



# Revista de História e Estudos Culturais

Janeiro - Junho de 2022

Vol. 19 Ano 19 n° 1

[www.revistafenix.pro.br](http://www.revistafenix.pro.br)

ISSN 1807-6971



10.35355/revistafenix.v19i1.1034

## A MITOLOGIA DE UMA “IDENTIDADE INDÍGENA” ÚNICA E A SUA TRANSMUTAÇÃO EM “CABOCLO”: UMA PERSPECTIVA EM LONGA DURAÇÃO

### THE MITHOLOGY OF A UNIQUE “INDIGENOUS IDENTITY” AND ITS TRANSMUTATION IN “CABOCLO”: A LONG-LASTING PERSPECTIVE

**Helena Azevedo Paulo de Almeida\***

Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

 <https://orcid.org/0000-0002-6687-6289>

[helenoca@gmail.com](mailto:helenoca@gmail.com)

**RESUMO:** O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre a construção de uma identidade única sobre a presença indígena no Brasil e, a partir disto, abordar a construção do “caboclo” como elemento que ora se relaciona com a invisibilização dos povos indígenas, ora é visto como força de valorização pelos conhecimentos afro-brasileiros. Analisa-se o conto “Os Porcos”, de Júlia Lopes de Almeida (1903) e o livro “A Ialorixá e o Pajé”, de Mãe Stella de Oxóssi, salientando uma perspectiva de longa duração.

**PALAVRAS-CHAVE:** Povos indígenas; longa duração; caboclo; Júlia Lopes de Almeida; Mãe Stella de Oxóssi

**ABSTRACT:** The present work aims to reflect on the construction of a unique identity on the indigenous presence in Brazil and, from this, to approach the construction of the “caboclo” as an element that is sometimes related to the invisibility of indigenous peoples, or it is seen as a strength of appreciation for Afro-Brazilian knowledge. We analyze the short story “Os Porcos”, by Júlia Lopes de Almeida (1903) and the book “A Ialorixá e o Pajé”, by Mãe Stella de Oxóssi, highlighting a long-term perspective.

**KEY-WORDS:** Indigenous peoples; long-term; caboclo; Júlia Lopes de Almeida; Mãe Stella de Oxóssi

---

\* Bacharel, licenciada e mestra em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atualmente é doutoranda pela mesma instituição.

Nossos caminhos cruzados desde antes  
cruzantes desde para sempre encruzilhados  
nas minúsculas coisas singulares cruzos o  
ponto cruz alinhavostecemos!

**PIMENTA, Luciana. Poema em Cruzo**

É importante começar esse texto destacando a crítica presente em seu próprio título, afinal, tal crítica não é direcionada às identidades originárias presentes nas Américas e no mundo, mas sim à construção de sua unicidade. Assim, quando destaco que existe uma mitologia na construção de uma identidade indígena, parto do princípio que tanto a unicidade quanto à ideia de indígena (no singular e masculino) jamais serão suficientes quando tratamos dos temas que dançam ao entorno dos povos originários, mesmo porque essa mesma unicidade foi construída por não-indígenas.

Foi uma escolha também, baseada em inúmeras vozes originárias, não utilizar o termo “índio”, que é considerado por muitos desses povos como um termo depreciativo e redutor de suas pluralidades físicas, culturais e epistemológicas (PAULO DE ALMEIDA, 2021). Além disso, é essa mitologia de identidade indígena única que ainda pavimenta ao menos parte da estrada da academia, e da sociedade de uma forma mais abrangente, e isto tem consequências cruéis. Digo que seja “parte” porque vivenciamos o fortalecimento de perspectivas decoloniais e que, por sua vez, também são fomentadas e fortalecidas pelos conhecimentos originários. A questão que gostaria de iniciar aqui é justamente como esta estrada, calçada nessa unidade identitária, não só limita o saber (acadêmico ou não) mas também fortalece formas múltiplas de necropoderes, conceitualizado por Achille Mbembe que afirma como “a soberania é a capacidade de afirmar quem tem importância e quem não tem, quem está desprovido de valor e pode ser facilmente substituído e quem não pode” (MBEMBE, 2011, p. 46). Ela é, portanto, parte de uma mitologia branca<sup>1</sup>, construída sobre os povos originários no Brasil.

Assim, como destacou Rafael Haddock Lobo (2020), “apontar o mitológico por detrás da racionalidade é também lembrar-nos de sua *regionalidade*: trata-se de um saber que nasce em certo momento e em certo lugar do globo e, se for imposto mundialmente, tal atitude será sempre da ordem da violência e da colonização” (LOBO, 2020, p. 3). É como

---

<sup>1</sup> Entende-se aqui por mitologia branca o que Marcelo José Derzi Moraes aponta como entendimento universal do mundo, em que mente e corpo estejam desconectados um do outro, conferindo à produção de sentido um esvaziamento dos seus lugares de fala. Ou ainda, nas palavras do autor: “um pensamento completamente teológico, puro e logocêntrico, nada mais que uma nostalgia de origem e um narcisismo identitário” (MORAES, 2020, p. 69).

mitologia que devemos encarar a ideia de apenas uma “identidade indígena”, desenvolvida muito em conluio com a construção da identidade nacional (também no singular) na trajetória dos povos indígenas na história do Brasil. Isso também faz parte de uma perspectiva universalista que, ignorando o lugar de privilégio nessa construção social, insiste em observar uma realidade sob a sombra do etnocentrismo, ou mais precisamente, de um eurocentrismo.

Algo semelhante ocorre com o conceito de “caboclo”, ao menos a partir do século XIX. Com a proclamação da República brasileira, em 1889, começa a se destacar as tentativas de organização de uma identidade nacional, em que o “índio” (termo pejorativo e no singular mesmo) teria alguma importância – mesmo que invisibilizada - na formação do povo. É a partir desse ideal nacional, que circulava também na América Latina, que se constrói o que viria a ser uma identidade nacional, colocada também como proteção ao hipotético inimigo forasteiro<sup>23</sup>. No que tange os indígenas, distintamente de ser apenas um forasteiro territorial, eles passam a se enquadrar em uma categoria diferente de “inimigo”, como um forasteiro cultural e que não pertenceria ao que se almejava construir, nem por “povo”, tampouco por “brasileiro”, a não ser através da integração. Era preciso, através desta lógica do nacionalismo, seguir uma ordem que buscava (e busca) incorporá-los, integrá-los, silenciá-los, camuflá-los e invisibilizá-los naquela sociedade em formação. E isto é construído, mediante projetos variados, ao longo dos mais de cinco séculos que formariam o Brasil<sup>4</sup>.

A lógica de integração é fruto e existe junto ao projeto de “civilização”. Este projeto é baseado na dualidade civilização/barbárie, que veremos mais detidamente a frente. Ora, nessa lógica nacionalista o indígena era um empecilho físico e cultural que deveria ser subjugado através da catequização e civilidade eurocêntrica. Deixaria de ser o selvagem, impedimento de expansão das fronteiras agrícolas no Brasil, e passaria a ser o “trabalhador nacional agrícola”, promovido pelo Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), no início do século XX. Esses trabalhadores deveriam, então, “deixar” de ser indígenas para fazerem parte do corpo

---

<sup>2</sup> Tradução da autora.

<sup>3</sup> O ideal nacional, ou o Estado-Nação, são fenômenos que surgiram no início da modernidade. Eles também são parte de um suposto universalismo, que por definição é colonizador de espaços e ideias. Como aponta Edgar Morin, “uma certa ideia moderna de nação passa a ser implementada: integração de etnias diferentes através da educação, laicidade, meios de comunicação, desenvolvimento de estradas e ferrovias, mas também, não se pode esquecer, de guerras. As guerras integram, pelo ódio comum contra o inimigo, as etnias mais diversas numa comunidade patriótica” (MORIN, 2009, p.27-28).

