


O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA REPRESENTAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

 <https://doi.org/10.56238/arev7n5-339>

Data de submissão: 23/04/2025

Data de publicação: 23/05/2025

Jhone Tavares Pinto

Faculdade de História da Amazônia Tocantina

Universidade Federal do Pará

Cametá-Brasil

LATTES: <https://lattes.cnpq.br/0477867740344188>

Benedita Celeste de Moraes Pinto

Pós-doutora em Educação

Universidade Federal do Pará

Cametá-Brasil

E-mail: celestepinto@ufpa.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9450-5461>

LATTES: <http://lattes.cnpq.br/7489392738166786>

Cristian Caio Silva Moreira

Doutorando em Educação

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

E-mail: cristianmoreira@estudante.ufscar.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8829-9665>

LATTES: <http://lattes.cnpq.br/9582361664389897>

RESUMO

O artigo analisa o processo de construção histórica da representação dos povos indígenas no Brasil, destacando a transição da narrativa colonialista para a Nova História Indígena. A pesquisa, de caráter bibliográfico e qualitativo, baseia-se na revisão de obras historiográficas, antropológicas e documentos legais, adotando uma abordagem interdisciplinar. Os resultados indicam que, durante séculos, os indígenas foram retratados de forma etnocêntrica, como figuras passivas e inferiores, justificando sua marginalização histórica. No entanto, a partir da década de 1990, a Nova História Indígena promoveu uma reinterpretação crítica, evidenciando o protagonismo dos povos indígenas e contribuindo para avanços acadêmicos e jurídicos, como a Constituição de 1988 e a Lei nº 11.645/2008. O estudo reforça a necessidade contínua de revisão historiográfica e inclusão dessa perspectiva nos diferentes setores sociais.

Palavras-chave: Povos Indígenas. Representação. Narrativa Colonial. Nova História Indígena.

1 INTRODUÇÃO

Segundo dados atualizados do censo IBGE¹ em 2022, a população indígena atual no Brasil é de 1.693.535 pessoas, o que corresponde a 0,83% da população total. Conforme demonstra dados do Instituto Socioambiental², esta população está dividida em 278 povos, distribuídos de norte a sul do território nacional e marcados essencialmente por suas diferenças, multiplicidade de línguas, culturas, tradições, costumes, crenças, educação e formas de expressão diversas. Apesar de tamanha riqueza histórica, a imagem do indígena, foi sistematicamente inferiorizada e generalizada na elaboração de uma história para o Brasil.

A construção de uma narrativa hegemônica, é inaugurada logo na chegada do estrangeiro em solo ameríndio, tendo como primeiro sintoma: um erro de trajeto que condicionou o uso de um termo genérico para designar os povos nativos. Como demonstra Baniwa (2006), o navegador Cristovão Colombo, achando que chegara às Índias, utilizou-se da nomenclatura “índio”, em referência aos moradores do Novo Mundo. A partir do contato e da utilização do equivocado vocábulo se inicia um processo de formação de uma história dos povos indígenas em uma perspectiva etnocêntrica, carregada de valores e conceitos ocidentais. Era o início da construção de uma “história hegemônica produzida e ensinada, por sua vez, fruto de uma dada visão de mundo dos grupos dominantes, em detrimento das Histórias de grupos subalternos” (Brito; Kayapó, 2014, p. 40).

Nos escritos de Adolfo Varnhagem, em *História Geral do Brasil (1854-57)*, observa-se que as produções historiográficas de intelectuais brasileiros desde a colonização até, sobretudo, o final do século XX, foram influenciadas pela narrativa colonialista e eurocêntrica. Sendo os povos nativos colocados em um lugar de insignificância histórica, frequentemente descritos como sujeitos bárbaros indômitos, passivos, ingênuos, relegados a uma inevitável extinção, afastados da marcha do progresso e da civilidade. Conforme escreve Vainfas (2022):

Ao fim e ao cabo, desde Varnhagem nossos historiadores se acostumaram a conceber o indígena principalmente como mão de obra, como objeto da catequese ou como bárbaro indômito que obstaculizava o avanço da colonização. Se alguns produziram trabalhos verdadeiramente brilhantes sobre esses tópicos, não resta dúvida de que seguiram o rastro e a lógica do próprio colonialismo (Vainfas, 2022, p. 18).

¹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Fazendo uma análise dos dados coletados no censo anterior realizado em 2010 e o atual, percebe-se uma ampliação de 88,82% no total de indígenas residentes no país. De acordo com o IBGE, esse aumento expressivo pode ser explicado também por mudanças metodológicas na pesquisa. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas>. Acesso em 09 de fevereiro de 2025.

² Os números são aproximados devido as dificuldades enfrentadas para se produzir um censo das populações indígenas no país, principalmente nos casos de etnias que estão distribuídas em várias Terras Indígenas, cujos censos foram feitos em épocas e instituições diferentes. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso: 09 de fevereiro de 2025.

Apesar da transmissão de narrativas hegemônicas depreciativas acerca da imagem do indígena ao longo da história, o protagonismo dos diversos povos e sujeitos sempre esteve presente na construção da história nacional, apenas aguardava um olhar mais atento e sistemático da intelectualidade brasileira. Partindo das narrativas etnocêntricas do colonialismo às teorias da democracia racial no século XX, a riqueza histórica e cultural dos diversos povos indígenas espalhados pelo Brasil terá um tratamento sistemático e sensível no final do século XX, com o alvorecer dos movimentos desencadeados a partir da década de 1970.

Conforme demonstra o escritor indígena Gersem Baniwa Luciano (2006), a partir da década de 1970 os povos indígenas se organizaram através de movimentos populares e organizações indigenistas, a fim de lutar contra as opressões históricas e reivindicar seus direitos que foram negados por séculos. A pressão do movimento surtiu um efeito histórico refletido na Assembleia Nacional Constituinte de 1987. Com a redemocratização do país e a nova Carta Magna de 1988, os povos indígenas demonstraram protagonismo nos rumos da política no Brasil.

Seguindo também a marcha deste novo momento, a intelectualidade brasileira, principalmente historiadores e antropólogos, passaram a dedicar um tratamento mais sistemático à temática indígena, evidenciando seu lugar de protagonismo na história do Brasil, visando superar os preconceitos historicamente criados pela narrativa colonial. Acerca disso, escreve Brito e Kayapó (2014):

(...) diversos estudos, a exemplo dos apresentados por Ribeiro (2009), Vainfas (1995), Grupioni (2000), Schwarcz (1993), Gomes (1988), Gomes (2002) e Santos Luciano (2006) produziram perspectivas historiográficas que auxiliaram na revisão da história oficial, no sentido de introduzir os povos indígenas na história, dando-lhes audibilidade e visibilidade (Brito; Kayapó, 2014, p. 47).

Ao fazermos uma breve reflexão do panorama histórico da imagem dos povos indígenas no Brasil, percebemos que estamos diante de complexas e profundas discussões, que têm sido temas de inúmeros trabalhos nas universidades pelo país. Nossa tarefa é de contribuir, no sentido de oferecer uma síntese acerca dos aspectos no processo de construção da imagem dos povos nativos na história do Brasil. Faremos isso a partir de um levantamento bibliográfico, dialogando com os autores que tem trabalhos sobre a temática, a exemplo de: Cunha (1992); Luciano (2006); Almeida (2010); Brito e Kayapó (2014).

