

# **“SHH! AQUI NÃO SE FALA DE BUGRE!”: O INDÍGENA NA HISTORIOGRAFIA SUL-RIO-GRANDENSE**

---

Marcus Antonio Schifino Wittmann  
Acadêmico do Curso de História (PUCRS)  
e-mail: [wittmann.marcus@gmail.com](mailto:wittmann.marcus@gmail.com)

**RESUMO:** O presente artigo pretende analisar o imaginário construído sobre o indígena através do discurso histórico sul-rio-grandense nas suas duas grandes matrizes: a matriz lusa e a matriz platina, buscando demonstrar pontos de convergência e divergência referentes ao papel dado aos índios pela historiografia, focando-se nos trabalhos de Moisés Velinho e Carlos Teschauer. Além disso, procura-se analisar a continuidade desse discurso e fazer um breve estudo interdisciplinar da questão, abordando temas da História, da Antropologia, da Arqueologia e da Filosofia.

**Palavras-Chave:** Historiografia sul-rio-grandense, História Indígena, Interdisciplinaridade.

“E aquilo que nesse momento se revelará aos povos  
Surpreenderá a todos, não por ser exótico  
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto  
Quando terá sido o óbvio”  
(Caetano Veloso – Um índio)

## **A EUROPA É AQUI OU O ETNOCENTRISMO ÀS AVESSAS**

Quando começa a História do que hoje conhecemos como Rio Grande do Sul? Geralmente na historiografia há duas respostas para essa questão: na implementação das Missões Jesuíticas na região, em 1627, ou na fundação do forte de Rio Grande, que daria início a cidade de Rio Grande, em 1737. O que separa essas explicações são duas diferentes matrizes historiográficas, a saber: a matriz platina e a matriz lusa. Porém, além das divergências ideológicas, há algo comum entre as duas hipóteses: a omissão quase total do papel dos primeiros povoadores da região, os indígenas.

O objetivo desse artigo é entender o papel referente a esses povos autóctones nas duas matrizes historiográficas, focando-se na produção de dois autores: Carlos Teschauer e Moisés Velinho. Assim como, analisar se ocorre uma continuidade desses dois discursos no campo historiográfico, tentando entender como e porque relegasse, quando ocorre isso, certas funções e características aos indígenas da região. Far-se-á também uma análise

interdisciplinar dessa questão, com propostas embasadas na História, na Antropologia, na Arqueologia e na Filosofia.

Ao analisarmos as matrizes históricas, buscando respostas sobre os indígenas, vemos que as representações dos autores demonstram muito mais sobre as estruturas mentais deles do que informações sobre os índios. Sobre as matrizes lusa e platina, afirma Gutfreind:

Por matriz entende-se um tipo de discurso com características comuns encontradas em um conjunto de obras históricas, cujos conceitos adquirem significados ocultos, conforme a conjuntura que se desenvolve e, por isso mesmo, mantém uma vitalidade sempre eficaz. Essas matrizes representam a busca da identidade político-cultural do território sul-rio-grandense (1998, p. 11).

A corrente platina, ou Jesuítico-Espanhola, defende a influência e participação dos jesuítas e das missões na formação histórica, cultural, política e religiosa do Rio Grande do Sul, porém não há uma apologia a cultura platina ou espanhola. Já a corrente lusa, ou Luso-Brasileira, afirma uma formação total a partir da *lusitanidade*, reforçando, ou criando, um antagonismo com a obra jesuíta e com os interesses castelhanos. Parece ser apenas um pequeno embate ideológico, mas:

Poucos eram os pontos discordantes, porém, se numericamente eram de somenos importância, sua significação equivalia à própria história sulina. Poucas palavras resumiriam a discórdia: as intenções separatistas do Rio Grande do Sul na primeira metade do século XIX e a existência de influências platinas nos hábitos e nos costumes do Rio Grande do Sul, principalmente na zona fronteiriça com o Uruguai e a Argentina. (GUTFREIND, 1998, p. 149)

Nesse grande debate procuram-se heróis da pátria para exemplificar cada corrente. Do lado Platino, temos os Jesuítas; e, do lado Luso, os bandeirantes, os açorianos e os portugueses. Mas, por que esses grandes personagens não são fruto da própria “pátria”, da própria “terra”, por que não há algum personagem indígena? Luís Henrique Torres responde a esse questionamento:

A convergência dos discursos se faz na aceitação indiscutível da inferioridade, selvageria, atraso, incompetência e inviabilidade do índio em gerir sua própria vida. Essas posições etnocêntricas são aceitas como sendo

naturais e não frutos de uma elaboração intelectual e, portanto, questionáveis e contestáveis (1990, p. 181).