<sup>4</sup> Não é intuito deste trabalho destacar a variedade de tais projetos. Para tal, consultar o livro “História do Índio no Brasil”, organizado por Manuela Carneiro da Cunha (2006).

nacional. A lógica utilizada era transformar esses povos originários remanescentes (que acreditavam ser poucos) em trabalhadores que produziram riquezas para o país, desnudando-os de suas ancestralidades indígenas através da vestimenta nacional do “brasileiro”, do trabalhador, do caboclo.

O caboclo, o curiboca, o mameluco, o cuiçara, o pardo e suas variantes etimológicas, são frutos desses “projetos de miscigenação”, onde se lê, projeto de integração, de civilização, de erradicação, de “salvamento” e de branqueamento étnico e cultural. Porque é por meio da lógica salvacionista, atrelada à catequização, que os povos originários foram obrigados a abandonar suas crenças, seus deuses, suas cosmogonias e suas epistemologias. Claro, é importante dizer que foram obrigados, mas como sujeitos promoveram resistências, sobrevivências e re-existências, como veremos à frente. Por enquanto, é importante pensar que o se tornar caboclo também foi uma forma de sobreviver física e culturalmente, mesmo que sujeito às opressões e depreciações em uma sociedade que ainda é colonial, em muitos âmbitos, em nossa contemporaneidade.

## O QUE É UMA “IDENTIDADE INDÍGENA”?

A partir de John Manuel Monteiro, em *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e indigenismo* (2001), temos uma classificação dupla, um binômio - *Tupi e Tapuia* -, que foi utilizado para a construção do que era o indígena e ainda justificar a colonização/catequização daqueles povos (ou seu massacre), no período colonial brasileiro (1500 – 1822). Nesse sentido, Monteiro aponta como os povos que pertenciam ao tronco linguístico Tupi eram definidos como mais propensos à “civilização” e como seu oposto, os Tapuias, eram fadados às tentativas de extinção<sup>5</sup>. É a partir dessa polarização inicial que se constrói uma “identidade indígena” (no singular) como fonte do que se constituiria como “povo brasileiro”. Essa incorporação seria apenas do indígena falante de Tupi, tronco linguístico o qual pertence à língua Nheengatu, utilizada até meados do século XIX, sendo que

[...] durante dois séculos e meio, índios, mestiços, negros e portugueses trocaram experiências e bens, e desenvolveram a maioria das suas

<sup>5</sup> Aqui utilizo o termo “tentativa” em oposição ao posicionamento oficial da atual FUNAI em negar a existência de inúmeros povos indígenas no Brasil (como os Puri, Potiguare, entre outros), como pode-se observar pelos dados apresentados pelo IBGE no ano 2000. Suas vozes, que clamam pela reparação, ressaltam que são tentativas e não efetivações. Dados do IBGE disponíveis em <https://brasil500anos.ibge.gov.br/estatisticas-do-povoamento/grupos-indigenas-extintos.html> . Acesso em 08/03/2021.

práticas sociais, trabalhando, narrando, cantando, rezando, amando, sonhando, sofrendo, reclamando, rindo e se divertindo nessa língua indígena, que se firmou como língua supraétnica, difundida amplamente pelos missionários, através da catequese (BESSA FREIRE, 2003, p. 14).

É a partir de uma historiografia mais tradicional (e mesmo tradicionalista) que ainda se defende que o Nheengatu foi proibido e conseqüentemente extinto no século XVIII. Isto porque o Diretório dos Índios, um conjunto de leis coloniais promulgado em 1755, abolia seu uso<sup>6</sup>. No entanto, como já defendeu amplamente José Ribamar Bessa Freire, o uso do Nheengatu não findou, e mesmo em nossa contemporaneidade é possível encontrar pessoas e povos que a utilizam habitualmente (BESSA FREIRE, 2003). O Nheengatu, dessa forma, foi mais usado em território brasileiro do que o próprio português, subvertendo e (re)existindo à uma lógica majoritariamente colonial que oprimia o uso das línguas originárias. Sabe-se que uma das principais táticas de colonização, utilizada amplamente até o século XX, era a proibição do uso das línguas mãe. Ao proibir o uso da língua, essas forças opressoras da colonização construíam uma hegemonia linguística que dificultava e, infelizmente, muitas vezes conseguiam impossibilitar a articulação de resistências, fortalecimento cultural e mesmo a comunicação entre indivíduos.

No entanto, é preciso perceber e resistir a essas linhas historiográficas epistemicidas que ainda defendem que sua extinção foi efetivada. O Nheengatu resistiu às tentativas múltiplas de etnocídio<sup>7</sup> e também modificou-se, em uma perspectiva de longa duração, e a negação de sua sobrevivência demonstra a permanência de um panorama epistemicida que existe nos círculos intelectuais: negar a existência de uma língua (ou mesmo povo, como a própria FUNAI insiste em fazer<sup>8</sup>) é permanecer na relativização do outro e do que é mal no outro, ou, mais precisamente, é encarar que “os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto” (CLASTRES, 2004, p. 79).

Dessa forma, assumir que os povos e línguas, considerados por instituições como extintos, ainda persistem é resistir e (re)existir, é também assumir uma desobediência contra

<sup>6</sup> É importante dizer que o Diretório dos Índios é um conjunto de diretrizes traçadas para a inserção dos grupos étnicos na sociedade colonial, mas não foi o único conjunto de leis promulgadas pela Coroa<sup>6</sup>. Sua aplicação foi inicialmente orientada para o Pará e Maranhão, mas foi sendo incorporado por outras áreas da colônia, ao longo do período Pombalino, como aponta Mauro Cezar Coelho (2005).

<sup>7</sup> Entende-se por etnocídio a “supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más/ é a aplicação de um princípio de identificação. De um projeto de redução do outro ao mesmo”, muitas vezes, vinculado ao Estado (CLASTRES, 2011, p. 83).

<sup>8</sup> Como é o caso do povo Puri, como demonstra Melissa Ferreira Ramos em “Re-existência e Ressurgência Indígena: diáspora e transformação do povo Puri”.

a tentativa de silenciar, invisibilizar e assassinar. É, assim, contradizer a violência colonial, que “nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino de pensamento primitivo, o qual, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o tipo acabado de falso pensamento” (CÉSAIR Apud. MORAES, 2020, p. 72). Assim, uma língua “extinta” que permanece muito viva desobedece à ordem de morrer, e essa desobediência é também “considerar a potência da oralidade e a força da escritura, que nos obriga a pensar no contexto, considerando que ao escrevermos sobre a pele, também nos debruçamos sobre a pele” (MORAES, 2020, p. 63).

É fundamental perceber, então, que não é qualquer indígena que seria considerado como “base” da cultura brasileira, como defendeu Carl Friedrich Phillip von Martius. No texto “Como se deve escrever a história do Brasil” (1845), ganhador do concurso que consistia em delimitar as diretrizes da escrita da história no país, o autor se dedica a defender uma hipótese que já circulava entre os intelectuais brasileiros, a de que “o sangue português, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos afluentes das raças índio e etiópica” (VON MARTIUS, 1845, p. 65). A proposta era evidente: a miscigenação, esmagadoramente forçada<sup>9</sup>, incorporaria o elemento indígena em sua estrutura, apagando-o a longo prazo e invisibilizando-o física e culturalmente, para que o elemento “poderoso”, o português, tivesse destaque na sociedade que se formava.