Tendo o entendimento que estamos produzindo uma síntese de uma história de amplo panorama, não temos a pretensão de trazer a posição de todos os autores e de todas as camadas de narrativas que trataram da temática, mas de trazer uma perspectiva introdutória, possibilitando identificar alguns dos principais aspectos presentes na construção das narrativas sobre os povos indígenas nos longos séculos de Brasil.

Dessa forma, este estudo tem como objetivo analisar o processo de construção da imagem dos povos indígenas na história do Brasil, destacando a transição da narrativa colonialista para a Nova História Indígena e seus impactos na historiografia e na educação. Para isso, a pesquisa adota uma abordagem bibliográfica e qualitativa, baseada na revisão de obras historiográficas, antropológicas e documentos oficiais. A metodologia interdisciplinar utilizada permite compreender como os indígenas foram representados ao longo dos séculos e de que maneira novas perspectivas historiográficas têm promovido uma reinterpretação mais crítica e inclusiva, evidenciando o protagonismo desses povos na construção da história nacional.

2 UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE O CONCEITO DE ETNOCENTRISMO

O século XV inaugurou um período de expansão marítima, onde os europeus empreenderam uma jornada em busca de novos territórios. A partir disso, os exploradores passaram a ter contato com civilizações até então desconhecidas, cujos costumes e hábitos eram estranhos aos valores ocidentais, a racionalidade europeia e a fé cristã. A partir do desconhecimento sobre o novo, os europeus formulam suas percepções e definições à luz dos conhecimentos da civilização ocidental. Conforme trata Munanga (2003):

As descobertas do século XV colocam em dúvida o conceito de humanidade até então conhecida nos limites da civilização ocidental. Quem são esses recém descobertos (ameríndios, negros, melanésios, etc.)? São bestas ou são seres humanos como “nós”, europeus? Até o fim do século XVII, a explicação dos “outros” passava pela Teologia e pela Escritura, que tinham o monopólio da razão e da explicação. A península ibérica constitui nos séculos XVI-XVII o palco principal dos debates sobre esse assunto. Para aceitar a humanidade dos “outros”, era preciso provar que são também descendentes do Adão, prova parcialmente fornecida pelo mito dos Reis Magos, cuja imagem exhibe personagens representantes das três raças, sendo Baltazar, o mais escuro de todos considerado como representante da raça negra. Mas o índio permanecia ainda um incógnito, pois não incluído entre os três personagens representando semitas, brancos e negros, até que os teólogos encontraram argumentos derivados da própria bíblia para demonstrar que ele também era descendente do Adão (Munanga, 2003, p. 1-2).

Como evidencia Munanga (2003), os europeus buscaram formular respostas acerca dos povos encontrados nos novos territórios, em um primeiro momento em uma perspectiva teológica, buscando demonstrar relações de descendência com o personagem bíblico Adão. De todo modo, verifica-se que as respostas sobre os “outros” partem da perspectiva do “homem branco, europeu e cristão”, do qual “a destinação civilizatória que pesava sobre seus ombros como um encargo histórico e sagrado” (Ribeiro, 1979, p. 17).

Via de regra, a visão do europeu em relação aos povos nativos era carregada de desconhecimento e preconceito, levando a explicações genéricas, e até mesmo fruto da imaginação e

do temor pelo diferente. O nativo era visto como um bestializado, desprovido de razão e de história, inferiorizado diante da lógica de civilidade e progresso do europeu. Este conjunto de representações desqualificantes e limitantes revelam um aspecto crucial para se entender a construção da imagem dos povos indígenas no Brasil: a ótica etnocêntrica do europeu.

Rocha (1988, p. 5), aborda o conceito de etnocentrismo como “uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através de nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência”. Nesse sentido, o etnocentrismo pode ser compreendido como a tendência de um grupo social em interpretar o mundo e outras culturas a partir de seus próprios valores, tornando-os verdades absolutas. Desde o primeiro contato com os europeus, os indígenas foram categorizados sob a ótica do colonizador, que interpretava suas práticas, crenças e organização social como inferiores e primitivas. Essa percepção etnocêntrica justificou políticas de subjugação, catequese e exploração dos povos originários, moldando sua representação histórica de forma unilateral e distorcida.

Conforme trata Rocha (1998), podemos pensar o etnocentrismo a partir de dois planos: o intelectual (racional) e o afetivo (emocional). No plano intelectual, é visto como a dificuldade de se pensar sobre a diferença, já no plano afetivo, denota sentimentos de estranheza, de medo e hostilidade. Uma separação entre o “eu” e o “outro”, onde o “eu” faz de sua visão a única possível, a melhor, a natural, a superior. Enquanto que o “outro” é o anormal, o absurdo, o ininteligível.

De um lado conhecemos um grupo do “eu”, o “nosso” grupo, que come igual, veste igual, gosta de coisas parecidas, conhece problemas do mesmo tipo, acredita nos mesmos deuses, casa igual, mora no mesmo estilo, distribui o poder da mesma forma, empresta à vida significados em comum e procede, por muitas maneiras, semelhantemente. Aí, então, de repente, nos deparamos com um “outro”, o grupo do “diferente” que, às vezes, nem sequer faz coisas como as nossas ou quando as faz é de forma tal que não reconhecemos como possíveis (Rocha, 1988, p. 5).

Por vezes, um determinado grupo, de uma determinada cultura se percebe como superior, detentor de uma civilização por excelência, e ao lidar com um grupo diferente, de cultura distinta, o ver como bárbaro, como um grupo selvagem, a imagem do primitivo, muitas vezes, como o alvo a ser eliminado. Assim, “no mais das vezes, o etnocentrismo implica uma apreensão do ‘outro’ que se reveste de uma forma bastante violenta. Como já vimos, pode colocá-lo como ‘primitivo’, como ‘algo a ser destruído’, como ‘atraso ao desenvolvimento’” (Rocha, 1988, p. 7). Segundo Lévi-Strauss (2008), o conjunto representações de cunho inferiorizante sobre o “outro”, como bárbaro e selvagem, parte de uma ótica etnocêntrica que desumaniza e cria dicotomias entre a civilização e a barbárie. No contexto da colonização do Brasil, essa visão etnocêntrica foi determinante na construção da imagem dos povos indígenas.

3 UMA NARRATIVA HISTÓRICA COLONIALISTA

A presença humana em território brasileiro é estimada em, pelo menos, 12 mil anos, de acordo com estudos arqueológicos³. Portanto, ao desenharmos uma linha do tempo, perceberemos que a crônica que é contada a partir de 22 de abril de 1500, é apenas um pequeno extrato diante de uma história do Brasil de longo panorama. O colonizador a partir de sua chegada em um lugar desconhecido, de povos desconhecidos, iniciou a construção de uma história dos povos nativos que se perpetuou ao decorrer dos séculos. “Assim também a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo ‘descobrimento’. São os ‘descobridores’ que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da História” (Cunha, 1992, p. 8).