Torres apresenta um conceito importantíssimo para a discussão, o de *etnocentrismo*. Como a própria palavra já mostra é a centralização da etnia, tudo gira em torno do *ethnos*. Assim análises, juízos de valores, construção de representações e imaginários partem de uma visão do *eu*, não entendendo por completo o *outro*, que possui suas próprias concepções e características diferentes. Como o exemplo de Colombo quando entra em contato com as línguas dos povos americanos: ele possui duas explicações “reconhecer que é uma língua, e recusar-se a aceitar que seja diferente, ou então reconhecer a diferença e recusar-se a admitir que seja uma língua (...)” (TODOROV, 1988, p. 30). A língua é um fator muito importante para o etnocentrismo, pois, se um povo não possui um idioma que *eu* entenda, ele já é inferior<sup>1</sup>, ou, como no caso brasileiro, quando da instauração do ensino da língua geral pelo Marquês de Pombal, essa prática não era para a unificação de um “povo brasileiro”, falante de uma mesma língua, senão porque a pluralidade de línguas dificultava a melhor exploração da terra. Assim que, ensina Todorov: “é falando ao outro (não dando-lhe ordens, mas dialogando com ele), e somente então, que reconheço nele uma qualidade de *sujeito*, comparável ao que eu mesmo sou” e que “se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao “tomar”; o saber será subordinado ao poder.” (1988, p. 128).

Sendo o etnocentrismo algo natural de todas as culturas, não há como fugir dele, porém há diferenças entre concepções, como afirma Clastres:

(...) uma diferença considerável separa o etnocentrismo ocidental do seu homólogo “primitivo”; o selvagem de qualquer tribo indígena ou australiana julga que a sua cultura é superior a todas as outras sem se preocupar em exercer sobre elas um discurso científico, enquanto a etnologia pretende situar-se no elemento da universalidade sem se dar conta de que permanece, sob muitos aspectos, solidamente instalada em sua particularidade, e que o seu pseudodiscurso científico se deteriora rapidamente em verdadeira ideologia (CLASTRES, 2003, p. 32).

---

<sup>1</sup> Todorov enumera alguns exemplos: “(...)os eslavos da Europa chamam o alemão vizinho de *nemec*, o mudo; os maias de Yucatán chama os invasores toltecas de *numob*, os mudos, e os maias cakchiquel se referem aos maias mam como “gagos” ou “mudos”. Os próprios astecas chamam os povos ao sul de Vera Cruz de *nonoualca*, os mudos, e os que não falam o nahuatl de *tenime*, bárbaros, ou *popoloca*, selvagens (...)”(TODOROV, 1988, p. 73)

Mas, qual a relação entre o etnocentrismo ocidental e a produção histórica sul-rio-grandense? Ambas as matrizes seguem a visão européia, ou portuguesa ou espanhola. Seguindo uma idéia de “evolução”, tanto cultural quanto “racial”, de sentido único da história, onde a sociedade “civilizada” é a etapa mais avançada e a “primitiva” a mais inicial, ou seja, que “(...) as sociedade sem poder [primitivas] são a imagem daquilo que não somos mais e de que a nossa cultura é para elas a imagem do que é necessário ser” (CLASTRES, 2003, p. 34). Esse “desenvolvimento” depende de várias características como o poder político, o avanço tecnológico, a demografia, o excedente alimentar, a estratificação social, o poder ideológico e de dominação. Como mostra Darcy Ribeiro:

Conceituamos as revoluções tecnológicas como inovações prodigiosas no equipamento de ação sobre a natureza e na forma de utilização de novas fontes de energia que, uma vez alcançadas por uma sociedade, a fazem ascender a uma etapa mais alta do processo evolutivo. Esta progressão opera através da multiplicação de sua capacidade produtiva com a conseqüente ampliação do seu montante populacional, da distribuição e da composição deste; da reordenação das antigas formas de estratificação social; e da redefinição de conteúdos ideológicos da cultura. Opera, também, mediante uma ampliação paralela do seu poder de dominação e de exploração dos povos que estão a seu alcance e que ficaram atrasados na história por não terem experimentado os mesmos progressos tecnológicos (1977, p. 34).

