

O MUNDO INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA

Olhares e Perspectivas

BEATRIZ PAREDES

(coordenação)

**Gerson Damiani
Wagner P. Pereira
María A. G. Nocetti**
(organização)

Cátedra José Bonifácio 5

edusp

A responsabilidade pelo conteúdo dos textos publicados nesta obra é exclusiva dos autores, sua publicação não significa a concordância das organizações e das instituições com as ideias nelas contidas.

Ficha catalográfica elaborada pela

Associação Brasileira de Editoras Universitárias (Aben).

O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas / Beatriz Paredes (coordenação); organização Gerson Damiani, Wagner Pinheiro Pereira e Maria Antonieta Gallart Nocetti. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

344 p. : il. ; 15 x 22 cm. (Coleção José Bonifácio, 5).

ISBN 978 85 314 1695 8
Inclui: fotografias, mapas, ilustrações, quadros e anexo.

1. Indígenas. 2. Ciências sociais. 3. Antropologia. 4. Direitos humanos. 5. Identidade cultural. 6. América Latina. I. Paredes, Beatriz II. Damiani, Gerson. III. Pereira, Wagner Pinheiro. IV. Gallart Nocetti, Maria Antonieta. V. Título.

CDD-306

Direitos reservados

Editora - Editora da Universidade de São Paulo
Rua da Praça do Relógio, 109 A, Cidade Universitária
05308-050 - São Paulo - SP - Brasil
Divisão Comercial: tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150
www.edusp.com.br - e-mail: edusp@usp.br
Printed in Brazil 2018
Foi feito o depósito legal

Sumário

<i>Prefácio</i>	11
Marco Antonio Zago	
<i>Beatriz Paredes na Cátedra José Bonifácio</i>	15
Pedro Dallari	
<i>Palavras de recepção à embaixadora Beatriz Elena Paredes Rangel como titular da Cátedra José Bonifácio no auditório da Biblioteca Brasileira Guina e José Mindlin</i>	25
Raul Machado Neto	
<i>Apresentação</i>	29
Beatriz Paredes • Gerson Damiani • Wagner Pinheiro Pereira • Maria Antonieta Gallart Nocetti	
Primeira Parte	
Una mirada a los otros, reconociéndolos nosotros	43
Beatriz Paredes	
Historia da América indígena: as representações das civilizações ameríndias pré-colombianas e da conquista europeia do continente americano na historiografia e no cinema	49
Wagner Pinheiro Pereira	
Los incas	97
Vicente Rojas Escalante	
El indio reconocido	111
Guillermo Bonfil Batalla	

- Solicitar a la BNM que integre en una sola secció todos los libros de su acervo que se relacionan con los pueblos indígenas de Brasil, para que sea de fácil acceso a los estudiosos que realizan consultas en la materia. La biblioteca dispone de un valiosísimo arsenal de libros sobre las poblaciones indígenas, lo cual merece ser consultado.

• Siendo São Paulo una ciudad con tantas avenidas y sitios de interés denominados con vocablos en tupí-guaraní, se sugiere ampliar la divulgación de las clases de enseñanza del idioma tupí para los alumnos que se interesen en ello y patrocinar una investigación sobre la historia de esa lengua y su vigencia en cuántos y cuáles grupos poblacionales.

Finalmente, quiero agradecer la sustantiva colaboración para la realización de las aulas que integraron la Cátedra José Bonifácio, en 2017, de la profesora María Antonieta Gallart Nocetti, de México; de los profesores Gerson Damiani, Wagner Pinheiro Pereira y Gustavo Gallegos, de Brasil, todos ellos, desde distintos ángulos, fueron claves para los resultados de los trabajos. A las autoridades universitarias y a las del IRI, mi gratitud imperecedera. Es un honor, que atesoro en mi memoria, haber fungido como catedrática de esa gran universidad. Quise sacudir la conciencia universitaria, preocupándoles por una problemática y una temática por las cuales yo tengo un enorme compromiso.

Con nosotros o sin nosotros, algo sucederá.

História da América indígena: as representações das civilizações ameríndias pré-colombianas e da conquista europeia do continente americano na historiografia e no cinema

WAGNER PINHEIRO PEREIRA¹

A América sempre soube, desde os seus primórdios, onde se situa a arte. A sua arte que, originária de expressões sincréticas, guarda o desassossego inicial imposto pelos invasores das civilizações autóctones, as quais, contudo, subterram reguardar ao longo dos séculos o destino narrativo do continente. Foram elas que, junto às demais etnias que se instalaram mais tarde nas Américas, libertaram a criação de urduras narrativas consonantes com entrelós carnosos, cômicos, carnavalescos. [...] Graças assim a tantos instigantes escritos, auscultamos as visceras da História, reinventamos a linguagem dos mortos e os devolvemos à vida.