Tratava-se da gênese de um corpo de definições e explicações carregada de valores ocidentais e padrões de civilidade europeu, que desconsiderava aspectos da cultura e a diversidade dos povos originários. Uma narrativa essencialmente etnocêntrica que caracterizou a história colonialista e que se perpetuou nos diversos escritos que buscavam explicar um país continental, chamado Brasil.

É importante observarmos as idealizações do colonizador a respeito do Novo Mundo: como que o colonizador sendo um novo Adão chegando no Jardim do Éden, um paraíso terreal, com uma fauna e flora peculiares, lindas paisagens e de povos desconhecidos. A partir dos valores judaico-cristãos, presumiam ter alcançado o privilégio de batizar uma nova terra. Nesse sentido, o Brasil passou a ser simbolicamente criado, a partir das designações e definições que mais satisfiziam a visão etnocêntrica do explorador. Conforme demonstra Cunha (1992):

Ao chegarem às costas brasileiras, os navegadores pensaram que haviam atingido o paraíso terreal: uma região de eterna primavera, onde se vivia comumente por mais de cem anos em perpétua inocência. Deste paraíso assim descoberto, os portugueses eram o novo Adão. A cada lugar conferiram um nome — atividade propriamente adâmica — e a sucessão de nomes era também a crônica de uma gênese que se confundia com a mesma viagem. A cada lugar, o nome do santo do dia: Todos os Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Antes de se batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada. De certa maneira, dessa forma, o Brasil foi simbolicamente criado (Cunha, 1992, p. 9).

Muito se debatia a respeito da origem dos povos nativos, de como “enquadrar por exemplo essa parcela da humanidade, deixada por tanto tempo à margem da Boa Nova, na história do gênero humano?” (Cunha, 1992, p. 10). Conforme demonstra Munanga (2003), o advento das grandes navegações e contato com civilizações até então desconhecidas, colocou em cheque os padrões de humanidade até então conhecidos pela racionalidade em voga na Europa. Buscava-se encontrar

³ A chamada Pré-história brasileira ou período pré-cabralino é o momento anterior a chegada dos europeus em solo brasileiro. Esse longo período histórico tem sido objeto de análise de arqueólogos, que, principalmente, a partir de vestígios materiais, como fósseis e pinturas rupestres, tem produzido diversas pesquisas científicas sobre o tema (Bueno; Dias, 2015).

definições sobre as características e as origens desses povos nativos que até então eram incógnitas para o saber eurocêntrico. Até o fim do século XVII, as argumentações formuladas passavam pela Teologia bíblica cristã, com os teólogos europeus tentando formular argumentos derivados da Bíblia para determinar uma origem adâmica⁴ aos povos nativos.

Assim como alguns teólogos defendiam uma humanidade dos nativos, através de sua descendência de Adão, outros religiosos duvidavam que os nativos tivessem alma ou até mesmo defendiam uma negação da natureza humana, por conceber os nativos como animais. Conforme afirma Luciano (2006):

Desde a chegada dos portugueses e outros europeus que por aqui se instalaram, os habitantes nativos foram alvo de diferentes percepções e julgamentos quanto às características, aos comportamentos, às capacidades e à natureza biológica e espiritual que lhes são próprias. Alguns religiosos europeus, por exemplo, duvidavam que os índios tivessem alma. Outros não acreditavam que os nativos pertencessem à natureza humana, pois, segundo eles, os indígenas mais pareciam animais selvagens. Estas são algumas maneiras diferentes de como “os brancos” concebem a totalidade dos povos indígenas a partir da visão etnocêntrica predominante no mundo ocidental europeu (Luciano, 2006, p. 34).

Podemos observar que as imagens acerca do indígena são apresentadas em diferentes nuances, à medida que os colonizadores vão desenvolvendo contato com os povos originários. Entre as representações que fizeram parte das crônicas dos exploradores, abordaremos nesse primeiro momento duas perspectivas basilares: a da ingenuidade e da barbárie do nativo. De acordo com Gersem Baniwa Luciano, a primeira imagem do nativo retratada nas crônicas dos exploradores, desde a chegada dos europeus em terras brasileiras, é a de caráter romântico, que “concebe o índio como ligado à natureza, protetor das florestas, ingênuo, pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores. O índio viveria numa sociedade contrária à sociedade moderna” (Luciano, 2006, p. 35).

Nesse sentido, conforme evidencia Rocha (1988), se estabelece a imagem do indígena em contato com a catequese, onde o mesmo é visto em aspectos de ingenuidade e de inocência, tendo as características de uma “alma virgem”. É de acordo com esta percepção que o nativo é infantilizado e colocado em um estado de imaturidade e passividade. A partir dessa concepção, inicia-se o processo de “tutela” dos povos indígenas primeiramente pelo viés religioso, através do projeto catequizador jesuítico. Essa visão romântica do indígena enquanto um ser “ingênuo”, e que, portanto, necessita de cuidado e proteção, justificou as políticas tutelares e paternalistas:

⁴ Refere-se a Adão, personagem bíblico descrito em Gênesis, pelo qual a humanidade surgiu, de acordo com a narrativa bíblica judaico-cristã.

É a visão que concebe o índio como ligado à natureza, protetor das florestas, ingênuo, pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores. O índio viveria numa sociedade contrária à sociedade moderna. Essa visão criada por cronistas, romancistas e intelectuais, desde a chegada de Pedro Álvares Cabral em 1500, perdura até os dias de hoje e tem fundamentado toda a relação tutelar e paternalista entre os índios e a sociedade nacional, institucionalizada pelas políticas indigenistas do último século, inicialmente, por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, atualmente, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Aqui o índio é percebido sempre como uma vítima e um coitado que precisa de tutor para protegê-lo e sustentá-lo, isto é, sem tutor ou protetor os índios não conseguiriam se defender, se proteger, se desenvolver e sobreviver. Daí a ideia da FUNAI como pai e mãe, ainda muito presente entre vários povos indígenas do Brasil (Luciano, 2006, p. 35).

A segunda visão sustentada pela narrativa dos colonizadores é a do indígena enquanto um sujeito “cruel, bárbaro, canibal, animal selvagem, preguiçoso, traiçoeiro e tantos outros adjetivos e denominações negativos” (Luciano, 2006, p. 35). Essa narrativa foi ganhando corpo à medida que a exploração do território se tornava mais frequente, levando ao contato dos cronistas com diferentes sociedades indígenas, muitas das quais demonstravam forte resistência a presença dos estrangeiros. Os hábitos culturais e religiosos dos povos originários eram totalmente peculiares ao modelo de civilidade no qual os exploradores estavam habituados. Nesse sentido, Schwarcz (2001) escreve:

Gândavo, por exemplo, um edenizador da natureza por excelência, discorreu longamente sobre essa ‘multidão de bárbaros gentios que semeou a natureza por toda essa terra do Brasil’. Povos sem F.L.R - sem fé, nem lei, nem rei-, eis as representações primeiras desses “naturais”, caracterizados a partir da falta. Descrevendo-os como ‘atrevidos, sem crença na alma, vingativos, desonestos, e dados à sensualidade’, o colonizador estabeleceu uma distinção fundamental entre as terras e seus homens. A edenização, de um lado; o inferno, do outro (Schwarcz, 2001, p.16).