Mas, é evidente, este é um projeto que só poderia ser efetivado a longo prazo, através das estruturas coloniais e colonizatórias, em mente e corpo. A própria ideia de miscigenação é utilizada, principalmente ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX, como projeto civilizatório e, mais especificamente no que tange aos povos originários, como máquina de integração, catequização e tentativa de apagamento. Mascarada pela alcunha salvacionista, a catequização utilizava das línguas indígenas<sup>10</sup> para a inserção de um deus

<sup>9</sup> Além do incentivo promovido pelo Diretório dos Índios, no século XVIII, para o casamento entre homens brancos e mulheres indígenas, é necessário destacar os raptos e estupros os quais essas mesmas mulheres eram (e infelizmente ainda são) alvo. Em estudo recente, do projeto DNA Brasil, foi divulgado que “somando as porcentagens femininas, temos que 70% das mães que deram origem à população brasileira são africanas e indígenas – mas 75% dos pais são europeus. A razão remonta aos anos de colonização portuguesa no Brasil. O estupro de mulheres negras e indígenas escravizadas era padrão”. Para leitura detida, consultar a reportagem de Maria Clara Rossini para a Revista Superinteressante. Disponível em <https://super.abril.com.br/ciencia/estupro-de-mulheres-negras-e-indigenas-deixou-marca-no-genoma-dos-brasileiros/>. Acesso em 09/03/2021.

<sup>10</sup> Existem vários casos de missionários cristãos, no passado e no presente, que utilizaram e utilizam as línguas indígenas para a efetiva catequização e, conseqüentemente, demonização de outras religiosidades. No passado colonial, temo o exemplo do jesuíta José de Anchieta que organiza a primeira gramática em língua Tupi (1595). Em nossa contemporaneidade, temos inúmeros exemplos de evangelização forçada, mas preferimos destacar a última tentativa por parte da FUNAI: a nomeação de um teólogo e missionários da organização evangélica americana, Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), para a chefia da coordenação de “índios isolados e de recente contato”, como aponta reportagem de Rubens Valente para a Folha de São Paulo, no dia 31 de janeiro de 2021. Disponível em:

único cristão, em uma realidade que comportava e abraçava mais. Uma realidade plural que antropofagicamente, como poderiam dizer os modernistas, consumiria o outro em uma dança que já estava sendo dançada por gerações. Porque absorver antropofagicamente o outro não é encara-lo como inferior, mas sim igual e digno de destaque.

Nos relatos de Hans Staden sobre seu tempo como cativo do povo Tupinambá, o viajante escreveu como Cunhambebe, um dos indígenas que consumia uma perna após um ritual antropofágico, disse-lhe “Jauára ichê. Sou uma onça. Está gostoso” (STADEN, 2018, p. 102). O que faltava a Staden, além de coragem e muita noção de alteridade, era o entendimento que Cunhambebe não estava comparando a si mesmo com uma onça, pois ele ERA a onça em uma cosmogonia que só iria começar a ser compreendida mais detidamente pelos não-indígenas<sup>11</sup> no século XX, com parte dos Modernistas, e depois através da obra de Florestan Fernandes e Eduardo Viveiros de Castro, pois uma esmagadora maioria se dedicaria, até então, apenas à difamação e à depreciação daquelas culturas. Nós, não-indígenas, só teríamos acesso (ou mesmo interesse, em grande medida) às próprias vozes originárias, ainda mais tarde, com publicações de Daniel Mundukuru, David Kopenawa, Ailton Krenak, Kaká Werá, Graça Graúna, Márcia Kambeba, dentre tantos outros exemplos.

Cunhambebe era corpo e espírito da onça, e comia o seu inimigo não por considera-lo inferior, mas porque eram iguais. É cultura, corpo e espírito, sem distinção de um ou outro a partir de um coletivo, da partilha e participação com o outro, que é inimigo, mas que também partilha dessas mesmas cosmogonias. É compartilhar entre vivos e mortos (literalmente e simbolicamente) a força de um guerreiro, mas também as sabedorias ancestrais e, ainda, podemos dizer que signifique “convidar a comunidade dos mortos, dos vivos e dos que nascerão à mesa. Alimentação simbólica, ritual e real que renova, rearticula, fortalece e compromete os participantes com a vida comunitária” (BORGES-ROSARIO; MORAES; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 3). É também, para além de uma identidade em corpo e espírito, uma ciranda eterna de encantamento, criando sentidos outros para o mundo em um eterno embate de forças (SIMAS; RUFINO, 2020). Mas só se consome o que é digno, gostoso e que adiciona, e foi por isso que Hans Staden, em sua mais profunda

---

<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/funai-planeja-colocar-evangelizador-de-indigenas-na-chefia-de-indios-isolados.shtml>. Acesso em 10/03/2021.

<sup>11</sup> Aqui deve-se destacar que muitos pensadores, humanistas, desenvolveram certa empatia ou mesmo solidariedade em relação à alteridade indígena, destacando-se Michel de Montaigne, o príncipe Maximilian de Wied-Neuwied, Bartolomeu de Las Casas (ao menos especificamente sobre os indígenas nas Américas, pois infelizmente não se pode dizer o mesmo sobre os povos africanos escravizados), dentre outros.

covardia, não foi digno de ser comido pelos Tupinambás que o prendiam. Hans Staden não era bravo ou merecedor.

Mas “bravo” e “bravio” são características que andam juntas no que diz respeito à trajetória dos indígenas na história do Brasil<sup>12</sup>. Os Tupis, como John Monteiro apontou, eram passíveis de civilização pois não eram “bravios”, o que aqui quer dizer bárbaros, selvagens e indômitos, para a lógica colonialista. Eram eles os alvos da catequização, da miscigenação e, conseqüentemente, da invisibilidade. Eram eles um dos propósitos da civilização nas terras brasílicas. Em contrapartida, os indígenas “bravios”, os Tapuias, eram os bravos que retomavam suas roças das mãos dos colonos, que resistiam às tentativas de rapto de suas mulheres e crianças, que impediam o trânsito da navegação e escoamento de víveres através dos rios, como foi o caso dos que ficaram conhecidos como Botocudos<sup>13</sup>, nos Vales do Rio Doce, Jequitinhonha e Mucuri. Enfim, “bravio” então eram os se opunham fisicamente à colonização de suas terras e corpos.

Mas o poder hegemônico civilizatório, físico e epistemológico, é poderoso, e não devemos menospreza-lo ou naturaliza-lo. Para além do binômio apresentado – Tupi e Tapuia -, a unidade identitária – “índio” – criada pela lógica colonial primeiro e depois nacionalista, também foi reforçada pela literatura. O indianismo do Movimento Romântico brasileiro surge em uma conjuntura delicada, pois ainda havia um eco da promulgação da Carta Régia de 13 de maio, em que se oficializava a “guerra ofensiva aos botocudos antropófagos”. Digo “oficializava”, pois, as ofensivas contra os povos originários existiram desde o primeiro momento da invasão europeia nas Américas e em nenhum momento ela deixou de existir.

Com a ascensão dos autores Românticos, o indianismo ganha certa autoridade, o que naquele momento poderia ser encarado como algo mais positivo, mas a longo prazo traz determinados problemas. Explico: existia naquele momento do século XIX uma “aura” que vinculava fortemente a figura do indígena necessariamente à selvageria, à bestialidade e à violência (como a guerra contra os Botocudos, por exemplo); os Românticos (principalmente a primeira geração) surgem então como uma oposição à esta

---

<sup>12</sup> Defende-se aqui uma distinção entre “trajetória dos indígenas na história do Brasil” e “história indígena”. A primeira, corresponde ao que se vem produzindo até aqui por parte da academia: materiais que correspondem ainda a uma perspectiva colonialista sobre os povos originários. Já a segunda proposta, “história indígena”, parte da valorização de suas próprias narrativas correspondendo também a uma perspectiva decolonial, utilizando-se também da literatura indígena como fonte para uma etno-história (PAULO DE ALMEIDA, 2020).