A alteridade nesse caso não é uma questão de ser diferente ou não, mas sim de ser superior ou inferior. Logo, na historiografia sul-rio-grandense o índio passou por três dimensões de análise: o plano axiológico ou tautológico (o *outro* é bom ou mau, é bárbaro ou civilizado), o plano praxiológico (adota-se os valores do *outro*, identificando-se com o *outro*, ou submete-se o *outro*) e, por fim, o plano epistêmico (a identidade do *outro* é conhecida ou ignorada, posta no esquecimento) (TODOROV, 1988, p. 183). O resultado disso é o que será analisado em seguida, porém, como Todorov adverte, “o postulado da diferença leva facilmente ao sentimento de superioridade, e o postulado da igualdade ao de in-diferença, e é sempre difícil resistir a esse duplo movimento” (1988, p. 61).

Mas, porque é usado um modelo europeu em terras brasileiras? Qual o motivo da “colônia” pensar como “metrópole”? Não falamos aqui da conquista da terra, mas sim da conquista da mente. Os intelectuais brasileiros foram e são formados através de uma visão estrangeira do seu país de origem, relegando um preconceito ao que é “brasileiro”. Ou seja, o Brasil é um país alocêntrico, o referencial simbólico está além-mar. Nossas fronteiras, parafraseando

Sérgio Buarque de Holanda, são européias. É, portanto, um etnocentrismo às avessas. Como demonstra Holanda:

Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra. Podemos construir obras excelentes, enriquecer nossa humanidade de aspectos novos e imprevistos, elevar à perfeição o tipo de civilização que representamos: o certo é que todo o fruto de nosso trabalho ou de nossa preguiça parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem (1995, p. 31).

Eis os pressupostos que permeiam os discursos de Pe. Carlos Teschauer e Moysés Velinho, que são os autores principais das duas matrizes historiográficas, a Platina e a Lusa: o etnocêntrismo/eurocêntrismo, o evolucionismo cultural, a procura de grandes personagens da história e a axiologia. Isso influencia e rege a visão deles sobre os indígenas.

### **O DISCURSO SOBRE OS INDÍGENAS OU OS FANTOCHES**

Teschauer (1851-1930), por ser um padre jesuíta, segue a linha historiográfica Jesuítico-Espanhola, sublinhando a importância das Reduções para a história do Rio Grande do Sul. Mas, que importância é essa? A de catequisar, de domar, de domesticar, os “índios selvagens”, sendo as Missões um baluarte cristão contra o perigo pagão que rondava as terras tupiniquins, um “foco de luz” no meio da “escuridão”. Moacyr Flores coloca Carlos Teschauer dentro da linha do Historicismo, na qual, segundo ele:

A narrativa histórica torna-se pragmática na demonstração da importância da religião católica na formação do Rio Grande do Sul. O espírito antecede e transcende o homem, que é apenas um brinquedo nas mãos de Deus que dá a cada povo uma missão, castigando aqueles que são contra os cristãos numa visão maniqueísta, nacionalista e espiritualista [...] (1989, p. 53).

Assim, os padres jesuítas são os grandes personagens da narrativa de Teschauer, pois “a civilização cristã é o centro da humanização do selvagem e o padre é o veículo na conquista espiritual” (TORRES, 1990, p. 51), deixando para o índio o mero “papel” de ser catequizado, ou seja, salvo. Porém, essa salvação só no plano espiritual, pois sobre o etnocídio indígena:

A insistente tentativa de justificar a ação legal da Companhia, sempre em nome do Rei e do Papa, demonstra que o comprometimento da conversão dos índios estava baseado na fidelidade aos interesses do poder real e não com os interesses dos indígenas. Neste contexto, o extermínio promovido pelos exércitos luso-espanhol sobre a frágil resistência dos Guaranis em defesa de seu território, é tratada com certa indiferença, na medida em que o ator principal – o padre – supostamente não participou desta sublevação (1990, p. 50).