Não podemos deixar de enfatizar que essas designações eram utilizadas como justificativas para o massacre pela Coroa portuguesa. As narrativas estavam, na verdade, carregadas de um teor econômico, onde os estrangeiros queriam os indígenas exterminados para se apossarem de suas terras, e assim poderem aplicar seus projetos com fins econômicos, segundo aponta Luciano (2006):

Essa visão também surgiu desde a chegada dos portugueses, através principalmente do seguimento econômico, que queria ver os índios totalmente extintos para se apossarem de suas terras para fins econômicos. As denominações e os adjetivos eram para justificar suas práticas de massacre, como autodefesa e defesa dos interesses da Coroa. Ainda hoje essa visão continua sendo sustentada por grupos econômicos que têm interesse pelas terras indígenas e pelos recursos naturais nelas existentes. Os índios são taxados por esses grupos como empecilhos ao desenvolvimento econômico do país, pelo simples fato de não aceitarem se submeter à exploração injusta do mercado capitalista, uma vez que são de culturas igualitárias e não cumulativistas (Luciano, 2006, p. 35-36).

Constatamos o caráter preconceituoso e etnocêntrico das crônicas dos colonizadores, mas é importante observamos também o aspecto simplista de suas descrições e definições. Um bom exemplo

disto é o uso do próprio vocábulo “índio”, e mais à frente o binômio “Tupi-Tapuia”⁵. O primeiro, logicamente, mais conhecido, é uma referência genérica utilizada desde a chegada para designar os moradores das Américas. Já o binômio, uma separação simplista entre os “aliados” e “inimigos” dos colonizadores. Portanto, a diversidade etno-linguística das sociedades nativas era silenciada nas classificações rasas das narrativas quinhentistas:

E quem eram eles? Dificil questão, se considerarmos a diversidade de grupos etno-linguísticos da América portuguesa cujo conhecimento nos chegou através das descrições limitadas e preconceituosas de cronistas e missionários que, grosso modo, não compreendiam bem suas línguas e culturas. Em toda a América, havia inúmeros povos distintos que foram todos chamados índios pelos europeus que aqui chegaram. Desde cedo, no entanto, os portugueses preocuparam-se em classificar os índios, estabelecendo distinções entre eles. Identificá-los e distingui-los era importante para os objetivos da colonização (...) assim é que os índios foram em geral, divididos em dois grandes grupos: os aliados dos portugueses e os inimigos (Almeida, 2010, p. 31).

Via de regra, à medida que o projeto de exploração colonial era tocado em frente, as crônicas dos viajantes e exploradores reforçavam a narrativa etnocêntrica que, essencialmente limitante e preconceituosa, colocava os nativos em lugar de inferioridade, barbaridade e ingenuidade. Tratava-se, portanto, de um processo de dominação e submissão, referenciados nas páginas dos livretos e cartas destinados à Coroa. Nesse sentido, a narrativa apresentada demonstrava a passividade dos povos nativos, frente à marcha de conquista dos colonizadores. Nesse sentido, Almeida (2010) escreve:

As relações do contato eram, então, grosso modo, vistas como relações de dominação/submissão, na qual uma cultura se impunha sobre a outra, anulando-a. Nessa perspectiva, os índios integralizados à colonização, seja como escravos ou como aliados, eram vistos como submissos e aculturados (Almeida, 2010, p. 16).

As representações a respeito dos povos nativos no período colonial foram sistematicamente sendo incorporadas na construção de um Brasil, efervescente, sobretudo, a partir do século XIX. Com o advento da independência em 1822, tornava-se necessário criar uma identidade para nova ação, uma perspectiva histórica e cultural que promovesse a unidade territorial, política e ideológica. Na gênese deste novo país residia os valores de modernidade e do progresso em voga na Europa, então “aos políticos e intelectuais dos oitocentos colocava-se, então um grande desafio. Como construir uma nação e uma história de brancos a partir de uma realidade repleta de índios e negros?” (Almeida, 2010, p. 135).

⁵ Referente aos Tupis: nativos que predominavam ao longo da costa brasileira e na bacia do Paraná-Paraguai e que estabeleceram um contato mais frequente com os colonizadores. Já os “Tapuias”, uma classificação genérica para designar todas as sociedades nativas “não tupis”, tidos como bárbaros e de difícil acesso.

A ideia que prevalecia era de se construir uma nação com uma identidade única, um só território, de uma só população, língua e história. Portanto, a pluralidade étnica e cultural dos povos indígenas e negros frutos da diáspora não era bem assimilada e desejada pelo governo brasileiro. “Aos políticos e intelectuais do Brasil, cabia homogeneizar populações extremamente diversas do ponto de vista étnico e cultural, unificando-os em torno de identidades e histórias comuns” (Almeida, 2010, p. 135).

Com essas pretensões em voga, no ano 1838 é criado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), tendo o objetivo de construir uma história para a nação, instituindo seus aspectos de origem e identidade. No entanto, a criação do instituto estava vinculada aos ideais de progresso e civilidade que destoavam às pluralidades que compunham a nação. Ainda ativo e próximo de completar 200 anos de existência, o instituto foi crucial na construção da narrativa da história do Brasil que se consolidou como hegemônica nos livros e currículos das escolas brasileiras. Muitos foram os intelectuais que produziram pesquisas a partir do IHGB, porém temos um autor que ilustra muito bem a prática historiografia em voga no instituto, o historiador e diplomata Francisco Adolfo de Varnhagen, o visconde de Porto Seguro.

Em sua obra *História Geral do Brasil* (1854-57), publicada inicialmente em dois volumes, Varnhagen constrói uma narrativa privilegiando o protagonismo da colonização lusitana, no sentido de demonstrar como os portugueses construíram e ocuparam o Brasil. Trata-se, portanto, de uma história essencialmente burocrata e política, que partia de uma concepção pré-concebida do poder civilizatório do legado português.

Nesse sentido, conforme Silva e Benites (2023), a narrativa empreendida por Varnhagen era carregada de representações etnocêntricas a respeito dos povos indígenas. Ferrenho defensor dos interesses lusitanos, o autor concebia os povos originários como inferiores e bárbaros, incapazes de alcançar a civilização, e, com isso, justificava o poder tutelar e a ação violenta dos portugueses. Nesse sentido, Varnhagen “não via no índio nenhum sinal de virtude e não comungava a concepção de torná-lo símbolo nacional. Considerava-o bugre, selvagem, sem qualquer possibilidade de civilizar-se” (Almeida, 2010, p. 139).

É importante ressaltar que a representação de Adolfo Varnhagen com relação aos povos indígenas não era consensual entre seus pares dentro do IHGB. Sua visão pessimista e degradada dos povos nativos destoava, por exemplo, da visão romântica de valorização do indígena preso no passado como símbolo nacional, defendida por outros intelectuais do instituto.

Apesar das divergências dentro do IHGB quanto a narrativa de Varnhagen, o exercício de revisitação a vida e obra do autor, demonstra a influência da narrativa do visconde de Porto Seguro na compreensão de Brasil, em perspectiva da posição política e ideológica do instituto.

Apresentar Varnhagen como símbolo de historiador para a nação era uma forma também de marcar as posições políticas e ideológicas do IHGB: como a defesa da história-verdade, a obsessão pelo documento, a busca obstinada pelas origens e, em determinados discursos, uma visão conservadora, moralista e etnocêntrica de escrita da história do Brasil (Ribeiro, 2012, p. 2).

