nesse campo é digno de nota. Sua análise destaca, com muita clareza, o processo de formação da população pobre e livre, isto é, uma categoria social fluida, formada por uma população multiétnica, mestiça e voltada para a realização de trabalhos incertos, variados e esporádicos. Ele estabeleceu, na realidade, os alicerces de um novo campo de pesquisa, que só seria retomado e aprofundado bem mais tarde, por meio dos estudos de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens Livres na Ordem Escravocrata* ([1969] 1997); de Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do Ouro. A pobreza mineira no século XVIII* (1982); e de Hebe Maria Mattos de Castro, *Ao Sul da História* (1987).

A contribuição de índios e negros para a formação cultural da nova categoria social em construção foi, contudo, bastante limitada. Afinal, índios

e negros tinham, de acordo com a avaliação pradiana, “nível cultural ínfimo, comparado ao de seus dominadores” (1971: 271). Como explica o autor:

A contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é além daquela força motriz quase nula. Não que deixasse de concorrer, e muito, para a nossa ‘cultura’, no sentido amplo em que a antropologia emprega a expressão; mas é antes uma contribuição passiva, resultante do simples fato da presença dele e da considerável difusão do seu sangue, que uma intervenção ativa e construtora. O cabedal de cultura que traz consigo da selva americana ou africana, e que não quero subestimar, é abafado, e se não aniquilado, deturpa-se pelo estatuto social, material e moral a que se vê reduzido seu portador. E aponta por isso apenas, muito timidamente, aqui e acolá. Age mais como fermento corruptor da outra cultura, a do senhor branco que se lhe sobrepõe (Prado Júnior 1971: 272).

Acusado de ser racista em várias passagens de *Formação do Brasil Contemporâneo* -como fez Vainfas, ao afirmar que sem “querer desmerecer a importância dessa primeira grande síntese marxista de nossa historiografia, cujas inovações já foram louvadas à farta, e com razão, nela se encontram páginas de um racismo virulento” (1999: 10)- ou eximido de posição tão incorreta como essa -como alegou Iglésias, ao insistir que certas afirmações do autor não espelhavam qualquer tipo de “preconceito” ou defesa da “pureza racial”, mas deviam ser lidas antes “como cochilos ou falta de vigilância mais rigorosa” (1982: 24)- o fato é que as análises de Caio Prado, assumidamente um marxista, primaram muito mais pelas explicações de ordem econômica e social do que cultural.

Importante observar que a noção pradiana de cultura é extremamente naturalizada, pois surge como um sistema fechado, homogêneo e estático. Não por acaso, portanto, a relação entre índios, negros e brancos é interpretada não como um processo histórico de construção e de mudança cultural, mas como um momento de desorganização, desagregação e até mesmo corrupção da “cultura superior” do povoador branco. Serge Gruzinski, aliás, alertou para esse tipo de problema entre os que fazem uso do conceito de mestiçagem, ao salientar a ambigüidade do conceito, que ora indica um processo de mistura biológica e ora sinaliza para as mesclagens de ordem cultural. Em ambos os casos, no entanto, os equívocos são desastrosos, pois se supõe erroneamente a existência de grupos humanos puros (raças) e unidades culturais homogêneas e estáveis, que, quando misturadas, passariam da suposta ordem e homogeneidade à desordem e heterogeneidade (Gruzinski 2001: 42).

Caio Prado Júnior não avançou muito, portanto, na compreensão da especificidade da cultura brasileira. Afinal, sua análise está aprisionada nos estreitos limites do conceito de “aculturação”, hoje superado e em grande medida substituído por conceitos mais históricos, isto é, historicizados, como transculturação. Subjacente à idéia de transculturação existem pelo menos três hipóteses ausentes da reflexão pradiana. A primeira é a de que os grupos étnicos ou os setores sociais subordinados podem não só selecionar, mas até mesmo inventar a partir dos materiais da cultura dominante. Desse ponto de vista, a identidade e a cultura são historicizadas, pois entendidas como processos em contínua transformação e reelaboração (Pratt 1999: 30). A segunda é a de que também a cultura dominante, nacional ou metropolitana pode ser moldada pelos grupos étnicos ou subalternos. Em outras palavras, muita coisa inicialmente imaginada como “genuinamente” metropolitana, por exemplo, veio da periferia, como recentemente demonstrou Gruzinski (2001). A terceira é a de que muito mais apropriado do que tomar a cultura como uma realidade singular, é pensá-la no plural (Kuper 2002: 307).