NÉLIDA PIÑÓN²

A hora do livro — ou melhor, o milénio do livro, observou Gore Vidal — já era. Se a palavra impressa superou a tradução oral, o cinema e a televisão eclipsaram a suprema invenção de Gutenberg. Vidal sugere que cedamos ao inevitável, que descartemos o sistema educacional vigente e que apresentemos o passado aos jovens através do cinema. A ideia não é tão radical assim, nem sequer tão profética. Muitos professores de História, tendo como alunos telespectadores ineterados, vêm dedicado bom tempo de aula a filmes como 1492: A Conquista do Paraíso, Gandhi e Malcolm X³. As distribuidoras de vídeo têm nos colégios um mercado

1. Professor de História da América e História da Cultura Audiovisual no Instituto de História (IH) e no Instituto de Relações Internacionais e Defesa (IRID), ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UERJ). Coordenador acadêmico-científico da Cátedra José Bonifácio da Universidade de São Paulo (USP), coordenador do Laboratório de História, Cinema e Audiovisualidades (IHUSCA) e editor-chefe da *Revista Poder & Cultura*.
2. Nélida Piñón, *Filhos da América*, Rio de Janeiro, Record, 2016, pp. 388 e 398.
3. *1492: A Conquista do Paraíso* (título original: *1492: Conquest of Paradise*), direção: Ridley Scott, França/Espanha, Gaumont/Légende Films/France 3 Cinema/Due West/Cytrkfilms/Mi-

importante. E filmes antigos continuamente reprisados na televisão funcionam como uma escola noturna, um grande repositório de consciência histórica em nossos Estados Unidos da América. Para muita gente, a História hollywoodiana é a única história que existe.

MARK C. CARNES†

O presente estudo pretende realizar uma análise da forma como as produções cinematográficas hollywoodianas, especificamente os filmes de constituição histórica, representaram a história dos povos indígenas no período da América pré-colombiana. Tomando como ponto de partida a discussão historiográfica sobre as questões, os problemas e as perspectivas de interpretação da história da América indígena e tendo como referência as fontes históricas (escritas e pictóricas) de época, este artigo analisa como as representações discursivas e visuais sobre os povos indígenas produzidas nos séculos xv-xvi foram reapropriadas pelo cinema hollywoodiano com o objetivo de construir um discurso histórico e memorialístico que, durante muitos anos, monumentalizou o “heroísmo” dos conquistadores e evangelizadores europeus e transformou os ameríndios em povos “selvagens”, “bárbaros” e “atrasados”, que precisavam ser cristianizados ou até exterminados para dar lugar ao domínio dos europeus (espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses) sobre o continente americano, legitimando e justificando, assim, uma visão eurocêntrica da história da conquista e colonização da América.

Por sua vez, cabe destacar também que nos últimos anos têm surgido produções cinematográficas latino-americanas que buscam recuperar a importância e o legado históricos dos ameríndios e de sua rica identidade

- ministère de la Culture/Ministerio de Cultura, 1992 (154 min, son., color.); *Gandhi*, direção: Richard Attenborough, Reino Unido/Índia/Estados Unidos, International Film Investors/National Film Development Corporation of India (SFDC)/Goldcrest Films International/Indo-British Films, 1982 (191 min, son., color.); *Malcom X*, direção: Spike Lee, Estados Unidos/Japão, Largo International/IVS Entertainment Networks/40 Acres & A Mule Film-works, 1992 (202 min, son., color.).
4. Mark C. Carnes (org.), *Passado Imperfeito: A História no Cinema*, trad. José Guilherme Correa, Rio de Janeiro, Record, 1997, p. 9.

e cultura, passando a apresentar o outro lado da história da América indígena, tanto durante o período pré-colombiano como o da conquista e da colonização europeia, agora representado pela visão dos indígenas que, apesar de terem sido derrotados, resistiram física e culturalmente contra a presença dos conquistadores europeus no continente americano.

História e historiografia da América indígena: questões, problemas e perspectivas de interpretação

Durante muito tempo, os historiadores apresentaram a história da América por meio de um discurso narrativo que tinha início somente a partir da chegada dos navegantes europeus ao continente americano. Inserida no cenário histórico da expansão marítimo-comercial europeia dos séculos xv-xvi, essa narrativa colonialista, enaltecedora da gloriosa Era das Grandes Navegações e Descobrimentos, consolidava a visão de que a América só passou a existir de fato com a chegada das embarcações espanholas de Cristóvão Colombo às Índias Ocidentais, um ilhéu das Bahamas que o navegador genovês nomeou de São Salvador, em 12 de outubro de 1492.

A noção incorreta de “descobrimento da América”, popularizada a partir de então, transformava a história da América em mero complemento da história da Europa, já que os europeus se apresentaram como os verdadeiros responsáveis por inserir o continente americano no mapa-múndi da época e os povos ameríndios dentro de um critério que os inferiorizava na cadeia evolutiva da “história das civilizações”.

Por sua vez, as análises contemporâneas, como as dos estudiosos Ella Shohat e Robert Stam, têm se destacado por assumirem uma perspectiva crítica em relação à historiografia clássica, chamando a atenção para o fato de que, tal como ocorreu no caso da África,

As Américas de antes da Conquista foram vítimas do mesmo processo duplo de mistificação e difamação. A historiografia convencional muitas vezes pinta um quadro ufanista da vida na Europa durante a época do “descobrimento”. A verdade, entretanto, é que grande parte do continente europeu na época era palco