Os indígenas também são tratados como animais irracionais, selvagens, brutos, e ao mesmo tempo infantis, como se fossem crianças pressas em corpo de adulto, porém passíveis de conversão por possuírem alma<sup>2</sup>, o que só reforça o papel heróico dos jesuítas na missão de resgatarem os “lobos vorazes”, como Anchieta chamava os indígenas não catequizados (ANCHIETA, 1958), do “paganismo canibal”. Porém, mesmo possuindo alma e sendo *homo sapiens*, os índios não estavam no mesmo estágio evolutivo dos europeus, mas sim dos animais da floresta e da própria paisagem:

Evoca-se a incompetência intelectual e cultural, o atraso tecnológico e espiritual a ausência de uma “consciência pública” sempre com referência na sociedade supostamente completa, a européia católica. Um recurso constante é a comparação do índio com os animais até o ponto de fundirem-se com o cenário (TORRES, 1990, p. 53).

Já Moisés Velhinho (1902-1980) trabalha com a matriz Lusa; logo rechaça a ação das Missões Jesuíticas, e também, pois segue a teoria do Determinismo Sociológico, fundamenta sua explicação “com as categorias de coragem, independência, hospitalidade, religiosidade, democracia”, sem preocupar-se “com as funções das instituições ou dos grupos sociais” (FLORES, 1989, p. 41). Assim, os jesuítas fariam parte de um projeto espanhol de construir um império teocrático na região, indo contra a “natural” brasilianidade republicana dos rio-grandenses. No discurso “histórico”<sup>3</sup> de Velhinho aborda-se o índio missioneiro como um inimigo da “civilização luso-brasileira”, por seguir um modelo platino, ou seja:

---

<sup>2</sup> Teschauer faz uma pesquisa em fontes históricas e etnográficas sobre os indígenas para suas obras, porém a seleção e a interpretação das mesmas seguem um modelo de fortalecimento do projeto civilizatório jesuítico.

<sup>3</sup> Há vários trabalhos que propõe uma crítica aos escritos de Moisés Velhinho, partindo geralmente da afirmação da falta de método científico neles. Pode-se citar Leopoldo Collor Jobim: “(...) Moisés Velhinho limita-se – o que é perfeitamente adequado a seu espírito ensaístico e diletante – a propor algumas especulações e algumas conjecturas: e mais nada. Se seus pares atribuíram a essas divagações o caráter de escrito histórico, isso revela o nível do meio acadêmico rio-grandense” (JOBIM, 1987, p. 341).

Nesta disputa de fronteira origina-se outra representação, a do índio missioneiro, que defende interesses castelhanos e constitui um entrave para a civilização luso-brasileira. O índio não é mais uma criança carente de proteção, como em Teschauer (...) mas um inimigo que precisa ser combatido e se preciso exterminado para que o Rio Grande cumprisse um profético “destino histórico” (TORRES, 1990, p. 180).

Esse “destino histórico”, através da exterminação dos indígenas é necessário, pois a catequese seria “suficiente para franquear de pronto os caminhos do céu, não porém os da civilização” (VELHINHO APUD TORRES, 1990, p. 143). Assim, o autor chega ao ponto de legitimar a hecatombe indígena através dos seus heróis, os bandeirantes:

(...) os bandeirantes estavam apenas repetindo a história, em época e condições em que nenhuma raça agiria de outra forma. Não se conhecia até então, e o mesmo vale, em certa medida, até os tempos atuais, – nenhum povo que não tivesse batido o seu império sobre a escravidão e o sacrifício dos vencidos. Preando índios e escravizando-os – aqueles bárbaros que vivam em guerras permanentes e se comendo uns aos outros – os colonos apenas cumpriam uma lei da vida (VELHINHO apud. TORRES, 1990, p. 144).