O caminho de construção de uma identidade única para o país se dava através de uma marcha política e ideológica assimilacionista, iniciada com as reformas pombalinas no século XVIII e que teve continuidade no Império brasileiro e no período republicano. Essa estratégia do governo visava promover a integração dos povos indígenas, de modo a extingui-los como grupos diferenciados, abafando as pluralidades étnico-culturais.

Nesse sentido, do ponto de vista ideológico se discutia sobre a possibilidade de tornar o indígena um símbolo nacional. Mas conforme demonstra Almeida (2010), a narrativa criada não era do indígena real e contemporâneo, mas de um indígena idealizado no passado, em uma perspectiva romântica reforçada na literatura, na música, pintura e na história nacional.

De acordo Brito e Kayapó (2014), o romantismo artístico e literário brasileiro pautou as representações do indígena enquanto ingênuo, forte e bom, que ao final era morto ou assimilado pelo colonizador. O indígena passivo “sem qualquer atitude de rebeldia ou confronto, surgem apenas como aliados dos portugueses aos quais dedicam devoção e lealdade” (Almeida, 2010, p. 137).

Conforme Brito e Kayapó (2014), paralelamente as narrativas do romantismo artístico e literário, o século XIX foi marcado pela proliferação de teorias racistas e exterminacionistas que se voltaram contra os povos indígenas, defendendo a ideia de que os povos nativos seriam extintos pela sua incapacidade de sobreviverem no “mundo civilizado”. Cunha (1992) evidencia que a ciência, leia-se ciência do “homem, branco e europeu”, através da teoria do evolucionismo, buscou reforçar a ideia de primitivismo de determinadas civilizações, a exemplo dos povos originários.

Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram, portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância. E, porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história (Cunha, 1992, p. 11).

A condenação aos indígenas a uma eterna infância, por não apresentarem um modelo de Estado que se alinhasse aos referências ocidentais de civilidade e organização social. Na perspectiva

etnocêntrica, as sociedades indígenas pararam no tempo, como fósseis vivos, sem movimento e evolução e, portanto, sem história e fadadas a uma extinção inevitável, como defendeu Varnhagem (1854).

No que diz respeito ao cenário político dos oitocentos, cabe aqui fazer uma observação a respeito da primeira Constituição brasileira, outorgada em 1824, e a Constituição republicana em 1891. Embora divergentes em seu conteúdo, ambas têm uma característica em comum: não fazem qualquer referência aos povos indígenas. “A invisibilidade desses povos se consumava à medida que a unidade nacional era construída, deixando evidente que a pluralidade étnica e a diversidade cultural não faziam parte do projeto da nação brasileira, ao qual interessava a unidade homogeneizada da sociedade” (Brito; Kayapó, 2014, p. 45).

Na segunda do século XX, as produções historiográficas pautarão o seu debate acerca dos povos originários quanto ao aspecto da mestiçagem étnica e a democracia racial. A ideia em voga era formação da sociedade brasileira através da miscigenação de seus povos, “em que se buscava referendar algumas das qualidades herdadas dos indígenas na composição do povo brasileiro. Na prática curricular, os livros didáticos apresentavam uma dubiedade entre o índio selvagem e vítima da crueldade colonizadora, mas detentor de potenciais características que compõem a cultura nacional” (Brito; Kayapó, 2014, p. 48).

De acordo com Silva e Benites (2023), as narrativas em destaque nesse período se deram no campo da antropologia, com a defesa da ideia dos indígenas como parte da formação da sociedade brasileira, na perspectiva da imagem de um passado fundador, com valorização das heranças socioculturais e genéticas dos indígenas fundidas aos valores dos europeus. Essa perspectiva histórica desconsidera os conflitos entre nativos e colonizadores, apontando para um projeto otimista de nação, desencadeando, assim, a ideia da “democracia racial”, amplamente discutida no século XX. Conforme aborda Brito e Kayapó (2014):

A mistura de três raças articulada à ideia de ‘democracia racial’ dará a tônica da tendência historiográfica e educacional nas primeiras décadas do século XX, em que as boas qualidades dos europeus colonizadores se fundirão a determinadas características culturais da população negra e indígena, formando a comunidade nacional (Brito; Kayapó, 2014, p. 49).

Produzida em diferentes momentos históricos e por diversos cronistas e intelectuais, a narrativa da história de Brasil foi carregada de traços etnocêntricos, pensada em um modelo de racionalidade e civilidade rasos à compressão da pluralidade étnico-cultural dos povos indígenas. Uma narrativa com um discurso histórico reducionista, carregado de preconceitos e generalizações. Uma narrativa que foi construída ao longo de uma violenta trajetória de desestruturação dos povos nativos.

4 UMA NOVA HISTÓRIA INDÍGENA

O ponto de partida de nossa abordagem é um poema da escritora Márcia Wayna Kambeba, indígena pertencente ao povo Omágua/Kambeba no Amazonas, Alto Solimões. Entre tantos adjetivos, Kambeba é doutora em Letras, escritora, poeta, compositora, fotógrafa e importante ativista do movimento indígena. Um aspecto importante de sua produção literária é o caráter descolonizador e o pensar-reflexivo de seus poemas. Segue, um de seus mais conhecidos: “Índio eu não sou”:

Índio eu não sou
Não me chame de “índio” porque
Esse nome nunca me pertenceu.
Nem como apelido quero levar
Um erro que Colombo cometeu.
Por um erro de rota
Colombo em meu solo desembarcou
E no desejo de às Índias chegar
Com o nome de “índio” me apelidou.
Esse nome me traz muita dor
Uma bala em meu peito transpassou
Meu grito na Mata ecoou
Meu sangue na terra jorrou.
Chegou tarde, eu já estava aqui
Caravela aportou bem ali
Eu vi “homem branco” subir
Na minha Uka me escondi.
Ele veio sem permissão
Com a cruz e a espada na mão
Nos seus olhos, uma missão
Dizimar para a civilização.
“Índio eu não sou.
Sou Tupinambá, sou Pataxó,
Sou Kambeba, sou Tembé,
Sou Kokama, sou Sateré,
Sou Pataxó, sou Baré,
Sou Guarani, sou Araweté,
Sou Tikuna, sou Suruí,
Sou Terena, sou Tukano.
Resisto com a raça e na fé.⁶

De versos autênticos, o poema de Kambeba ilustra com nitidez os impactos decorrentes a chegada dos europeus em solo brasileiro, desde a nomenclatura genérica designada no contato aos processos de violência e extermínio empreendidos pela política genocida dos exploradores. Contudo, nos versos finais de seu poema, a escritora enaltece a resistência, a luta e a diversidade étnica e cultural dos povos originários. Sua escrita percorre o caminho de um novo panorama com a relação à história dos povos indígenas no Brasil, inaugurada na década de 1990.

⁶ Poema disponível em: <https://revistaacrobata.com.br/julie-dorrigo/poesia/3-poemas-de-marcia-kambeba/>. Acesso: 10/02/2025.