A obra de Caio Prado Júnior é, no entanto, peça chave no sentido de consolidar o argumento da mestiçagem como o *modus operandi* fundamental de inclusão do índio na sociedade brasileira e como o principal processo de formação de um novo sujeito social: o povo brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O argumento da mestiçagem, tal como está presente na obra de Caio Prado Júnior, é indissociável do conceito de “aculturação”. Desse ponto de vista, a condição indígena é extremamente transitória, pois quanto maior a participação histórico-social do índio, menor seria a sua efetiva identidade étnica e, portanto, a sua “indianidade”. Em uma de suas últimas obras direcionadas ao grande público, Darcy Ribeiro ainda se debatia com esse tipo de raciocínio que, apesar de ter perdido terreno na academia, ainda grassa no senso comum. Para ele, a identidade indígena se transforma a partir do contato e do convívio com a sociedade dominante em expansão, mas não se dissolve ou desaparece.

Índios e brasileiros se opõem como alternos étnicos em um conflito irreduzível, que jamais dá lugar a uma fusão. Onde quer que um grupo tribal tenha a oportunidade de conservar a continuidade da própria tradição pelo convívio de pais e filhos, preserva-se a identificação étnica, qualquer que seja o grau de pressão assimiladora que experimente. Através desse convívio aculturativo, porém, os índios se tornam cada vez menos índios no plano

cultural, acabando por ser quase idênticos aos brasileiros de sua região na língua que falam, nos modos de trabalhar, de divertir-se e até nas tradições que cultuam. Não obstante, permanecem identificando-se com sua etnia tribal e sendo assim identificados pelos representantes da sociedade nacional com quem mantêm contato. O passo que se dá nesse processo não é, pois, como se supôs, o trânsito da situação de índios à de brasileiro, mas da situação de índios específicos, investidos de seus atributos e vivendo segundo seus costumes, à condição de índios genéricos, cada vez mais aculturados mas sempre índios em sua identificação étnica (Ribeiro 1995: 86).

Resumindo, os índios não transitam diretamente da situação “tribal” para a de “povo” ou “brasileiro”, como supôs Caio Prado Júnior e ainda supõe o senso comum. O percurso não é uma linha reta, sem contradições e mediações, mas antes uma transformação de “índios específicos”, portadores de língua e cultura particular, para a condição de “índios genéricos”. Mas é preciso notar, ainda, que a condição de índio genérico é ela própria um processo que, como observou Pacheco de Oliveira (2001: 49-50),

pressupõe um aprendizado de categorias -entre as quais estão ‘tribo’, ‘aldeia’, ‘cacique’, ‘pajé’, dentre outras- que não procedem dessas coletividades, mas que lhe foram impostas no passado através de uma relação com o Estado brasileiro. Supor que populações que não tiveram essa relação com o Estado, possam exibir a sua condição de ‘indígena’ (isto é, de ‘índio genérico’) [...] é um verdadeiro contra-senso.

Nestes termos, a identidade indígena é antes resultado de um tipo particular de sociabilidade que envolve tanto uma distinção em relação à sociedade nacional, quanto a reivindicação de descendência de povos de origem pré-colombiana (Oliveira 2001: 52). Essa concepção mais recente não esteve acessível, contudo, ao universo pradiano. Apesar disso, é importe termos em conta que a idéia da “mestiçagem” tem servido para simplificar e empobrecer o entendimento sobre os processos históricos interétnicos efetivamente ocorridos no Brasil, pois se associa à ideologia da confluência das raças e da assimilação como destino implacável das minorias étnicas. Mas é possível escrever outras histórias, apoiadas

na conscientização recente de que existem diversos relatos possíveis das mesmas ações, dos mesmos acontecimentos. Nesse sentido a história pode retroagir positivamente sobre a memória ao pôr a memória coletiva, nacional, em situação de abertura, de discussão, de controvérsia. Desse modo, ela permite que a memória não se recolha na fossilização da compulsão repetitiva e que se abra para a memória do outro (Dosse 2002: 68-69).