de guerras fratricidas, de rebeliões camponesas e de diversas formas de violência patrocinadas pela Igreja que reduziram drasticamente a expectativa de vida (a média oscilava entre vinte e trinta anos). Por outro lado, as Américas, embora não fossem o paraíso terrestre pintado pela fantasia primitivista europeia, eram bem povoadas por habitantes relativamente bem alimentados que desconheciam diversas doenças comuns na Europa. Embora os europeus chamassem o continente de Novo Mundo, alguns de seus territórios haviam sido ocupados há pelo menos 30 mil anos, a ponto de fazer muitos intelectuais questionarem a prioridade do chamado Velho Mundo. Os europeus também diziam que as terras estavam “desocupadas”, mas estimativas contemporâneas calculam que entre 75 a 100 milhões de pessoas viviam nas Américas em 1492. Esses povos possuíam uma variedade ampla de sistemas sociais, desde grupos igualitários de caça e coleta até reinos e impérios baseados em uma hierarquia opressiva. A despeito do estereótipo positivo associado ao “índigena ecológico”, suas práticas reais eram bem variadas, embora raramente tão destrutivas quanto as europeias. Os povos nativos falavam centenas de línguas distintas, constituíam estruturas matriarcais e patriarcais e demonstraram sem dúvida que eram capazes de viver e se governar em contextos diversos. Suas realizações incluíam a agricultura baseada em práticas ecológicas, sistemas de irrigação, calendários bastante complexos, rotas comerciais que se estendiam por centenas e até milhares de quilômetros sobre terra e mar (como a que saía de Cuzco), cidades bem planejadas como Tenochtitlán e Cahokia e arranjos sociais sofisticados como aqueles da confederação dos iroqueses ou das cidades-estados astecas e dos incas. O zero como base da matemática já era conhecido pelos maias pelo menos meio milênio antes de ser descoberto pelos asiáticos (a Europa aprenderia a lição mais tarde, com os árabes).

A noção de que os povos nativos são pré-históricos ou povos sem história – no sentido de não possuírem nem registros históricos nem qualquer tipo de desenvolvimento significativo que mereça o nome – é outro equívoco europeu⁵.

5. Ella Shohat e Robert Stam, *Crítica da Imagem Eurocêntrica: Multiculturalismo e Representação*, trad. Marcos Soares, São Paulo, Cosac Naify, 2006, pp. 94-96 (Cinema, Teatro e Modernidade).

Na mesma perspectiva crítica, o historiador brasileiro Ronaldo Vainfas alerta para os cuidados que os estudiosos da área de história da América devem ter para também não incorrerem aos erros e armadilhas consolidados ao longo dos séculos pela perspectiva histórica/historiográfica colonialista e eurocêntrica. Segundo o historiador:

“A história dos povos sem história”: a expressão de Henri Moniot aplica-se, ao menos em parte, ao estudo das sociedades e culturas da América antes da chegada dos europeus. Em primeiro lugar, pela tendência eurocêntrica do enfoque histórico, acostumado a contemplar aqueles povos à luz da colonização e da cultura ocidental, como se a razão de ser das culturas americanas fosse dada pela situação colonial. Em função disto, é frequente no estudo destes povos pelos historiadores, mesmo quando voltados para períodos anteriores à conquista, o uso de categorias como “bárbaro” ou “civilizado”, “selvagem” ou “primitivo”, e até mesmo a noção de “índio” – que não deixa de ser uma construção da linguagem colonizadora. Reconhecer plenamente a originalidade das culturas americanas é certamente uma tarefa difícil: é quase como fazer uma outra história, buscar novas categorias e novas perguntas⁶.

Conforme já pode ser observado, indubitavelmente, a (re)escrita da história da América não se trata de uma tarefa simples para o historiador americanista contemporâneo, já que a própria construção da narrativa histórica dos povos e dos países americanos é vista de um ponto de vista historiográfico europeu que trata a América como uma resultante histórica da Europa. Da mesma forma, destaca-se o fato de a historiografia contemporânea sobre história da América ter herdado formas de designações de seus balizamentos históricos – “história da América pré-colombiana”, “história da América colonial” e “história da América independente” –, que atribuem papel de proeminência europeia à história americana, que, por sua vez, faz a história do continente americano se tornar estranha para os próprios americanos, conforme exposto a seguir.

6. Ronaldo Vainfas, *Economia e Sociedade na América Espanhola*, Rio de Janeiro, Graal, 1984, p. 21 (Biblioteca de História, 11).

Fase “pré-histórica” do continente americano que indica o período em que os europeus ainda não haviam estabelecido contato com as populações autóctones da América, os termos mais comuns utilizados para definir esse período — “América pré-histórica” e/ou “América pré-colombiana” — são problemáticos por apresentarem uma visão de mundo da perspectiva discursiva colonialista e eurocêntrica que desvaloriza a importância, a especificidade e a singularidade da história americana, descartando um longo período que vai do povoamento humano do continente americano até a queda das civilizações ameríndias pelos processos de conquista europeia no fim do século xv e início do século xvi.

Tendo-se em vista que o termo “pré-história” é carregado de conteúdo evolucionista e preconceituoso, advindo do cientificismo que marcou as ciências humanas no século xix, ele começou a ser questionado pelos historiadores contemporâneos principalmente a partir da segunda metade do século xx. O ponto de partida dessa contestação historiográfica era o de que não somente as civilizações que desenvolveram formas de escrita poderiam ser consideradas capazes de produzir história como também os povos iletrados, que eram relegados à condição de “bárbaros selvagens”⁷. Nesse sentido, o termo “pré-história” tem sido substituído pelos historiadores contemporâneos por “história dos povos sem escrita”, cujo trabalho de reconstrução é realizado com o apoio da arqueologia e da paleontologia.

Da mesma forma, o uso do termo “América pré-colombiana” para denominar o período da história dos povos ameríndios antes da chegada dos europeus ao continente americano é atualmente muito criticado e apresenta também alguns problemas que devem ser levados em conta. Em virtude de seu viés eurocêntrico e teleológico anula-se a especificidade

7. Cf. Reinhart Koselleck *et al.*, *O Conceito de História*, trad. René E. Gertz, Belo Horizonte, Autêntica, 2013 (História & Historiografia); François Hartog, *Regimes de Historicidade: Presentismo e Experiências do Tempo*, trad. Andréa Souza de Menezes *et al.*, Belo Horizonte, Autêntica, 2013 (História & Historiografia).

histórica das sociedades ameríndias e apresenta a história da América de uma óptica interpretativa europeia, que trata de colocá-la em um “estágio” histórico inferior, destacando aspectos que foram estranhos ao desenvolvimento das culturas dos povos ameríndios anteriores à viagem de Cristóvão Colombo. Da mesma forma, parece destacar que a América somente passa a ter alguma relevância histórica a partir da chegada dos europeus ao continente americano.