Nos deparamos, assim, com uma histografia relativamente recente, destoante a crônica hegemônica que perdurou no Brasil ao longo de mais de cinco séculos. Nesse sentido, nos sentimos provocados por Marc Ferro (1989) a pensar como que a narrativa histórica influencia na construção e na consolidação da identidade (*ethos*) de um povo. Sendo assim, via de regra, a história não é uma narrativa única e hegemônica, mas se constitui a partir de uma disputa de narrativas para controlar a memória. Portanto, segundo Ferro, o mesmo acontecimento histórico, pode ter diferentes significados e representações. Em vista disso, compreendemos a importância e a necessidade da construção de novas perspectivas históricas sobre os indígenas no Brasil, demonstrando o protagonismo desses povos na história do país.

O protagonismo indígena, invisibilizado pela crônica etnocêntrica, foi ressoado no Brasil na década de 1970. Não se podia mais esconder o ativismo político de luta dos povos indígenas que, em pleno regime militar, ecoaram suas vozes de resistência nos bastidores da política nacional. Os projetos de desenvolvimento e integração da Amazônia empreendidas pelo estado brasileiro rasgavam a floresta com a abertura de estradas, como a Transamazônica, colocando em risco a legitimidade do poder de posse das terras pertencentes aos povos indígenas.

Em paralelo as políticas desenvolvimentistas, leia-se predatórias, que ameaçavam os territórios indígenas, os órgãos responsáveis em prestar assistência aos povos nativos caíram em descrédito. A FUNAI⁷, sucessora do recém extinto SPI⁸, com sua gênese integracionista, utilizou-se do seu poder de tutela para viabilizar os projetos de desenvolvimento e integração do governo brasileiro.

Conforme Luciano (2006), é diante deste cenário, em um momento de efervescência política no Brasil, que os povos indígenas se uniram em torno de causas norteadoras de sua luta: superar as opressões históricas a que foram submetidos, mostrar a sua força política em âmbito nacional e exigir pelos seus direitos, pautas e projetos.

No Brasil, existe de fato, desde a década de 1970, o que podemos chamar de movimento indígena brasileiro, ou seja, um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos. Foi esse movimento indígena articulado, apoiado por seus aliados, que conseguiu convencer a sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte a aprovar, em 1988, os avançados direitos indígenas na atual Constituição Federal. Foi esse mesmo movimento indígena que lutou para que os direitos à terra fossem respeitados e garantidos, tendo logrado importantes avanços nos processos de demarcação e regularização das terras indígenas. Foi também esse movimento que lutou – e continua lutando – para que a política educacional oferecida aos povos indígenas fosse radicalmente mudada quanto aos seus princípios filosóficos, pedagógicos, políticos e metodológicos, resultando na chamada educação escolar indígena diferenciada, que permite a

⁷ Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Fundada em 1967, é o órgão do governo brasileiro que presta assistência aos povos nativos.

⁸ Serviço de Proteção aos Índios. Antecessor da Funai, foi criado em 1910 para prestar assistência aos povos indígenas do Brasil. Extinto em 1967, por conta de diversos escândalos dentro do órgão.

cada povo indígena definir e exercitar, no âmbito de sua escola, os processos próprios de ensino-aprendizagem e produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais e científicos de interesse coletivo do povo. A implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, ainda em construção e aperfeiçoamento, é outra conquista relevante da luta articulada do movimento indígena brasileiro (Luciano, 2006, p. 59).

Em um contexto de redemocratização do país, a força do movimento indígena e suas pautas foi refletida nos debates da Assembleia Nacional Constituinte de 1987. As principais demandas do movimento indígena foram atendidas e a nova Constituição Federal que entrou em vigor em 1988, traz uma legislação que garante a proteção e o respeito a esses povos, reconhecendo o direito aos seus costumes, cultura e tradição. Segue os artigos 231 e 232:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2.º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3.º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4.º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5.º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6.º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7.º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3.º e 4.º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, CF/1988, art. 231;232).

A nova legislação garantiu segurança jurídica aos povos nativos, a respeito, por exemplo, da demarcação das suas terras, e, inclusive, ao reconhecimento à diversidade étnica e cultural, superando as políticas assimilacionistas e integracionistas que pautaram a relação do Estado com os povos originários por décadas. Conforme trata Cunha (1992):

Essa mobilização explica as grandes novidades obtidas na Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionistas e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores (Cunha, 1992, p. 17)

O protagonismo político do movimento indígena foi destaque no cenário borbulhante de redemocratização do país. Agora, substancialmente, a imagem do nativo estava no centro das discussões. Os intelectuais brasileiros que, outrora, viviam as repressões do regime militar, estavam diante de um terreno fértil de pesquisa, dada a prova do protagonismo indígena nas decisões sobre os rumos do país. As previsões do inevitável assimilacionismo e/ou o aniquilamento estavam superadas, e uma perspectiva de passado e futuro para as sociedades indígenas estava escancarada.

É neste cenário político e social que a temática indígena no Brasil entrou em um novo patamar de interesse dentro da intelectualidade. Conforme demonstra Brito e Kayapó (2014), a década de 1990 ficou marcada como um momento em que a intelectualidade brasileira desenvolveu um tratamento sistemático com relação a historiografia sobre os povos indígenas, demonstrando o seu protagonismo, silenciado até então. Tratava-se de uma nova perspectiva, que introduziu os povos indígenas como agentes ativos no curso da história do Brasil.

Nestas perspectivas críticas há uma ruptura com o desconhecimento, com o silenciamento e com os preconceitos historicamente criados contra esses povos, que vão desde a concepção de ingenuidade à condição de vítimas, atributos que, analisados isoladamente, tiram-lhes a potência política. Para além de referendar a situação de subalternidade, as novas abordagens abrem a possibilidade para se repensa o lugar ocupado pelos indígenas na constituição da sociedade nacional e na educação oferecida nas escolas, assim como tais abordagens convergem com a valorização da diversidade sociocultural no Brasil, dando visibilidade aos projetos de autonomia construídos pelos povos indígenas na atualidade (Brito; Kayapó, 2014, p. 48).

Nesse sentido, podemos elencar algumas obras que foram símbolos desta nova produção historiográfica no país, como: **Os índios e o Brasil** (Gomes, 1988); **História dos índios no Brasil** (Cunha, 1992); **As muralhas dos sertões** (Farage, 1991); **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo** (Monteiro, 1994); **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial** (Vainfas, 1995); **O espetáculo das raças** (Schwarcz, 1993), **Índios no Brasil** (Grupioni, 2000); **O índio na história do Brasil** (Ribeiro, 2009); **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil** (Luciano, 2006); **Os índios na História do Brasil** (Almeida, 2010).

Entre as obras citadas, destacamos o livro “O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil”, de Gersem dos Santos Luciano. O escritor que *é indígena do povo Baniwa e docente na Universidade Federal do Amazonas (UFAM)*, nos apresenta em sua obra um *magistral panorama da história indígena no Brasil, focando em aspectos da luta, resistência, cidadania e diversidade dos povos nativos. É uma das obras basilares de nossa abordagem.*

Percebemos, assim, que o repertório de produções historiográficas inaugurado nos anos 90, demonstra uma compreensão genuína da diversidade etnocultural dos povos indígenas enquanto

produtos históricos. Há, nesse sentido, um enfoque especial nas relações sociais, nas vivências, experiências e no protagonismo presente nas sociedades nativas no Brasil.