Ao analisar-se o plano axiológico é inegável que o *outro*, o indígena, é visto como uma criatura que possui valores inversos àqueles dos colonizadores europeus, ou seja, da civilização: ele é selvagem, pagão, primitivo, canibal, etc.; no plano praxiológico geralmente há uma submissão do *outro*, por ser considerado inferior, porém na matriz Lusa os indígenas fazem parte da formação do gaúcho, todavia não tendo uma participação muito importante:

No platino o sangue indígena foi dominante e conduziu as violências orientadas pelo caudilhismo. Ao contrário do Prata, aqui o gaúcho não recebeu uma “perigosa dose” de sangue indígena, somente o suficiente para caracterizar certos traços psicológicos de valentia nos combates fronteiriços. O elemento lusitano impôs a ordem, a sobriedade, e o gaúcho representa a luta pelos interesses da própria sociedade e não contra ela, como fez o gaúcho “malo” platino (TORRES, 1990, p. 182-183).

E, no plano epistêmico, há um processo de esquecimento e silenciamento das populações indígenas e o que elas representam. Pois só há “participação” deles no início da “história” do Rio Grande do Sul. Após o primeiro momento de colonização, eles vão evaporando das páginas dos livros de história, como se tivessem sido “civilizados”, transformam-se em uma massa amorfa. Logo, “a negação da diferença através da ótica etnocêntrica limita a

preservação da identidade étnica do indígena a uma palavra: a ausência” (TORRES, 1990, p. 190).

## **PROPOSTAS INTERDISCIPLINARES OU "VIRÁ IMPÁVIDO QUE NEM MUHAMMAD ALI"**

O indígena na historiografia não é um sujeito. É apenas um objeto, manipulado e deixado de lado na maior parte do tempo. O imaginário que grande parte da população do Rio Grande do Sul tem sobre os indígenas vem dos livros de história. Nos quais, geralmente, estes são analisados junto à fauna e flora da região sul-rio-grandense, onde são vistos como populações primitivas e incivilizadas, que não possuem moral, são apenas bárbaros, salvando-se, para a matriz Platina, os poucos que foram catequizados pelos jesuítas nas Missões. Já para a matriz Lusa os indígenas são inimigos. Assim, nota-se que a conquista portuguesa sobre os indígenas, se não foi tão violenta fisicamente como a dos espanhóis, como os relatos de Cortez e Las Casas confirmam, na dimensão da memória foi gigantesca e continua sendo.

O discurso histórico dessas obras, mesmo sendo de períodos e teorias diferentes, possui certas características em comum, principalmente no que se refere à figura do indígena, e o que ele representa para a “civilização”:

Os discursos partem da falta dos nossos valores naquelas sociedades; falta Lei, Rei, mercado, intelectuais. Sobram coisas nefandas: antropofagia, bebedeiras, paganismo, promiscuidade. Aqui reside a sociedade superior, hierarquizada; politizada; lá na tribo, estão os selvagens no primeiro degrau da civilização, a distância entre “nós” e “eles” é demasiadamente grande para ser superada. (TORRES, 1990, p. 187)

Porém, há características mais sutis como, por exemplo, o termo “indígena”. Usado como se houvesse apenas um grupo étnico na região, as diferenças entre essas distintas sociedades não são relevadas. Não há o Guarani (a não ser nas Missões), o Charrua, o Kaingang, etc. apenas o índio<sup>4</sup>, não ocorre um estudo aprofundado sobre as pluralidades indígenas, a não ser para serem usadas como fator de exploração. Outro ponto de convergência é a questão do exótico. O indígena é, ao mesmo tempo: um objeto, por ser descartável e, às vezes, não considerado

---

<sup>4</sup> Neste artigo usa-se o mesmo termo, mas para identificar um grupo que tem como ponto em comum a omissão dentro do discurso histórico.

humano; e um sujeito, pois tem alma, e é um súdito cristão quando catequizado. O que os transformou quase como em uma “curiosidade”, um “produto natural brasileiro”, hoje compra-se artesanato indígena por ser algo exótico, diferente:

É antes um estado intermediário, que devem ocupar em seu espírito: são sujeitos sim, mas sujeitos reduzidos ao papel de produtores de objetos, de artesãos ou de malabaristas, cujo desempenho é admirado, mas com uma admiração que, em vez de apagá-la, marca a distância que os separa dele; e sua pertinência à série “curiosidades naturais” não é totalmente esquecida.(TODOROV, 1988, p. 126)