A antropóloga norte-americana Betty J. Meggers rebate esses preconceitos criados pela historiografia europeia sobre a história da América indígena antes da chegada de Colombo destacando, em primeiro lugar, que o desenvolvimento das civilizações ameríndias fora interrompido bruscamente pela conquista e colonização europeia. Segundo a autora:

O Novo Mundo é um laboratório antropológico único, pois o processo de desenvolvimento cultural aborígine processou-se num quase isolamento, antes que ocorresse uma parada repentina com o fluxo de soldados europeus, sacerdotes, exploradores e colonizadores, após 1492. Em algumas regiões, tais como Grandes Antilhas, leste dos Estados Unidos e o pampa argentino, o impacto foi devastador e os habitantes indígenas foram rapidamente extintos. Em outras, particularmente nas montanhas mesoamericanas e andinas, os indígenas continuaram a compor a massa da população rural, como ocorria nos tempos pré-hispânicos; sua cultura, porém, passou a ser uma mistura de costumes indígenas e europeus. Somente em poucas regiões inacessíveis, como a floresta amazônica, o modelo aborígine persiste. Nas planícies norte-americanas, onde antes pastavam 50 milhões de bisontes, hoje 50 milhões de automóveis abarrotam as estradas. Nos Estados Unidos, rios foram represados, florestas derrubadas e montanhas aplainadas, de tal forma que até a paisagem conserva pouca semelhança com aquela de 400 ou mesmo 200 anos atrás.⁸

Criticando o fato de que “o hemisfério está dominado por gente que continua a traçar sua história segundo a tradição europeia das antigas ci-

8. Betty J. Meggers, *América Pré-histórica*, trad. Eliana Teixeira de Carvalho, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979 [1972], pp. 18-19.

vilizações do Mediterrâneo e do Oriente Médio, apesar de quase meio milênio de residência no Novo Mundo⁹, Meggers questiona, em segundo lugar, se determinados inventos e avanços poderiam ser considerados pré-requisitos fundamentais para a evolução das civilizações. Ao trazer elementos de comparação e diferenciação presentes nos desenvolvimentos históricos das civilizações do “Velho Mundo” e do “Novo Mundo”, a autora apresenta a seguinte reflexão:

[...] Para realizar tal estudo, precisamos conhecer tanto o Novo Mundo bem como o Velho Mundo, pois, examinando qualquer um deles isoladamente, poderemos incorrer em erro. Por exemplo: a escrita é geralmente considerada indispensável para atingir a civilização, porém os incas, que criaram um dos impérios mais notáveis da Antiguidade, a desconheciam. A roda, outra invenção sempre citada como essencial, nunca foi um elemento significativo na cultura aborígine do Novo Mundo. Os maias possuíam o calendário mais exato do mundo em 1492: desconheciam, porém, a tração animal e o ferro. A comparação cuidadosa do desenvolvimento cultural nos dois hemisférios é, portanto, a única maneira pela qual os fatores decisivos podem ser isolados e julgadas as hipóteses sobre o significado relativo das diferentes situações ambientais, sociais e históricas¹⁰.

Além disso, Meggers chama a atenção para a importância da contribuição ameríndia para o desenvolvimento histórico da Europa:

Mas, se penetrarmos além das aparências, torna-se claro que a civilização moderna seria diferente sem as descobertas dos índios americanos. A borracha, um ingrediente crucial em milhares de inventos, desde os aviões supersônicos até os pneus, é uma planta do Novo Mundo. O fumo, que traz satisfação para pessoas de quase todas as partes, foi domesticado nas Américas. O chocolate, um dos doces mais populares do mundo, era uma bebida asteca. O milho (cereal), em centenas de variedades, é a base econômica de milhões de pessoas e a fonte alimentar de outros milhões, desde os fabricantes de cereais e produtores de ração animal até

os vendedores de pipoca no circo. A batata tornou-se tão importante na Inglaterra que se chama “batata-inglesa”, embora fosse domesticada nos Andes. Castanhas e amendoins, abacates e abacaxis, feijões, abóboras, batatas-doces, mandiocas, tomates e pimentões estão entre algumas das plantas americanas incorporadas à dieta alimentar em todas as partes do mundo. Milhares devem sua saúde e mesmo suas vidas à quinina e à cocaína, que foram descobertas pelo indígena sul-americano. A lista poderia ser ampliada para incluir fibras, jogos, peças do mobiliário e vestimentas, todos os quais foram tão completamente integrados à civilização moderna que chegamos a esquecer de que não fazem parte da nossa herança do Velho Mundo¹¹.