<sup>13</sup> Botocudos é uma generalização depreciativa, criada pelos portugueses, que faz referência aos adornos nasais, bucais e auriculares que esses povos utilizavam, nomeados pelos portugueses de “botoque”. Se tornou uma categoria que poderia dizer respeito aos povos Krenak, Gíporok, Aymoré (que também era uma generalização), Potijá, Nakanuk, Porokun, Aranã, a depender da localização.

construção de forma a apresentar uma face mais positiva desses indígenas, ainda considerando sua generalização e idealização em uma identidade unívoca (PAULO DE ALMEIDA, 2016). Mas é importante dizer que esses autores Românticos não devem ser encarados como um bloco homogêneo, tendo eles mesmo diferentes abordagens que tendem a se aproximar, ou se distanciar, do que Marcelo de Mello Rangel destaca como uma ação “ético-política” que vai sendo desenvolvida no século XIX, mas que culmina no século seguinte. Para Rangel,

[...] o próprio *giro* [ético-político] – orientado pela questão da diferença - talvez tenha sido e ainda seja uma necessidade colocada pelo horizonte histórico contemporâneo, o qual tem se reconstituído, desde a primeira metade do século XX, a partir das palavras-chave diferença e verdade “controlada” (RANGEL, 2019, p. 31).

Então para autores Românticos - principalmente da primeira geração como Gonçalves de Magalhães, destacando seu texto “Os indígenas do Brasil perante a História” (1860) -, uma oposição contra o projeto hegemônico de demonização dos indígenas foi sendo realizada, mais ou menos intensamente a depender do autor e do período. No entanto, apesar desse esforço necessário naquele recorte, é fundamental dizer que tivemos consequências a longo prazo, principalmente no que tange a presença e direitos indígenas no Brasil. Construiu-se um imaginário sobre o que seria essa identidade indígena (no singular) que foi fortalecida e, em certa medida, engessada pelo estereótipo de obras desse mesmo Movimento Romântico, em que temos José de Alencar como principal nome nas gerações seguintes. *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara* são exemplos que se destacam.

Dessa forma, construiu-se uma identidade indígena fortemente relacionada à imagem divulgada por Alencar, em que, com a exceção (mais ou menos) de *Ubirajara*, seus protagonistas morrem ao final de cada obra<sup>14</sup>. Ficou então o estereótipo da “índia” de lábios de mel, em *Iracema*, o guerreiro medieval guarani, em *O Guarani*, e a memória do grande povo *Ubirajara*, que teria incorporado o nome do guerreiro Romântico, no livro homônimo. E o problema nasce então dessa imagem padrão construída: de indígenas nus, que vivem nas florestas, distantes da dita “civilização”, com cabelos negros e lisos, falantes de uma outra língua. Esse é um estereótipo muito enraizado em um imaginário e memória popular, mesmo em nossa contemporaneidade.

<sup>14</sup> Refiro-me a *Ubirajara* pois, apesar do herói se encontrar vivo no fim do livro é em suas últimas páginas que a invasão europeia se inicia na costa do que viria a ser Brasil, destacando uma ideia de que aquele povo pertencia ao passado, e que não existiria mais no presente do século XIX, quando a obra foi publicada.

Como diria Chimamanda Adichie, “o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” (ADICHIE, 2009, p. 111). O que se propõe dizer aqui é que esses indígenas, homens e mulheres, de cabelo negro e liso, que vivem nas matas é verdadeiro, assim como o indígena que vive na capital, cursa o ensino superior e conversa com seus amigos pelo *whatsapp*, em nossa atualidade. Mas esse estereótipo, como já mencionado, tem raízes profundas em nossa sociedade, e são essas raízes parte de nosso atual problema.

## O CABOCLO, DESCENDENTE DE INDÍGENAS.

A partir dessas estruturas, apresentadas anteriormente, conseguimos ter um vislumbre do processo de apagamento e invisibilização dos indígenas no Brasil. Mesmo ainda no século XVIII, através da catequese, conseguimos perceber o abandono da autoidentificação indígena, por meio do batismo e casamento, em favor da própria sobrevivência física, como detalha Maria Leônia Chaves de Rezende (2003). Os descendentes desses sobreviventes, em um número esmagador, talvez nunca souberam de sua ancestralidade originária. São eles os denominados de caboclo, curiboca, mameluco, cuiçara, pardo, dentre outras categorias. Aqui, no sentido de tornar o texto mais palatável, trataremos como “caboclos” esses descendentes do silêncio e da invisibilidade. São descendentes da imposição do silêncio e da invisibilidade como Estamira, no documentário de 2004: o caboclo é “visível e invisível, [tem] muitos sobrenomes e [vem] de muitos lugares”<sup>15</sup>.

Assim como Estamira, ela mesma talvez uma “curiboca”, os caboclos vêm de várias partes, e fazem parte de um longo processo de hibridismo cultural que se diferencia a depender da região do país que tratamos. No entanto, também faz parte de um projeto minimamente organizado de apagamento e invisibilização do elemento indígena na sociedade brasileira, através da miscigenação desde o período colonial, como já abordamos, mas também de uma circularidade de ideias também representadas em materiais de leitura diversos, desde a literatura Romântica, inclusive escolares.

São nas escolas da Primeira República brasileira que conseguimos encontrar um determinado tipo de material muito popular e que, muitas vezes, eram utilizados com mais frequência do que os próprios livros didáticos: os livros de leituras. Sobre esse tipo de material:

---

<sup>15</sup> Fala adaptada de Estamira, no documentário de 2004.

[...] não podemos ignorar os livros de leitura, escritos pelos pioneiros, e que foram, no Brasil, a primeira manifestação consciente da produção de leitura específica para crianças. Em última análise, tais livros foram também a primeira tentativa de realização de uma literatura infantil brasileira, mostrando que os conceitos de “literatura” e “educação”, andaram sempre essencialmente ligados (COELHO Apud. HANSEN, 2010, p. 38).

São nesses materiais, muitas vezes única leitura disponível para os estudantes daquele período, principalmente em cidades mais distantes dos grandes centros urbanos, que encontraremos uma narrativa esmagadoramente recorrente dos indígenas engessados em um passado, quase que exclusivamente colonial. Com a exceção de *Através do Brasil*, de Olavo Bilac e Manoel Bomfim, os livros de leitura apresentavam o “índio” – genérico, sem distinção de povo, masculino e no singular – como um personagem histórico de um passado ultrapassado e que, principalmente, não pertencia à realidade da Primeira República do Brasil (PAULO DE ALMEIDA, 2017).

Essa constituição fictícia de que os indígenas no Brasil pertenciam ao passado, em conjunto com os estereótipos mencionados anteriormente fazem parte fundamental da invisibilização da ancestralidade indígena no interior da figura do caboclo, assim como seu silenciamento. Em conjunto com a catequização, abandono de seus nomes originários e em face do projeto civilizatório, o estereótipo indígena de incivilidade, nudez e fenótipos são reforçados para defender que qualquer um que não se enquadrasse nesses preâmbulos, não seria identificado como pertencente aos povos originários. Eles seriam os mestiços, os caboclos, os pardos, mas não seriam indígenas.

Deve-se enfatizar que temos dois pontos que se destacam na visão geral sobre os indígenas naquele momento: 1) o seu decréscimo numérico, argumentação constante para enfatizar que eles estariam fadados à “extinção” e estariam sendo incorporados, integrados na sociedade republicana; e, 2) a degeneração, ao mesmo tempo associado à um arquétipo de *status* de infância, com necessidade de acompanhamento, de tutela. Um exemplo que se destaca, dessa mentalidade comum no período, é *Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista e grande opositor da presença indígena no país. Para Ihering:*

[.] os atuais índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Kaingangs são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio (VON IHERING, 1907, p. 215).