Das novas pesquisas sobre a temática indígena emergem alguns conceitos referenciais, como “Etno-história” e “História Indígena”. Ao fazermos uma pesquisa sobre o que os autores escrevem sobre a temática, encontramos um campo dinâmico de posições quanto às acepções dos conceitos e seus usos na análise histórica.

A partir de 1990, as pesquisas que abordaram a temática indígena pelo viés da história foram assimiladas ao campo da Etno-história e/ou da História Indígena. Embora, sejam vistos enquanto sinônimos ou interligados, podem gerar equívocos, em razão das camadas semânticas que os conceitos podem apresentar. Por conta disso, buscaremos abordar as definições que são mais consensuais entre os pesquisadores.

Nesse sentido, de acordo com Cavalcante (2011), a Etno-história é compreendida enquanto um método interdisciplinar de pesquisa que conjuga e agrega métodos, principalmente, oriundos da antropologia, da história e arqueologia para investigar a história de grupos humanos.

No que diz respeito a História Indígena, o autor citado, a compreende enquanto um campo amplo de abordagem, intensificado na década de 1990, que coloca a questão indígena no âmbito da pesquisa histórica. O conceito, a grosso modo, é compreendido como a seara que agrega todas as investigações que abordam a temática indígena na perspectiva da história, evidenciando os povos nativos enquanto sujeitos históricos.

Nesse sentido, a compreensão de História Indígena que abordamos aqui é no sentido abrangedor do termo, ou seja, de um panorama de produções historiográficas que estejam sob o abrigo da temática indígena. Enquanto, que a Etno-história se configura como uma metodologia interdisciplinar de pesquisa que eficazmente tem contribuído nos trabalhos dos pesquisadores da história dos povos originários. A respeito das ferramentas fornecidas pela Etno-história, Cavalcante (2011) pontua:

“Para todas essas abordagens o método etno-histórico oferece ferramentas eficazes para o manejo de diferentes categorias de fontes. Não obstante, cabe destacar que as fontes de origem indígena (orais, materiais, visuais, escritas ou audiovisuais) têm muita importância para uma abordagem que vise devolver ao indígena o papel de protagonista de sua história.”
(Cavalcante, 2011, p. 19).

Ao tratarmos a respeito do caráter interdisciplinar da pesquisa em história indígena, veremos que ela surge, sobretudo, da guinada de historiadores e antropólogos que se debruçaram nos estudos acerca povos nativos, possibilitando uma nova compreensão a respeito do campo temático. Conforme aponta Almeida (2010), as novas leituras não resultaram apenas da descoberta de documentos inéditos,

mas, basicamente, das novas interpretações sobre a história indígena advindas de uma nova abordagem teórica e conceitual.

Essas novas interpretações tornaram-se possíveis quando os historiadores e antropólogos começaram a dialogar e a trocar experiências a respeito de seus temas e ferramentas de trabalho – as teorias, os conceitos e os métodos – com as quais analisam seus objetos de estudo (Almeida, 2010, p. 10).

Um bom exemplo dessas novas interpretações historiográficas é a oposição que elas fazem as representações etnocêntricas da historiografia tradicional, a exemplo da imagem dos povos originários enquanto passivos nas relações humanas, fadados a um inevitável aniquilamento de sua identidade e cultura, frente a marcha assimilacionista e predatória de natureza colonialista e etnocêntrica da sociedade ocidental. “Durante quase cinco séculos, os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição: transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento” (Cunha, 1992, p. 22).

Em rota de colisão a essa premissa pessimista, a nova perspectiva historiográfica, a exemplo da obra “História dos índios no Brasil” (1992), organizado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, demonstrou com propriedade o protagonismo dos povos indígenas nos rumos tomados pelo país. A pesquisa apresenta e sistematiza estudos que demonstram os indígenas enquanto sujeitos protagonistas, superando a representação da passividade e da ingenuidade, reforçada pela historiografia tradicional.

Obviamente que, obedecendo a circunscrição de nossa abordagem, não temos condições de trazer a luz neste texto todas as representações dos povos indígenas que foram rechaçadas pela nova historiografia. Mas cabe aqui um exercício, de modo que tenhamos uma noção do trato sistemático que a temática indígena recebeu a partir de 1990.

Paramos para pensar: com a chegada dos portugueses no Brasil em 1500, como se deu a relação entre os povos nativos e colonizadores no período colonial? Vejamos o que a nova historiografia responde:

Com a nova historiografia, a ideia do comportamento passivo e ingênuo do indígena frente a marcha de invasão dos colonizadores está definitivamente superada. O pressuposto, em termo generalizante, de submissão pacífica a dominação colonial não condiz com a realidade vivenciada em todas as relações entre os colonizadores e os povos nativos. A esse respeito, Coelho (2012) destaca:

A explosão das forças em conflito marcaria o correr do século XVII, tornando evidente que o indígena, ao contrário do que considerou uma historiografia romântica e distante da crítica, não se submeteu pacífica e cordialmente à dominação colonial. Antes, enfrentou a superioridade tecnológica do conquistador, mesmo que psicologicamente abatido diante de

homens, armas, roupas e biótipos tão desconhecidos quanto a língua que falavam (Coelho, 2012, p. 33).

Por outro lado, a nova abordagem sobre a história tem evidenciado a presença do indígena no centro das relações coloniais. Longe de ser apenas uma peça no tabuleiro de interesses, o indígena empreende uma relação amistosa e pacífica com o colonizador, movida de um interesse mútuo. Conforme demonstra Almeida (2010):

Entre essas peculiaridades, incluem-se, cada vez mais, as ações dos povos indígenas que deram limites e possibilidades aos projetos coloniais desenvolvidos na América. Um excelente exemplo a respeito disso são as capitanias hereditárias do Brasil. Criadas em 1534, a maioria delas fracassou, em grande parte pelos ataques dos grupos indígenas. As duas capitanias que mais prosperaram, São Vicente e Pernambuco, foram aquelas cujos donatários puderam contar com o apoio inestimável de lideranças indígenas com as quais estabeleceram estreitos laços de aliança (Almeida, 2010, p. 27).

Ambas as interpretações estão igualmente corretas e tratam a respeito do protagonismo do indígena no período colonial. A primeira demonstra a organização e resistência de luta dos nativos, diante da ameaça dos estrangeiros. A segunda, demonstra o protagonismo dos indígenas nas relações sociais de troca com os colonizadores. Portanto, um dos principais atributos da nova historiografia é o seu cuidado com as peculiaridades étnicas e culturais dos povos indígenas, evitando o uso de conceituações e designações rasas, genéricas e etnocêntricas.

Em paralelo ao surgimento da Nova História Indígena, muito se debatia a respeito da identidade e cultura dos povos nativos. Conforme Almeida (2010), até os anos de 1990 acreditava-se na premissa de que os povos indígenas caminhavam a um inevitável desaparecimento. As relações empreendidas desde a colonização levariam a mudanças culturais progressivas na identidade dos povos indígenas, levando a uma absoluta assimilação e a consequente perda da identidade étnica.