Ao buscarmos (re)construir uma legítima história da América indígena, é importante estarmos atentos também para o fato de que o próprio nome “América” foi uma invenção europeia. O historiador mexicano Edmundo O’Gorman realizou um estudo centrado na análise das viagens de Colombo, particularmente a de 1492, e concluiu, com base nos escritos do navegador e dos principais cronistas da época das Grandes Navegações e da conquista da América, que havia a necessidade de desmontar o conceito de “descoberta da América”, substituindo-o por “invenção da América”:

A opção pelo termo “invenção” é sugestiva pela ambiguidade que possibilita: de um lado, o termo vem acompanhado de toda uma visão de América, na qual predomina o fantástico, o fabuloso, o legendário, o mítico; de outro lado, o termo pode lembrar algo que é construído racionalmente. Por isso mesmo, sua narrativa tem o sentido da construção de uma visão. Sua “invenção” tem o caráter de uma crítica à historiografia que produziu o conceito de “descoberta”¹².

Nesse sentido, a análise de O’Gorman procurou privilegiar o “projeto de Colombo” e, com base nisso, como a América foi sendo construída ao

9. *Ibid.*, p. 19.

10. *Ibid.*, p. 20.

11. *Ibid.*, p. 19.

12. Ana Maria Martinez Corría e Manuel Lelo Bellotto, “Apresentação”, em Edmundo O’Gorman, *A Invenção da América: Reflexão e Resgate da Estrutura Histórica do Novo Mundo e do Sentido do Seu Deriva*, trad. Ana Maria Martinez Corría e Manuel Lelo Bellotto, São Paulo, Editora Unesp, 1992 [1986], p. 12 (Biblioteca Básica).

longo de seu processo de “descoberta”, “conquista” e “colonização”. Segundo o autor:

No sistema do universo e na imagem do mundo que acabamos de esboçar, não existe nenhuma entidade que tenha o ser de América, em nada dotada desse particular sentido ou significação. Real, verdadeira e literalmente a América, como tal, não existe, apesar da existência da massa de terras não submersas que, no decorrer do tempo, acabará por lhe atribuir esse sentido, esse significado. Colombo, pois, vive e atua no âmbito de um mundo em que a América, imprevisível e imprevisível, era, em todo caso, mera possibilidade futura, mas da qual, nem ele nem ninguém tinha ideia, nem poderia tê-la. [...] As viagens de Colombo não foram, nem poderiam ser, “viagens à América”, porque a interpretação do passado não tem, nem pode ter, como as leis justas, efeitos retroativos. Afirmar o contrário, proceder de outro modo, é despojar a história da luz com que ilumina seu próprio devir e privar as façanhas da sua profunda dramaticidade humana e de sua não menos profunda verdade pessoal. Diametralmente diferente, pois, da atitude que adotam todos os historiadores que partem do princípio de uma América à vista, já plenamente feita, plenamente construída, vamos partir de um vazio, de uma América ainda não existente¹³.

13. Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1992, pp. 99-100. Nessa mesma perspectiva, Ellman Crasnow e Philip Häffenden destacam que: “A América já existia na imaginação europeia muito antes de sua descoberta por Colombo em 1492. O mundo desconhecido localizado no fim do Leste¹³ era um foco para lendas edênicas e utópicas desde os tempos clássicos. Platão especulou que a terra existente fora do Okumene – o mundo conhecido dos gregos – continha a Atlântida, um continente perdido. No início da era cristã, o interesse reviviu através da história de St. Brendan, o monge irlandês que viajou entre ilhas encantadas situadas a oeste da Irlanda. Estreitamente relacionada com esta lenda estava a localização de sete ilhas que fugiram intrepidamente dos mouros espanhóis através do Atlântico para descobrirem a bela ilha de Antília, na qual construíram sete cidades. Todas estas histórias influenciaram as explorações do século XV, que colocaram a lenda em contato mais estreito com o fato. O próprio Colombo acreditava na lenda em contato mais estreito com o fato. O próprio Colombo acreditava na lenda de Antília. A ideia de ‘paraíso terrestre’ foi mais desenvolvida pelas viagens de Sir John Mandeville, obra fantástica do final da era medieval e que despertou imenso interesse na Europa Ocidental. Sir John situava a localização deste paraíso a leste da fabulosa terra de Prestor John [Preste João], que em si mesma era tida como contendo a muitos destes detalhes em sua viagem a ‘Cataio’, e o mesmo fizeram outros viajantes primitivos que transformaram o final da Europa medieval com o impacto de suas descobertas.

As observações analíticas de O’Gorman são importantes para percebermos como a narrativa histórica acaba realizando uma construção teológica e dotando de significados “posteriores” os episódios que envolviam as viagens de Colombo e a “descoberta da América”. Além disso, cabe destacar que, apesar de Colombo ter chegado à América, até sua última viagem continuava convencido de que estava às portas da Índia ou da China, não percebendo que se tratava, na realidade, de um novo continente. Foi o navegador florentino Américo Vesúpcio que, navegando pela costa da atual América do Sul, em 1501, verificou que as terras se estendiam por demais ao sul, indicando que não poderia ser a Ásia, mas um “Novo Mundo”, constatação que o levou a divulgar a ideia de que Colombo havia descoberto um novo continente¹⁴. Por essa razão, o cartógrafo alemão Martin Waldseemüller, com alguma contribuição de Matthias Ringmann, estampou, ao editar sua *Cosmographie Introductio* (Introdução à Cosmografia), de 1507, do nome “América”, em homenagem à percepção de Vesúpcio, no lugar do Novo Mundo¹⁵.