O que gostaria de destacar aqui é que o período de Primeira República no Brasil não é um dos melhores para a autodeclaração indígena, com perseguições escancaradas aos povos originários. Pergunta-se aqui se existiria algum momento apropriado, após as primeiras invasões no século XVI... Além disso, trata-se também de um “carrego colonial” que

[...] é cuidadosamente apresentada no recente livro de Simas e Rufino, no qual às barbáries produzidas pelo colonialismo nos corpos de certas pessoas são somadas as inúmeras injustiças epistêmicas, as hierarquizações dos saberes, o racismo gnosiológico, as catequeses e as conversões que operam no sentido de produzir esquecimento e apagamento das ancestralidades (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 7).

A tendência na Primeira República era a de se esconder a origem e ancestralidade indígena, de forma a não se tornarem alvo de depreciações, racismos e exclusões sociais, afinal, como mencionado na última citação de von Ihering, “não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados”, e assim como os não-civilizados - os “bravios” - eram “um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam”. Mas é na primeira década do século XX que passa a existir o Serviço de Proteção ao Índio e Localização e Trabalhadores Nacionais (SPILTN) que, ao menos em teoria, deveria proteger os direitos desses povos. Porém, vinculado ao então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), criado no ano de 1906, o SPILTN tinha uma agenda própria e projeto específicos para aqueles povos.

O MAIC tinha dentre os objetivos, fazer um levantamento das “estatísticas e informações sobre produção, consumo, mercados internos e externos, exportação e importação”, como pode ser lido no decreto 1.606, item “E”. Este levantamento era importante devido ao principal objetivo do MAIC voltado para a “regeneração” do Brasil, e isto em decorrência de uma

[...] crise da agricultura pós-abolição, tomada como função da existência anterior do cativo do trabalho, a Sociedade [Nacional de Agricultura (SNA)] se organizaria em torno de certas ideias-força e para a implementação de certas metas que objetivavam a *regeneração agrícola* do país (LIMA, 2006, p. 157).

Compreende-se então que, tanto o SPILTN quanto o MAIC, tinham preocupações de civilização dos espaços considerados como “sertões”, assim como expansão da fronteira agrícola e o alistamento de trabalhadores para estes mesmos serviços. Era, afinal, responsabilidade do MAIC a “catequese e civilização dos índios” (artigo 2º,

item B, decreto N° 1606, de 1906). Assim, percebe-se que a própria lei, no início do século XX, oferece margem para a expulsão, ou como é explicitado pela legislação vigente, a “imigração” de grupos inteiros mediante a justificativa eterna de “civilização”. Essa conjuntura, por sua vez, ainda era fruto da expulsão dos povos originários de suas terras para que estas, por sua vez, fossem cedidas à imigrantes europeus que eram incentivados a vir para o Brasil, desde a década de 1870. Não é coincidência que os picos de imigração europeia para o Brasil estão entre os anos de 1888 e 1913, como mostra o gráfico abaixo, produzido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE):



Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasil:500 anos de povoamento. Rio de Janeiro, 2000. Apêndice: Estatística de povoamento, p. 225. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/estatisticas-do-povoamento/imigracao-total-periodos-anuais.html>. Acesso em 13/03/2021.

Através da expulsão de suas terras, do racismo estrutural contra os povos indígenas e do preconceito com suas origens, os descendentes de indígenas se afastavam cada vez mais de suas ancestralidades (física e culturalmente) visando a sobrevivência naquele mundo novo e deturpado. O caboclo então, apesar de carregar sua origem na pele, nas feições, nos cabelos, no espírito, tentava apagar esse rastro para sobreviver. Simultaneamente, temos o agravamento da situação para quem se auto identificava como indígenas: como demonstrado anteriormente, as características dessa identidade se restringiam à uma idealização do “índio” – genérico, masculino, idealizado e unificado em uma unicidade mitológica – e todos os que não corresponderiam àquela identificação, seriam seus descendentes. Além do mais, como João Pacheco de Oliveira demonstra, o termo “caboclo” trata-se de “uma categoria residual, que se institui a partir da mistura de dois termos – os brancos e os negros somente – e de um termo ausente –, os índios. Nesse

sentido, o índio, à diferença do negro, se dissolveria inteiramente no ‘melting pot’ nacional” (OLIVEIRA, 1997, p. 66).

É primordial lembrar que o próprio IBGE, inaugurado em 1936, só passa a disponibilizar a categoria “indígena” como autodeclaração a partir de 1991, após a Constituinte Cidadã (1988) e após o icônico ato de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte, em 1987. Até então, eram então excluídos dessa “identidade indígena” mitológica os indígenas negros, os de pele mais clara, os que não tinham cabelos lisos, os que não viviam nas matas, os que estudavam, os que trabalhavam em algum ofício, enfim, os que não eram comportados pela mitologia da “identidade indígena” única. Mas ao mesmo tempo, esses indígenas e descendentes também não eram aceitos na sociedade republicana. Para eles restava haver uma classificação à parte: os caboclos.

No dicionário de Língua Portuguesa de Candido de Figueiredo (1913), “caboclo” é definido por “quem tem cor acobreada; o mesmo que carijó (Do tupi caá-boc)” (FIQUEIREDO, 1913, p. 327), enquanto que “carijó” é definido por “índios do Brasil, que formavam nação numerosa, ao norte da lagoa dos Patos” (FIQUEIREDO, 1913, p. 380). Já no Dicionário da Língua Portuguesa, de Antônio de Moraes Silva (1890), o termo é definido por “nome que se dá no Brasil não só aos descendentes já civilizados dos aborígenes, como também aos mestiçados com a raça branca; (...) deu-se também este nome como injurioso aos portugueses casados com índias, ou aos que nasciam desse matrimônio” (SILVA, 1890, p.373), demonstrando diretamente a ligação do caboclo com sua origem indígena e também com a depreciação existente junto ao nome. Enquanto isso, em exemplares de dicionários mais antigos como, no Dicionário de Língua Brasileira, de Luiz Maria da Silva Pinto (1832) ou no Dicionário da Língua Portuguesa, de Rafael Bluteau (1789) não há a presença da palavra, o que demonstra que seu uso, ao menos pela camada letrada da população, foi reconhecido a partir de meados do século XIX.

## **O DESCENDENTE DE INDÍGENA NA LITERATURA: DEPRECIAÇÃO E VALORIZAÇÃO**

Se tentarmos procurar na literatura uma percepção única sobre o descendente de indígena e sobre o caboclo, estaremos cometendo o mesmo erro de generalização criticado anteriormente. É como Toni Morrison defende sobre o racismo e o fascismo, em “Racismo e fascismo & O corpo escravizado e o corpo negro”: “o movimento em direção à solução final não é um salto. Dá-se um passo, depois outro e mais outro” (MORRISON, 2019, p. 2). No texto, Morrison fala sobre a ascensão do fascismo, mas podemos traçar um

paralelo na caminhada do “indígena” e sua transformação em caboclo a partir das seguintes etapas apresentadas: 1) invenção do indígena bravio como inimigo comum; 2) demonização do mesmo e intensificação dos abusos verbais, como vimos e veremos a seguir; 3) criação de fontes de informação para reforçar o processo de demonização, como feito a exemplo de von Ihering, vindo de uma instituição de renome como o Museu Paulista; 4) difamação daqueles que “desafiam tais ordens, caluniando os simpatizantes do ‘inimigo’” (MORRISON, 2019, p. 2), como foi o caso de Gonçalves de Magalhães, após a publicação de seu poema épico “Confederação dos Tamoios” (1856), em que exaltava aquele povo; 5) patologização do inimigo em mídias populares. Este último é particularmente importante aqui, como veremos a seguir. Além disso tudo, era preciso, criminalizar, recompensar o desinteresse e “mante[r], a todo custo, o silêncio” (MORRISON, 2019, p. 2). Assim é a transmutação do indígena em caboclo, e este é encarado também como um personagem de entre-lugar e de um não-lugar (AUGÉ, 2001).