Uma história aberta à memória do outro requer novas indagações, preocupações e ferramentas conceituais para lidar e refletir sobre os encontros interétnicos e sociais e sobre os conflitos e os processos de mestiçagem sociocultural. E isso, aliás, já está sendo feito, seja na história do passado mais longínquo, quando, por exemplo, o índio é reconhecido como um agente histórico e social que transforma e é transformado pelo processo colonial (Almeida 2003), seja na história do tempo presente, prenhe de exemplos de ressurgimento étnico (Oliveira 1999a).

Fecha de recepción: 18 de enero de 2008.

Fecha de aceptación: 27 de mayo de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Almeida, Maria Regina Celestino

2003. *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

Bosi, Alfredo

1992. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras.

Dosse, François

2002. *A história à prova do tempo*. São Paulo, Ed. Unesp.

Cândido, Antônio

1967. Prefácio. Em Holanda, S. Buarque; *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio editora.

Cezar, Temístocles

2006. A retórica da nacionalidade de Varnhagen e o mundo antigo: o caso da origem dos tupis. Em Guimarães, M. Salgado (org); *Estudos sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro, 7letras.

Castro, Hebe Maria Mattos de

1987. *Ao sul da historia*. São Paulo, Brasiliense.

Cunha, Manuela Carneiro de (org.)

1992. *Historia dos Indios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Franco, Maria Sylvia de Carvalho

1997. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, Ed. Unesp.

- Gruzinski, Serge
2001. *O pensamento mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Hartt, Charles Frederick
s/d. *Geologia e geografia física do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Ianni, Octávio
2004. *Pensamento social no Brasil*. Bauru, EDUSC.
- Iglésias, Francisco
1982. Introdução. Em Iglésias, F. (org.); *Caio Prado Júnior*. São Paulo, Ática.
- Kuper, Adan
2002. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, EDUSC.
- Martius, Karl Friedrich Philipp von
[1844] 1991. *Como se deve escrever a história do Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
- Mattos, Ilmar Rohloff
1990. *O tempo Saquarema*. São Paulo, Hucitec.
- Monteiro, John Manuel
2008. *Os índios na história do Brasil - Site oficial do Professor John Manuel Monteiro*. Em <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/>>, consultado em 16 de junho de 2008.
- Oliveira, João Pacheco de
1999. *Ensaios de antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
2001. *Os Caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante de imagens da primitividade e do índio genérico. Relatório encaminhado à Fundação Nacional do Índio*. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, mimeo.
- Oliveira, João Pacheco de (org).
1999. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa.
- Ortiz, Renato
1985. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense.

Prado Júnior, Caio

[1942] 1971. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense.

Reis, José Carlos

2000. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro, Editora FGV.

Pratt, Mary Louise

1999. *Os olhos do império*. Bauru, EDUSC.

Ribeiro, Darcy

1995. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Salles, Ricardo

1995. *Nostalgia Imperial. A formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro, Topbooks.

Smith, Anthony D.

2000. O nacionalismo e os historiadores. Em Balakrishnan, G.; *Um mapa da questão nacional: 185-208*. Rio de Janeiro, Contraponto.

Souza, Laura de Mello e

1982. *Desclassificados do Ouro. A pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Graal.

Schwarcz, Lilia Moritz

2002. *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras.

Schawartz, Jorge

1995. *Vanguardas latino-americanas*. São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo.

Vainfas, Ronaldo

1999. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Tempo* 8 (4): 7-22.

Varnhagen, Francisco Adolfo de

[1854] 1980. *História geral do Brasil*, 5 vol., São Paulo - Belo Horizonte, Edusp-Itatiaia.

Velloso, Mônica Pimenta

2003a. O modernismo e a questão nacional. Em Ferreira, J., L. de Almeida Neves Delgado (orgs.); *O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excludente*: 351-386. v.1. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

2003b. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. Em Ferreira, J., L. de Almeida Neves Delgado (orgs.); *O Brasil Republicano. O tempo do nacional-estatismo*: 351-386. v.2. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Ventura, Roberto

2000. Um Brasil mestiço: raça e cultura na passagem da monarquia à república. Em Mota, C. G. (org.); *Viagem Incompleta. A Experiência Brasileira (1500-2000)*: 329-360. São Paulo, Ed. SENAC.