- [...] Esta ‘América Imaginária’ foi um importante significado da terra. O que se escreveu a respeito dela precedeu seu conhecimento”. Cf. Ellman Crasnow e Philip Häffenden, “New Founde Land (Terra Nova)”, em Malcolm Bradbury e Howard Temperley (orgs.), *Introdução aos Estudos Americanos*, trad. Elício Cerqueira, Rio de Janeiro, Forense, 1981, pp. 41-42.
14. Para conhecer os relatos das viagens de Américo Vesúpcio ao continente americano, recomenda-se: Américo Vesúpcio, *Novo Mundo: Cartas de Viagens e Descobertas*, trad. e introd. Luiz Renato Martins, Porto Alegre, L&PM, 1984 (História/Visão do Paraíso, 2). Sobre a vida de Américo Vesúpcio, recomenda-se: Felipe Fernández-Armesto, *América: O Homem que Deu Seu Nome ao Continente*, trad. Luciano Vieira Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 2011. Cabe destacar ainda, segundo aponta Eduardo Bueno, que: “Um mar de dúvidas e acusações se revolve em torno de Américo Vesúpcio, um dos exploradores mais polêmicos da história. Vesúpcio esteve no Brasil em duas viagens, entre maio de 1501 e junho de 1504. Sobre a primeira delas, escreveu a carta *Mundas Novus*, que teve mais de 40 edições em seis línguas. Sua segunda carta levaria Thomas Morus a escrever o clássico *Utopia*. Como Vesúpcio deixara 24 homens numa feitoria, em Cabo Frio, Morus transpôs a ação para uma ilha (talvez Fernando de Noronha) e imaginou que os exilados dariam início a uma sociedade perfeita. Na vida real, os homens de Vesúpcio foram mortos pelos índios”. Cf. Eduardo Bueno, *A Viagem do Descobrimento: Um Olhar sobre a Expedição de Cabral*, Rio de Janeiro, Estação Brasil, 2016, p. 113 (Brasilis, 1).
15. Segundo informa o historiador espanhol Felipe Fernández-Armesto: “O gigantesco mapa de Waldseemüller a acompanharava: *Universalis Cosmographia Secundum Philethemaei Traditionem et Americi Vespucii Alorumpue Lustrationes* (Geografia universal segundo a tradição de Ptolomeu

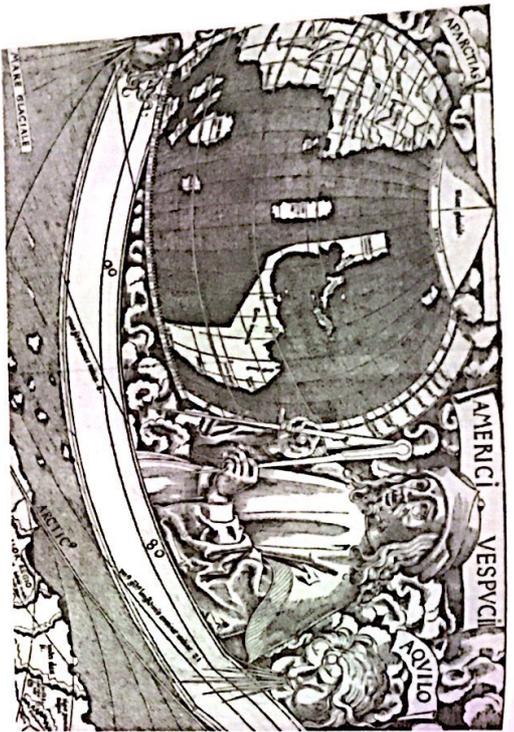


FIGURA 2: Martin Waldseemüller, *Universalis Cosmographia Secundum Ptholomaei Traditionem et Americi Vespucii Aliorumque Lustrationes (detalhe)*, Saint-Dié, 1507, um mapa em doze folhas (de 46 × 63 cm, ou menores), 128 × 233 cm. A imagem de América espúcio aparece no alto do mapa-múndi principal, em posição equivalente à de Ptolomeu, considerado o maior cartógrafo da Antiguidade. Segundo destaca o historiador Felipe Fernández-Armesto, a imagem que América exibe mostra uma extensão de terra continental americana contínua — que contrasta com o mapa principal, no qual o Novo Mundo é cortado por um estreito que conduz até a Ásia.

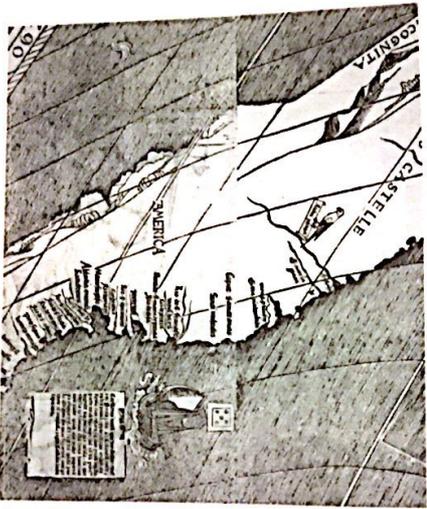


FIGURA 3: Martin Waldseemüller, *Universalis Cosmographia Secundum Ptholomaei Traditionem et Americi Vespucii Aliorumque Lustrationes (detalhe)*, Saint-Dié, 1507, um mapa em doze folhas (de 46 × 63 cm, ou menores), 128 × 233 cm. Pela primeira vez, aparece em um mapa a inscrição do nome “América” no continente. Sobre a representação de Waldseemüller do continente americano encontra-se a seguinte inscrição: “Toda esta provincia foi descoberta por ordem do rei de Castela”.