Na literatura, assim como na legislação e em quaisquer conjuntos de outras fontes históricas, é possível encontrar uma permanente tensão entre a depreciação e a valorização, e isto se dá porque esses autores (incluindo nós mesmos) leem, produzem textos e falas a partir de um determinado lugar na sociedade, e que são realizados a partir de suas experiências individuais e coletivas. É por isso que essa tensão é uma constante, e destacá-la é um ato político contra a hegemonia de discursos negacionistas, anti-intelectuais e direcionados a partir de uma autoverdade (tanto no passado quanto no presente, por assim dizer). Por isso, gostaria de trazer aqui dois textos, produzidos a partir de diferentes temporalidades e com um intervalo considerável entre elas, para exemplificar essas tensões que ora tendem mais para a depreciação, ora tendem mais para a valorização.

O primeiro exemplo é um conto de Julia Lopes de Almeida, autora de grande renome na virada do século XIX para o XX, intitulado “Os Porcos”, de 1903. Nesse conto de terror de pouco mais de cinco páginas, Lopes de Almeida narra a triste história de uma jovem cabocla de vida sofrida chamada Umbelina que, após aparecer grávida, é surrada pelo pai. Enquanto a surrava, o pai ameaçava a filha, dizendo que daria a criança para que os porcos a comessem. Esta não era uma ameaça vã, como a autora deixa claro logo no início do texto. Umbelina passa então toda a gravidez em uma obsessão sobre o fatídico momento do parto e, penteando seu “cabelo negro e corredio” (ALMEIDA, 2019, p. 423) de seu “tipo de índia” (ALMEIDA, 2019, p. 424), passava o tempo olhando os animais que dariam fim a sua própria cria.

Aqui temos dois elementos importantes para nosso argumento, a saber: 1) o caboclo aqui é representado por uma mulher que, submissa pela lógica patriarcal, engravida solteira sob o teto da casa de seu pai e este, como chefe de família, teve o direito de “moela de surra” (ALMEIDA, 2019, p. 423) e de assassinar o neto, pois este era o valor da mulher, cabocla, grávida, solteira, e de sua descendência; e 2) destaque aos cabelos de Umbelina, cabocla, evidenciando sua origem indígena através de seu “tipo”. Em seguida, a narrativa aborda como “os porcos eram um bom sumidouro para os vícios do caboclo”, enfatizando não só sua estirpe “desmazelada” e “suja” (a autora faz esta referência em outra obra, o “Correio da Roça”, de 1913) mas também seu delito congênito, como se esse “vício” fosse próprio e congênito do caboclo. Na visão da autora, a própria Umbelina confirma isso com sua “bestialidade de cabocla matuta” (ALMEIDA, 2019, p. 425), na elaboração do fim de sua prole através de suas próprias mãos.

Quando o momento de conceber chega e a bolsa estoura, Umbelina “benzeu-se e cortou direito pelo terreno mole do feijoal ainda novo” (ALMEIDA, 2019, p. 426), fugindo para parir no mato e desencadear “uma vingança doida e cruel, que se fixara havia muito tempo no seu coração *selvagem*” (ALMEIDA, 2019, p. 425): deixar o filho morto na porta do pai, seu ex-amante, filho do patrão (podemos inferir que seja um homem branco), que a rejeitou para casar com outra. Todos iriam ver então “(...) quem era a cabocla! Desprezavam-na? Riam-se dela? *Deixavam-na à toa* como um cão sem dono? Pois que esperassem!” (ALMEIDA, 2019, p. 426). Júlia Lopes de Almeida vai construindo então a personagem da cabocla (ou mesmo dos caboclos e sua ancestralidade indígena, pois sabemos que era uma autora intensamente lida no período): um caráter vingativo, viciado, desprezado, passível de riso e negligência, além de supostamente serem tendenciosos ao ócio e a preguiça, já que eram *deixados à toa*. Além disso, Umbelina se benze, e aqui podemos pensar a partir de dois veios narrativos: 1) uma benção cristã que cruza o peito e a mente da personagem em nome do pai, do filho e do espírito santo; ou 2) uma benção híbrida e, talvez, mais adequada à nossa realidade brasileira das epistemes de *encruzilhadas*, de uma forma que se obrigada “a cruzar com tudo aquilo de que (..) sempre [se] quis afastar, as periferias dos saberes, os saberes impuros, contaminados, produzindo, nesse cruzo, uma tensão que abre um novo campo epistemológico, muito mais acolhedor e hospitaleiro a tudo aquilo que nunca foi considerado saber” (HADDOCK-LOBO, 2020a, p. 7).

Nesta encruzilhada, física e epistemológica, a cabocla Umbelina pare o filho, entre o mato e a roça, entre o meio da sua ancestralidade e o espaço que a renegava. E foi nesse

espaço e nesse momento que ela quis “esconder-se ali, cansada da claridade, com medo de si mesma, dos pensamentos pecaminosos que tumultuavam no seu espírito e que a lua santa e branca parecia penetrar e esclarecer” (ALMEIDA, 2019, p. 427). Talvez Umbelina estivesse cansada da tal “claridade” que supostamente a civilização trazia, uma claridade que renegava sua própria existência, no passado e no presente... uma claridade também de pele. Além disso, estava com medo do que essa mesma civilização a havia transformado pela vingança.

Júlia Lopes de Almeida ainda menciona como a lua parecia esclarecer os pensamentos da personagem. Não se pode dizer que Almeida saberia, mas, na cosmogonia Tupi, a lua é Jaci, ou Jaci, irmã do sol e também sua esposa, mãe dos vegetais (CASCUDO, 2005, p. 288). É a lua que torna possível a fuga de Umbelina, iluminando o seu caminho, o parto e sua mente na desistência de sua vingança. Tal como a Vitória-Régia, que passa a existir por pena de Jaci que transforma uma mulher indígena na planta, Umbelina é salva de si mesma pela luz da lua e, com o filho em seus braços, “seu coração de selvagem desabrochava timidamente [n]a flor da maternidade” (ALMEIDA, 2019, p. 427). Essa é a forma da autora trazer algum tipo de redenção à cabocla.

Porém, tal reparação, não tem efeito duradouro. Após dar o peito à criança, Umbelina adormece, exausta. Enquanto dormia, a lua, Jaci, sua protetora sumia no céu, e foi

[...] no meio daquela doce transformação da luz que Umbelina mal distinguiu um vulto negro, que se aproximava lentamente, arrastando no chão as mamas pelancosas, com o rabo fino, arqueado sobre as ancas enormes, o pelo hirto, irrompendo ralo da pele escura e rugosa, e o olhar guloso, estupidamente fixo: era uma porca (ALMEIDA, 2019, p. 428).

A porca vinha diretamente buscar o filho da cabocla, como vinha a civilização arrancar a ancestralidade dos povos originários e de seus descendentes. Na escrita de Júlia Lopes de Almeida não haveria espaço para o fruto da encruzilhada cultural, mas que também era das violências contra os corpos indígenas. Assim como não teria espaço para sua mãe, Umbelina, mas que também representa todas as outras mães originárias, silenciadas em suas origens e em seus nomes, pois é importante lembrar que os filhos, até pouco tempo atrás no Brasil, dificilmente carregavam o sobrenome materno. A porca aqui pode ser interpretada pelo ceifamento da raiz feminina da sociedade brasileira, a mulher indígena, pois o “Brasil é o filho que rejeitou sua mãe Indígena e, por isso, ainda estamos distantes de muitas práticas sociais coletivas e democráticas” (PACHAMAMA, 2018, p. 11).