Havia uma tendência historiográfica que contemplava a cultura dos povos indígenas a partir de duas perspectivas: da extinção; ou da resistência cultural, mantendo-se “original” e “pura”. Na primeira perspectiva, os indígenas deixariam de existir em algum momento, fadados ao desaparecimento. No caso da segunda, a sobrevivência dos povos indígenas se daria pelo seu esforço em se manter fixa, estável e imutável, tal qual em 1500 (Resende *apud* Simões Junior, 2019, p. 25).

No entanto, de acordo Almeida (2010), a tendência historiográfica tradicional se mostrou absolutamente equivocada, e ao invés dos indígenas sofrerem passivamente com as imposições culturais da cultura ocidental, foram sujeitos ativos nas dinâmicas de suas relações sociais, ressignificando elementos de troca, frutos da interação com os não-índios. Nesse sentido, a metodologia de pesquisa interdisciplinar da antropologia e da história foi crucial no entendimento da cultura e identidade enquanto produtos históricos e dinâmicos, que logo se transformam com o tempo.

Ao ponto final de nossa discussão cabe pensarmos a respeito da construção de uma história Indígena, a partir do método etno-histórico, no sentido da prática. Conforme trata Cavalcante (2011), a interseção dos conceitos e ferramentas desse método possibilitam ao pesquisador um amplo leque de investigação, a exemplo do uso de fontes escritas, orais, materiais e de dados etnográficos. Portanto, a Etno-história oferece liberdade metodológica ao pesquisador, observando ele, a partir do que deseja investigar, determinar quais são os métodos e fontes mais adequadas para a pesquisa.

Por fim, os frutos desta nova perspectiva historiográfica contribuem significativamente no combate e na superação das representações preconceituosas sobre os povos indígenas no Brasil. Trata-se de um trabalho em curso, que a cada nova pesquisa publicada por estudantes e pesquisadores, desconstrói os pressupostos hegemônicos que silenciaram as potencialidades e multiplicidades dos povos indígenas durante séculos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos mostrar neste artigo um panorama a respeito da representação dos povos indígenas na história do Brasil. Não se trata de uma questão simples, ao contrário, é um terreno fértil para pesquisas e novas interpretações. Em sua natureza de síntese, nosso trabalho não pode ser completo no sentido de incluir todas camadas desta temática, contudo versamos sobre os aspectos que consideramos basilares no entendimento da questão indígena na historiografia nacional.

A partir da chegada dos europeus em solo brasileiro, se inicia um processo de formação de uma história dos povos indígenas em uma perspectiva etnocêntrica, carregada de valores e conceitos do mundo ocidental. Retratados como figuras passivas e irrelevantes, foram colocados em um lugar de insignificância histórica, caminhando para um inevitável desaparecimento, frente a marcha civilizatória dos colonizadores.

Em rota de colisão a essa tradição historiográfica, a Nova História Indígena, inaugurada em 1990, traz uma nova leitura sobre a trajetória povos indígenas na história do Brasil. Uma historiografia renovada, enriquecida com métodos interdisciplinares de pesquisa, que propiciou um novo panorama de trabalhos científicos que demonstraram o protagonismo e a multiplicidade dos povos nativos no curso da história do país. A nova perspectiva historiográfica contribuiu não apenas para uma reinterpretação do passado dos povos indígenas, mas também reforçou a importância de políticas públicas voltadas à preservação das culturas indígenas e à promoção de sua participação ativa e integral nos diversos setores da sociedade civil.

Diante do exposto, a pesquisa evidencia a transformação na abordagem historiográfica sobre os povos indígenas no Brasil, rompendo com a narrativa etnocêntrica e colonialista para reconhecer

seu protagonismo na história nacional. A Nova História Indígena, consolidada a partir da década de 1990, trouxe metodologias interdisciplinares que permitiram uma reinterpretação mais ampla e crítica do passado indígena, contribuindo para o fortalecimento de seus direitos e influenciando políticas públicas, como a Lei nº 11.645/2008, que inclui a história e cultura indígena no currículo escolar. Apesar desses avanços, desafios ainda persistem, tornando essencial a continuidade das pesquisas e a implementação de práticas educativas que superem estereótipos e valorizem a diversidade étnico-cultural dos povos indígenas no Brasil.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. 292 p. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 14 fev. 2025.

BRITO, T.; KAYAPÓ, E. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso? Revista de Humanidades, Caicó, v. 15, n. 35, p. 38-68, jul./dez. 2014. Dossiê História Indígenas.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. História (São Paulo), v. 30, n. 1, p. 349-371, jan./jun. 2011.

COELHO, Geraldo Mártires. Culturas em combate na Amazônia seiscentista; índio livre, negro escravo: Vieira, uma palavra paradoxal. In: Nos passos de Clio: Belém - Pará, Estudos Amazônicos. Belém: [s.n.], 2012.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. Nova história indígena: o protagonismo dos índios. Café História, [S.l.], 2025. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/nova-historia-indigena-recuperando-o-protagonismo-dos-indios/>. Acesso em: 14 fev. 2025.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História do índio no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DADOS do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas. FUNAI, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas>. Acesso em: 9 fev. 2025.

DIAS, Adriana; BUENO, Lucas. Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto brasileiro. Estudos Avançados, v. 29, n. 83, 2015.

FERRO, Marc. A história vigiada. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça em história. Lisboa: Editorial Presença, 2008.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MOVIMENTO e Organizações Indígenas no Brasil. Conselho Indigenista Missionário, 2008. Disponível em: <https://cimi.org.br/2008/07/27614/>. Acesso em: 14 fev. 2025.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: SEMINÁRIO NACIONAL RELAÇÕES RACIAIS E EDUCAÇÃO, 3., 2003, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: PENESB-RJ, 2003.

POEMAS de Márcia Kambeba. Revista Acrobata, 2020. Disponível em: <https://revistaacrobata.com.br/julie-dorrico/poesia/3-poemas-de-marcia-kambeba/>. Acesso em: 12 fev. 2025.

QUADRO GERAL DOS POVOS. Instituto Socioambiental (ISA), 2025. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 9 fev. 2025.

RIBEIRO, Darcy. Sobre o óbvio. In: Ensaios insólitos. Porto Alegre: L&PM, 1979.

RIBEIRO, Renilson Rosa. A invenção do “Heródoto” dos trópicos: as biografias de Francisco Adolfo de Varnhagen e a escrita da história do Brasil (1878-1978). In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA, 3., 2012, Fortaleza. Anais... Fortaleza: [s.n.], 2012.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. O que é etnocentrismo? São Paulo: Brasiliense, 1988.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Racismo no Brasil. São Paulo: Publifolha, 2001.

SILVA, Edson Hely; BENITES, Flavio. A importância da nova história indígena para compreensão dos protagonismos indígenas na história do Brasil. Crítica História, v. 14, n. 27, p. 199-215, jul. 2023.

SILVA FILHO, Eduardo Gomes da. A nova história indígena: um olhar atemporal. Manaus, v. 3, n. 1, p. 23-35, 2019.

SIMÕES JUNIOR, Roberto Carlos. A nova história indígena e a educação para as relações étnico-raciais: construindo caminhos para sala de aula. Campinas, SP: [s.n.], 2019.

VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.