Cabe destacar também que o termo “índio” ou “indígena”, que foi atribuído — de forma homogeneizadora — às diversas populações nativas do continente, decorreu do erro de percepção de Colombo. O filósofo e linguista búlgaro Tzvetan Todorov faz a seguinte observação:

Colombo não é bem-sucedido na comunicação humana porque não está interessado nela. [...] a pouca percepção que Colombo tem dos índios, mistura de autoritarismo e condescendência; a incompreensão de sua língua e de seus sinais; a facilidade com que aliena a vontade do outro visando um melhor conhecimento das ilhas descobertas; a preferência pela terra, e não pelos homens. Na hermenêutica de Colombo, estes não têm lugar reservado¹⁷. [...]

É de se esperar que todos os índios, culturalmente virgens, página em branco à espera da inscrição espanhola e cristã, sejam parecidos entre si. “Todos pareciam-se com aqueles que já falei, mesma condição, também nus, e da mesma estatura” (17.10.1492). “Vieram muitos deles, semelhantes aos das outras ilhas, igualmente nus e pintados” (22.10.1492). “Estes têm a mesma natureza, e os mesmos hábitos que os que até agora encontramos” (1.11.1492). “São, diz o Almirante, gente semelhante aos índios de que já falei, de mesma fe” (3.12.1492). Os índios se parecem por estarem nus, privados de características distintivas¹⁸.

Curiosamente, as primeiras impressões dos europeus sobre os indígenas nas ao chegarem ao “Novo Mundo” criaram relatos muito similares. Segundo aponta o historiador espanhol Felipe Fernández-Armesto:

As semelhanças entre os escritos de Colombo, Vespúcio e Caminha — o primeiro falando do povo de ilhas caribenhas; o segundo, de uma mistura de comunidades da Venezuela e do Brasil; o terceiro, de um encontro com tupis — são tão notáveis que só podem ser explicadas de duas maneiras. Elas podem ter resultado de uma espécie de conclusão: Vespúcio com certeza conhecia os textos dos outros e pode ter seguido o de Colombo por uma questão de hábito, pois ele estava sempre à sombra do almirante. À época de sua segunda viagem, ele tivera tempo e oportu-

17. Tzvetan Todorov, *A Conquista da América: A Questão do Outro*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Martins Fontes, 1988 [1982], p. 32.

18. *Ibidem*, p. 35.

nidade de conhecer também as ideias de Caminha, que por seu lado podia ter se baseado em conhecimentos hauridos nos escritos de Colombo e Vespúcio. Outra possibilidade é que as semelhanças dos três relatos derivem das mesmas dificuldades enfrentadas pelos três. Todos eles tiveram de lutar para compreender uma experiência perturbadoramente nova, e todos tinham em mente os mesmos modelos literários. As primeiras descrições que Vespúcio fez dos nativos seguiam de perto o modelo estabelecido por Colombo. A primeira coisa que Colombo registrou sobre os nativos do Novo Mundo – a primeira coisa que, pelo que sabemos, foi assinalada por um europeu – foi o fato de que eles estavam, como disse ele, “nus como suas mães os puseram no mundo, e as mulheres também”. A versão de Vespúcio é similar: os homens e as mulheres estavam todos nus “como saíram dos ventres de suas mães” e, acrescentou, não tinham nenhuma vergonha. A observação inicial de Caminha sobre os nativos segue a mesma linha: “pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. Sua nudez, enfatizava o autor, não lhes causava vergonha, não mais do que “mostrar a cara”. “A inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior, com respeito ao pudor”¹⁹.

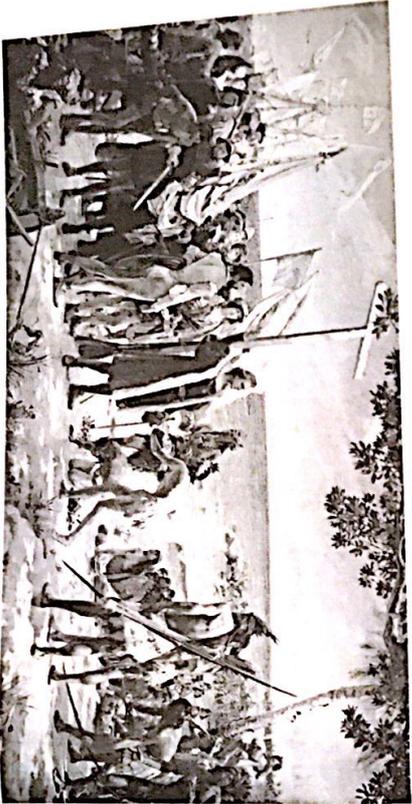


Figura 4: José Garnelo y Alda, Primer homenaje a Colón, 1892, óleo sobre lienzo, 600 x 300 cm. Como Adão ao ver os animais pela primeira vez no Paraíso, Cristóvão Colombo, com certo ar de superioridade, nomeia genericamente os habitantes da região de “índios” e fica interessado em desbravá-la. Como em muitas representações pictóricas, a pintura mostra os indígenas receptivos e submissivos a Colombo.

19. Felipe Fernández-Armesto, *op. cit.*, 2011, pp. 214-215.



Figura 5: Théodore Galle, Amerigo Vespucci et l'Amérique, 1589, gravura do desenho de Johannes Stradanus, 27 x 20 cm. Nas artes, a alegoria dos continentes é uma forma de representação bastante comum nos séculos XVI e XVII que frequentemente aparece em séries de gravuras e ilustrações, em que os continentes asiático, europeu, africano e a então recém-descoberta América eram representados por quatro figuras femininas – a Oceania, à época, ainda não era considerada um continente, apesar de ser conhecida pelos navegadores europeus. No caso da gravura, América (espúcio) é representado munido da cruz de Cristo (símbolo da missão religiosa de evangelização dos “povos bárbaros”) e de instrumentos cartográficos, com as caravelas europeias ao fundo, símbolos da civilização e do progresso das ciências, enquanto a alegoria da América aparece despertando nua de seu sono em uma rede. Nessas alegorias dos continentes, os europeus associaram a América a uma bela e perigosa mulher que deveria ser vencida e domesticada.