Podemos analisar também os verbos usados nos textos sobre os indígenas. Esses verbos, na sua maioria, demonstram ações feitas por vários atores históricos, menos os índios. Eles são apenas “catequizados”, “reduzidos”, “conquistados”, “armados”, “protegidos”. Logo, se não agem na história, não são agentes históricos e não participam dela. O único ato deles é “atacar” e promover o “canibalismo”<sup>5</sup>, como se fossem realmente selvagens ferozes. Pode-se ver a continuidade desse discurso nos livros didáticos, como afirma Telles:

Por exemplo, fala-se dos “ataques” dos índios: eles sempre atacam, nunca aparecem como atacados e a eles não é dado o direito de defesa. Nem mesmo o de comercializar com quem escolherem. Notem que os índios que se aliam aos franceses ou holandeses são sempre índios “ferozes” (In: SILVA, 1987, p. 83)

Há certos conceitos usados até hoje que também prejudicam o entendimento sobre as nações indígenas do passado, e, conseqüentemente, do presente. Como o de “pré-história” que define pelo simples aparato da escrita, o domínio do código escrito, se um povo possui ou não história. Omitindo a riqueza dos relatos orais transmitidos de geração em geração, e dos dados arqueológicos sobre essas populações ágrafas, o termo “pré-colonial” seria mais justificado. Tendo assim um marco temporal, como em todas as outras divisões históricas. O termo “subsistência” também causa controvérsias, pois definiria uma economia que manteria um povo no nível da pura e mera sobrevivência. Porém se sabe que a maioria desses povos indígenas americanos possuía um excedente alimentar capaz de sustentar até o dobro da

---

<sup>5</sup> Termo que geralmente tem um entendimento errôneo. Um termo que abordaria de forma mais clara essa atividade seria “antropofagia”, onde a carne humana, geralmente de prisioneiros de guerra é ingerida em rituais de apropriação das características do adversário.

população (CLASTRES, 2008, p. 23) e os próprios Guarani são caracterizados por uma “economia da abundância” (KERN, 1994, p. 121). Ou seja: “parece-nos mesmo que, nesse sentido, é antes o proletariado europeu do século XIX, iletrado e subalimentado, que se deveria qualificar de arcaico” (CLASTRES, 2008, p. 13-14). A questão da subsistência geralmente é reforçada pelo “atraso” tecnológico. Porém, não podemos analisar sociedades diferentes por níveis de evolução tecnológica, e sim pelo uso e função dos objetos para atingir objetivos. Porém, como demonstra Clastres, o advento de materiais tecnologicamente mais “avançados” na América gerou não o “progresso” para as sociedades indígenas, mas sim a violenta conquista:

A vantagem de um machado de metal sobre um machado de pedra é evidente demais para que nela nos detenhamos: podemos, no mesmo tempo, realizar com o primeiro talvez dez vezes mais trabalho num tempo dez vezes menor. E, ao descobrirem a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, os índios os desejaram, não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto. Mas foi exatamente o contrário que se verificou, pois, com os machados metálicos, irromperam no mundo primitivo dos índios a violência, a força, o poder, impostos aos selvagens pelos civilizados recém-chegados. (2003, p. 213-214)

Permeia também o mito da aculturação<sup>6</sup>, onde a “civilização” teria englobado esses grupos indígenas, transformando-os. Alguns argumentos seguem a linha da cultura material como fator de mudança, ou seja, se os indígenas usam algum objeto ocidental, ou se apropriam dele já não são mais indígenas, mas também não são ocidentais. Contudo, estudos arqueológicos sobre o contato entre as populações indígenas e os colonos europeus já levantaram questões referentes ao uso desses objetos mostrando que era uma forma de adaptação, não de aculturação, transformando algo não familiar a essas populações em algo familiar:

Longe de sugerir aculturação, esses itens modificados indicam os meios pelos quais indivíduos coloniais criativamente readaptam materiais não-familiares para atender suas necessidades em uma mudança rápida de mundo. Reconhecendo a natureza transformativa da cultura material, novos significados, funções, e significantes foram trazidos para objetos coloniais e,