Mas mesmo com as constantes tentativas de ceifamento da ancestralidade indígena, do etnocentrismo, do epistemicídio, do etnocídio e do genocídio indígena que se inicia lá no século XV, podemos e devemos destacar a resistência, a re-existência e força desses povos contra o colonialismo ainda existente em nossos dias, porque “em terra de caboclo, cada aldeia tem seu cacique e é esse cacique quem dita as regras” (HADDOCK-LOBO, 2020b, p.132). E é nas palavras de Mãe Stella de Oxóssi, no livro “A Ialorixá e o Pajé”, que vemos essa gira das encruzilhadas acontecer e passamos à segunda obra.

Mãe Stella de Oxóssi, registrada como Maria Stella de Azevedo Santos, é uma referência intelectual no Brasil. Iniciou seu percurso no Candomblé aos 14 anos e foi a quinta Ialorixá do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Autora de livros adultos e infantis, Mãe Stella de Oxóssi foi enfermeira por 30 anos, e conta um pouco do seu percurso no livro “A Ialorixá e o Pajé” (2018). Mais especificamente, a autora conta do seu encontro e aprendizado com um Pajé sem nome, o qual conheceu em sua juventude.

Claro que o Pajé tinha seu nome, mas nas palavras da própria autora “o passado, o presente e o futuro se entrelaçavam na cabeça daquela velha senhora” (OXÓSSI, 2018, p. 5). Ela também nos conta, em uma narrativa fluida como uma boa conversa, de sua experiência como estudante em uma escola onde era a única criança negra e depois como enfermeira, profissão cuja qual se dedicou por 30 anos. Em algum momento durante esse tempo, Mãe Stella de Oxóssi precisou realizar um atendimento em uma casa onde “moravam pessoas de descendência indígena” (OXÓSSI, 2018, p.12). Ela escreve que até aquele momento, nada sabia sobre cultura indígena, até que naquela casa se deparou com “adultos dançando ao redor dela e um velho índio soprando fumaça” (OXÓSSI, 2018, p.12).

Naquele momento, Mãe Stella já havia iniciado seu aprendizado no Candomblé, então podemos supor que se tratava de meados do século XX, período posterior às obras de Julia Lopes de Almeida, mas momento em que o estereótipo sobre a mitologia de uma “identidade indígena” já havia vincado raízes profundas na sociedade. Talvez seja por isso que Mãe Stella diz que adentrou uma casa de “descendentes” de indígenas; talvez porque aquelas pessoas não se enquadrassem nessa mitologia demonstrada ao longo desse texto. Mas diferentemente do que muitas outras pessoas naquela situação, a autora encara aquele momento com profundo respeito e, ainda mais importante, como um aprendizado que a academia e seu preparo como enfermeira não conseguiriam oferecer.

Sabemos que Mãe Stella teve uma postura diferente com aquele Pajé pois, logo em seguida, nos conta como:

[...] suas colegas de trabalho fizeram [pouco caso] quando ela relatou o fantástico encontro com a medicina indígena. Era muito jovem, na época, ainda não entendia o preconceito que existia entre o mundo acadêmico e o mundo das culturas tradicionais. (...) Era compreensível o preconceito, mas não aceitável (OXÓSSI, 2018, p. 20).

Mas se a família a qual Mãe Stella visitou era “descendente de indígena” quer dizer que era uma família “cabocla”, e os caboclos são entidades poderosas nas religiões afro-brasileiras, e é “esse encontro dos saberes bantos e indígenas que se aquilombam em muitas macumbas [brasileiras] alimentam o grande ensinamento de caboclos e pretos velhos das umbandas” (HADDOCK-LOBO, 2020b, p.133). É na encruzilhada com as religiões afro-brasileiras (mas detidamente Umbanda e Candomblé, aqui) que o caboclo é valorizado, em uma gira que ressalta também nossa natureza transitória em corpo, pois é no espírito, nos ensinamentos e aprendizados que conseguimos alcançar de alguma forma o eterno e o etéreo. Nas palavras de Simas e Rufino,

Para dobrar a lógica de mortandade é fundamental considerarmos que a morte como duplo da vida, passagem para outras dimensões da existência, travessia nos ciclos do tempo e cumprimento da ética ancestral não é um radical da escassez, da interrupção, mas sim da continuidade. Dessa maneira, a morte enquanto rito pode ser chave para a compreensão da esfera da vivacidade e não da dicotomia vivo e morto, como algo ativo e inativo ou útil e descartável (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 7).

Então aquele Pajé, apesar de seu nome não nos ter resistido, continua vivo através de Mãe Stella de Oxóssi, nos leitores de seu livro e agora em você, que compartilha desse texto. O seu ensinamento (re)existe para curar “através da comunicação com o sobrenatural e com o seu vasto conhecimento sobre ervas, adquirido pelo ensinamento dos seus antepassados e pelas revelações recebidas” (OXÓSSI, 2018, p. 14). E mesmo hoje, parte das Ciências prestam tributos ao vasto conhecimento indígena, pois é a partir deles que medicamentos, cosméticos e a própria medicina são desenvolvidos para a nossa realidade e melhoria da expectativa de vida<sup>16</sup>. E é em uma rápida apresentação desse hibridismo cultural, que Mãe Stella de Oxóssi finaliza seu relato, “pedindo sempre que a vida sorria para todos” (OXÓSSI, 2018, p. 26)

O caboclo é ressignificado pela encruzilhada existente no Brasil, através do Candomblé, da Umbanda, das epistemologias periféricas que se tornam centro de si

<sup>16</sup> Alguns registros desse tributo podem ser encontrados no texto “O sabonete da discórdia: uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas”, de José Pimenta e Guilherme Fagundes de Moura.

mesmas e irradiam potências transgressoras às hegemonias que segregam, invisibilizam e matam (BITETI; MORAES, 2019). Os caboclos são muitos e suas especialidades são diversas, desde caçadores e curandeiros, à agricultores e feiticeiros, todos girando em um encantamento que conecta diferentes dimensões das suas ancestralidades e experiências vividas em um “encantamento [que] dribla e enfeitiça as lógicas que querem apreender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 8).

O caboclo volta então em uma (re)existência que se opõe àquela depreciação divulgada pelo colonialismo epistemológico, no início do século XX, e por serem simultâneas, essas duas possibilidades entram em um embate, que é também espiritual, em cada um dos corpos, mentes e terrenos. Os caboclos “representam o conhecimento e a sabedoria que vêm da terra, da natureza, comumente desprezado pela civilização, a qual, paradoxalmente, parece redescobri-los” (JÚNIOR, 2016, p. 38). Outra questão que parece estar sendo redescoberta também é que o ser-humano não existe a parte da natureza, sendo tão parte dela quanto Cunhambebe era onça. Não é coincidência que esse mesmo Cunhambebe (ou talvez até outro, ou outros) foi reincorporado na Umbanda como caboclo, o Seu Tibiriçá, da linha de Oxóssi (HADDOCK-LOBO, 2020b, p. 135), o mesmo Orixá que apadrinha Mãe Stella e que rege a Linha dos Caboclos. Oxóssi é também ligado às florestas e, como caçador “ensina o equilíbrio ecológico, e não o aspecto predatório da relação do homem com a natureza, a concentração, a determinação e a paciência” (JÚNIOR, 2016, p. 171).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentou-se aqui resumir o irresumível: as violências simbólicas, que se tornam físicas, e que voltam a ser simbólicas em uma ciranda que, infelizmente, parece ser eterna, principalmente a partir de uma perspectiva de longa duração. Em contrapartida, trouxe a resistência indígena para uma (re)existência cabocla, em um exercício da disciplina escolar e ciência histórica: aprender com o passado para entender o nosso presente. Demonstrou-se como o conceito de caboclo é mobilizado no início do século XX, através do conto “Os Porcos”, de Júlia Lopes de Almeida, de forma depreciativa, racista e excludente. Em contrapartida, o texto de Mãe Stella de Oxóssi apresenta como o mesmo conceito é ressignificado, reexistindo, resistindo e transgredindo às forças silenciados e colonizatórias.