---

<sup>6</sup> Onde há um grupo transmissor e outro receptor de cultura (ver Redfield, Linton e Herskovits, 1936). Termo que não é mais usado deste modo desde a década de 1970, mas em alguns estudos continua vigente.

talvez mais importante, tornando o não-familiar em familiar<sup>7</sup>. (LOREN, 2008, p. 23)

Outro “clichê” é a sociedade sem estado, ou seja, sem poder político. Clastres desconstrói esse argumento, mostrando que há sim um poder político nas sociedades indígenas, porém não baseado na coerção estatal, como é o ocidental, mas sim em três características principais: a pacificação, a oralidade e a generosidade. Ou seja, as lideranças indígenas deveriam ter esses três atributos podendo manter assim um estado de paz, porém que pudessem ao mesmo tempo liderar um exército na guerra, além de dever ser generosos para o grupo, pois seu poder só era válido com a aprovação dos outros, assim o grupo não deve obediência a esse “chefe”, e sim o contrário. Como afirma o autor: “a história dos povos que tem uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado” (CLASTRES, 2008, p. 185-186).

Entretanto, não podemos fazer uma análise anacrônica dos discursos históricos, que estão dentro de seus períodos e corpo teórico respectivos, com análises e teorias que surgiram após. Assim, toda essa discussão de alteridade, etnocentrismo e preconceito seria, realmente, anacrônica ao analisarmos os livros de história mais antigos. Porém não menos relevante, pois, essa discussão torna-se atual, e muito, se olharmos para os livros didáticos que circulam nas escolas, para alguns livros acadêmicos de história, e até para a própria Universidade. Por exemplo, livros, principalmente didáticos, foram e são escritos erroneamente nesse quesito da representação e omissão do indígena e seu entendimento, porém o problema não está apenas no livro em si, como afirma Faria:

[...] não se trata apenas de mudar o livro didático. O que deve ser entendido é o papel da escola e como ele é bem desempenhado, através de vários recursos (livro didático, professor, método e técnicas etc). O livro didático poderia ser diferente, mas exigiria um professor diferente: assim como este professor diferente saberia fazer bom uso até mesmo do livro didático (...) (APUD SOARES, et al. 2002, p. 100.)

No entanto, podemos aprofundar essa análise. Para alcançarmos um professor diferente, devemos visar uma formação diferente para esse profissional, ou seja, uma formação

---

<sup>7</sup> *Far from suggesting acculturation, these reworked items indicate the ways in which colonial individuals creatively readapted unfamiliar material to meet their needs in a quickly changing world. By recognizing the transformative nature of material culture, new meanings, functions, and significance were brought to colonial objects and, perhaps more importantly, rendered the unfamiliar familiar.* (Tradução do autor)

acadêmica diferente, já que a história indígena e *do* indígena não possui um espaço bem delimitado em várias universidades. Ela está entre a Arqueologia e a História do Rio Grande do Sul. Se, por um lado, a primeira prontifica-se a estudar os vestígios das populações pré-coloniais do estado, não deve cair na armadilha de considerar o indígena como um sujeito-objeto, reduzindo-o a produção de materiais, ou seja, analisar os artefatos, e não aqueles que o produziram. Logo, é necessário ter um diálogo mais aberto com a História, com a Antropologia e com a Filosofia. Por exemplo, ainda vigora o modelo do PRONAPA<sup>8</sup> em grande parte da arqueologia brasileira e a atualização teórica ainda é lenta.<sup>9</sup> Já a segunda, geralmente inicia na construção do forte de Rio Grande ou na chegada das Missões Jesuíticas, ou seja, nesse quesito há uma junção das duas matrizes, porém o indígena continua com seu (não) papel. Assim deve-se trabalhar com críticas a conceitos, como pré-história, subsistência, primitivo, canibalismo, guerra, vingança, mito, etc. E trazer a questão indígena para a atualidade e mostrar onde essas populações vivem atualmente, o que fazem, como vivem e, principalmente, qual a visão delas sobre o “processo civilizatório”, pois, se mantermos esses mitos de primitivismo e inferioridade:

São histórias assim que tornam os nossos colégios, inclusive religiosos, usinas de aprendizes de opressores. Amanhã, em nome do progresso, engenheiros abrirão estradas em terras de nações indígenas, advogados legalizarão hectares roubados dos posseiros, gerentes evitarão empregar negros, publicitários consagrarão a mulher branca como modelo de beleza, fazendeiros assassinarão índios tido como inúteis e indolentes, pais odiarão filhas que namorarem negro. “Haverá choro e ranger de dentes”, como diz o Evangelho. Porém, uma coisa é certa, diz São João: “a verdade nos libertará”. E, com alegria ou sofrimento, as futuras gerações terão que se deparar com este inevitável destino: a edificação de uma sociedade onde todos tenham iguais direitos e oportunidades, sem discriminações étnicas ou raciais e sem divisões de classes. (BETTO In: SILVA, 1987, p. 10)

A tentativa de desconstrução dos discursos históricos sempre é válida, porém no referente à história indígena não é o suficiente, pois se, por um lado, a ideologia mascara esses grupos

---

<sup>8</sup> Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas que, durante os anos 1960 e 1970, procurou definir Tradições e Fases dos grupos indígenas pré-coloniais brasileiros através das modificações e “evoluções” do material arqueológico, principalmente cerâmico, o que demonstraria as migrações desses grupos.

<sup>9</sup> Por exemplo, o uso de teorias da antropologia, como a proposta sobre grupos étnicos por Barth em 1969 (ver Barth, 1998) para evitar uma violência interpretativa (LIMA In: LOPONTE; ACOSTA, 2011)

autóctones, por outro lado, a omissão causa maiores estragos, relegando-os ao esquecimento. Este artigo foi uma tentativa de argumentação crítica sobre esse problema.

---

### Referências Bibliográficas

- ANCHIETA, José de. *De Gestis Menoi de Saa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1958.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- BETTO, Frei. Tanta mentira que parece verdade. In: SILVA, Aracy Lopes da (org.). *A questão indígena na sala de aula - subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- FARIA, Ana Lúcia G. de. Ideologia no Livro Didático. São Paulo: Cortez Editora – Autores Associados, 1989. In: NASCIMENTO, Tânia Tomázia do; SOARES, Fernanda Codevilla; VOLKMER, Márcia Solange; MILDNER, Saul E. Seiguer. *O índio e sua representação nos livros didáticos*. *Revista História – UNICRUZ*, nº 3, Dez/2002. Cruz Alta: UNICRUZ, 2002.
- FLORES, Moacyr. *Historiografia – Estudos*. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1989.
- GUTFREIND, Ieda. *Historiografia Rio-Grandense*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1998.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KERN, Arno Alvarez. *Antecedentes Indígenas*. Porto Alegre: UFRGS, 1994.
- LIMA, Tânia Andrade. O problema da atribuição de identidades étnicas a registros arqueológicos. In: LOPONTE, Daniel; ACOSTA, Alejandro (Ed.). *Arqueologia Tupiguaraní*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 2011.
- LOREN, Diana DiPaolo. *In Contact: Bodies and Spaces in the Sixteenth- and Seventeenth Century Eastern Woodlans*. United Kingdom, AltaMira Press, 2008.
- REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*, n. 38, 1936. Pp. 149-152.

RIBEIRO, Darcy. *Estudos de antropologia da civilização: as Américas e a civilização, processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

TORRES, Luiz Henrique. *O discurso historiográfico referente à participação do Indígena na formação histórica sul-rio-grandense*. Porto Alegre: PUCRS, 1990. (Dissertação de Mestrado)

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – a questão do outro*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

JOBIM, Leopoldo Collor. A ciência histórica e a crítica acadêmica contemporânea no Rio Grande do Sul. *Veritas*, v. 32, n.127. Porto Alegre: PUCRS, 1987.

VELLINHO, Moysés. Os Jesuítas no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia UFRGS, 1960, v. 4. In: TORRES, Luiz Henrique. *O discurso historiográfico referente à participação do Indígena na formação histórica sul-rio-grandense*. Porto Alegre: PUCRS, 1990. (Dissertação de Mestrado).