Entender a ancestralidade indígena do caboclo é reafirmar que “o caboclo não tem caminho para caminhar/ caminha por cima das folhas, por baixo das folhas, por todo

lugar” (HADDOCK-LOBO, 2020b, p.135). É também entender que colhemos frutos cruéis dessa impossibilidade de afirmação da ancestralidade indígena, promulgada no início do século XX, pois esta impossibilidade de autodeclaração no passado obrigou esses indivíduos a se silenciarem para sobreviver. É também em decorrência disto que se abriu precedente para a publicação do parecer 00006/2020 da Advocacia Geral da União (AGU) para a FUNAI, que questiona a autodeclaração de indígenas pertencentes à povos não reconhecidos pela instituição. Nega-se ainda a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que assegura o direito à autodeclaração, além do próprio Estatuto do Índio (ainda vigente) e o racismo estrutural existente na sociedade brasileira, que tentei demonstrar ao longo do texto. Ou mesmo o debate sobre o Marco Temporal, atualmente em trânsito no Congresso Nacional.

Retomar a ancestralidade indígena no caboclo, sabendo que ele também é fruto de violência racista e racialista, é se opor às tentativas de silenciamento, ao epistemicídio e à própria depreciação desses indivíduos e seres encantados. É entender que o passado vive no presente e seu debate se torna cada vez mais urgente. É restringir ainda mais aquele centro hegemônico (MORAES, 2020), para que se sufoque em sua arrogância e etnocentrismo. É desobedecer ao regionalismo europeu que se diz universal. É, assim, possibilitar a vida a partir da ancestralidade para os que ainda estão por nascer.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo, Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2009.
- ALMEIDA, Júlia Lopes de Almeida. Os Porcos. In.: MARTINS, Romeu. **Medo Mortal: mestres brasileiros da literatura**. Rio de Janeiro: Editora Darkside, 2019.
- BITEETI, Mariane; MORAES, Marcelo José Derzi. Vidas e Saberes periféricos como Potências Transgressoras. **Tlalli: Revista de Investigación en Geografía** / Universidad Nacional Autónoma de México, ano 1, num. 2, 2019.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global Editora, 2005.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: COSACNAIFY, 2004.

COELHO, Mauro Cezar. **Do Sertão para o Mar - Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia:** o caso do Diretório dos Índios (1750 – 1798). Tese de doutorado defendida pela USP, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016. Disponível em: <<https://goo.gl/RmjB7R>>.

HANSEN, Patrícia. **Os primeiros livros infantis brasileiros:** análise da literatura cívico-pedagógica de ficção. Rio de Janeiro: Programa Nacional de Apoio à Pesquisa da Biblioteca Nacional, 2010. Disponível em: [http://www.bn.br/portal/arquivos/pdf/patricia\\_hansen.pdf](http://www.bn.br/portal/arquivos/pdf/patricia_hansen.pdf). Acesso em: 10/03/2021.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Por que filosofia popular brasileira? **HH Magazine – humanidades em rede**, 2020. Disponível em <https://hhmagazine.com.br/por-que-filosofia-popular-brasileira/>. Acesso em: 08/03/2021.

\_\_\_\_\_. Correndo Gira. **HH Magazine – humanidades em rede**, 2020a. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/correndo-gira/>. Acesso em 11/03/2021.

\_\_\_\_\_. Com os pés da macaia. In: SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2020b.

JÚNIOR, Ademir Barbosa. **Dicionário de Umbanda**. São Paulo: Editora Anúbis, 2016.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O Governos dos Índios sob a Gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Impresso en España, Editora melusina[sic], 2011

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores:** estudos de história indígena e indigenismo. Tese apresentada ao concurso de Livre Docência defendida pela UNICAMP em 2001.

MORAES, Marcelo José Derzi. “Por uma Filosofia Dessa Coisa de Pele: uma desconstrução da colonialidade”. IN.: NOYAMA, Samon (org.) **Gingar, filosofar, resistir: ensaios para transver o mundo**. Rio de Janeiro: EDITORA CRV, 2020.

MORIN, Edgar. **Cultura e Barbárie Europeias**. Rio de Janeiro – RJ, Editora Bertrand Brasil, 2009.

MORRISON, Toni. **Racismo e fascismo & O corpo escravizado e o corpo negro**. São Paulo; Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos Mestiços e Caboclos: os índios nos CENSOS nacionais no Brasil (1872 – 1980). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 61-84, out. 1997.

OXÓSSI, Mãe Stella de. **A Ialorixá e o Pajé**. Lauro de Freitas: Editora Solisluna, 2018.

PACHAMAMA, Aline Rochedo (Churiah Puri). **Guerreiras:** mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia. Rio de Janeiro: Editora Pachamama, 2018.

PAULO DE ALMEIDA, Helena Azevedo. **Através da Pátria Brasileira: possibilidades de narrativa acerca do indígena brasileiro em livros de leitura na Primeira República**. Dissertação de mestrado defendida pela Universidade Federal de Ouro Preto, 2016.

\_\_\_\_\_. História Indígena ou o Indígena na História do Brasil?. **HH Magazine – humanidades em rede**, 2020. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/historia-indigena-ou-os-indigenas-na-historia-do-brasil/>. Acesso em 10/03/2021.

\_\_\_\_\_. O 19 de abril e a caracterização dos povos originários como “índio”. **HH Magazine – humanidades em rede**, 2021. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/o-19-de-abril-e-a-caracterizacao-dos-povos-originarios-como-indio/>. Acesso em 01/08/2021.

\_\_\_\_\_. Os Indígenas Através da Leitura: possibilidades de narrativa sobre o indígena em “Através do Brasil”, de Olavo Bilac e Manoel Bomfim. **Revista História UNICAP**, v. 4, n. 7, jan./jun. de 2017.

PIMENTA, José; MOURA, Guilherme Fagundes de. O sabonete da discórdia: uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas. In: Edilene C. de Lima & Marcela Coelho de Souza. **Conhecimento e cultura - Práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília: Athalaia, 2010. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2019/10-out/O\\_sabonete\\_da\\_discordia\\_uma\\_controversia.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2019/10-out/O_sabonete_da_discordia_uma_controversia.pdf). Acesso em 13/03/2021.

PIMENTA, Luciana. Poema em cruzo. In.: ROSARIO-BORGES, Fábio; MORAES, Marcelo José Derzi. HADDOCK-LOBO, Rafael. **Encruzilhadas Filosóficas**. Rio de Janeiro: Ape'Ku Editora. Edição do Kindle, 2020.

RAMOS, Melissa Ferreira. **Re-Existência e Ressurgência Indígena: diáspora e transformação do povo Puri**. Dissertação de mestrado defendida pela UFV em 2017.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista**. Tese de doutorado defendida pela UNICAMP, 2003.

ROSARIO-BORGES, Fábio; MORAES, Marcelo José Derzi. HADDOCK-LOBO, Rafael. Toco, farofa e marafo. In.: ROSARIO-BORGES, Fábio; MORAES, Marcelo José Derzi. HADDOCK-LOBO, Rafael. **Encruzilhadas Filosóficas**. Rio de Janeiro, Ape'Ku Editora. Edição do Kindle, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: sobre política de vida**. Mórula Editorial. Edição do Kindle, 2020.

STADEN, Hans. **Hans Staden: Prisioneiro de Índios Canibais (Aventura Histórica)**. Lebooks Editora. Edição do Kindle, 2018.

VON IHERING, Hermann. Antropologia do Estado de São Paulo. **Revista do Museu Paulista**, vol. VII, 1907.

**RECEBIDO EM: 11/05/2021**  
**PARECER DADO EM: 08/07/2021**