Considera-se atualmente que seja mais apropriado utilizar o termo “América indígena”, pois busca atribuir um papel ativo e de protagonismo aos povos autóctones do continente. Por sua vez, contudo, cabe assinalar que o termo possui ainda uma carga eurocêntrica, já que a palavra “índigena”, conforme apontado anteriormente, fora empregada erroneamente por Colombo para denominar os habitantes com quem travara seu primeiro contato na região. Ao fazer isso, o navegador genovês não somente confundiu em relação ao local e à população que havia encontrado como também acabou por generalizar a vasta gama de povos e culturas distintas que existiam, no momento de sua chegada, no continente americano.



FIGURA 6: Vitor Meirelles, Primeira Missa do Brasil, 1860, óleo sobre tela, 168 x 356 cm. Nesta representação pictórica de Vitor Meirelles vemos os indígenas olharem, com ar de surpresa e de admiração, a celebração da primeira missa no Brasil. A cena retratada é baseada no relato do escritor Pero Vaz de Caminha, incumbido pela corte portuguesa de escrever sobre a viagem de Pedro Álvares Cabral, que diz: “[os indígenas] correm em grande número ao lugar da solenidade, ali mostram dar grande atenção [...]”. Os indígenas, como atores passivos, pacíficos e expectantes da cena histórica representada, olham deslumbrados para o centro do quadro, a área mais iluminada da pintura, onde estão o religioso, em um altar ao ar livre — à frente de uma grande cruz de madeira — e os outros religiosos e membros da esquadra portuguesa. Os indígenas estão em uma localização menos iluminada, mas em primeiro plano, e chamam mais a atenção. A ideia do pintor é demonstrar que o ato religioso de caráter cristão unia os indígenas. As cores do céu e da paisagem ao fundo conferem a impressão de que o ato religioso católico estava sendo celebrado em uma manhã clara e luminosa, sob os auspícios divinos do nascimento de uma nação cristã no Novo Mundo.

Pelo exposto, ficam perceptíveis os problemas enfrentados — por vezes, difíceis de contornar — ao se trabalhar com a história dos povos indígenas das Américas. De qualquer forma, mesmo sabendo que há todo um vocabulário histórico construído sob uma óptica eurocêntrica, consolidado ao longo de mais de cinco séculos de colonialismo e imperialismo europeu na América, ao utilizarmos termos como “América” e “índios” para denominarmos o continente e seus povos autóctones devemos estar conscientes do significado histórico que esses termos carregam em si mesmos para que possamos (re)construir uma história dos povos ameríndios mais livre possível dos preconceitos e estereótipos herdados dos europeus.

História da América colonial

Fase histórica regida pelo Antigo Sistema Colonial da Era Moderna que marcou o domínio — político, econômico, social, religioso e cultural — das metrópoles europeias sobre suas colônias no continente americano. Nesse período, os indígenas são forçadamente evangelizados e escravizados pelos europeus, que buscaram apagar todos os traços da história, cultura e identidade indígenas.

Durante muito tempo, a história da América colonial foi apresentada exclusivamente pela visão dos europeus e a produção historiográfica preocupava-se em abordar analiticamente os mecanismos e as dinâmicas da montagem do sistema colonial nas Américas por meio dos estudos de fontes históricas oficiais produzidas pelas metrópoles europeias. Atualmente, os historiadores contemporâneos, confrontando as dificuldades inerentes aos poucos registros documentais produzidos pelos indígenas e negros que ainda se encontram preservados, procuram destacar as formas de luta e de resistência dos povos colonizados contra o colonialismo europeu. Exemplos de temas de estudo nessa linha — como idolatria indígena, aculturação e mestiçagem biológica e cultural, entre vários outros — contradizem, de diversas perspectivas, a imagem consolidada de passividade dos indígenas e dos negros afro-americanos diante do processo de conquista e colonização europeia da América.

Ao trabalhar com os impactos da “colonização do imaginário” sobre as sociedades indígenas do México espanhol (séculos XVI-XVIII), o historiador francês Serge Gruzinski descreve as estratégias e as dinâmicas de resistência indígena em face da imposição das imagens e dos valores cristãos reativados pelos conquistadores e religiosos espanhóis, exemplificando esse aspecto da resistência indígena ao colonialismo europeu da seguinte forma:

Torna-se impossível discorrer em poucas linhas sobre as reações dos povos indígenas frente à invasão das imagens ocidentais. Obviamente, houve assombro e fascinação pelo novo. [...] Há ainda que se evocar, também, toda uma série de estratégias de apropriação e reinterpretção que deram às imagens um sentido e função inéditos. Essas estratégias inscreveram-se nas experiências sincretizadas que dominaram o

conjunto das culturas indígenas do México no transcurso da época colonial. Oferecem testemunho, à sua maneira, sobre o dinamismo de inúmeras expressões indígenas que em lugar de sofrerem passivamente as ofensivas do Ocidente, subvertiam seu efeito de uma forma parcial e obstinada. Por várias razões, há que se mencionar, primeiramente, a “cópia selvagem” que proliferava a partir de meados do século XVI e garantia uma difusão incontrolável das imagens cristãs, com tudo o que isso implica em termos de reinterpretação, invenção formal e distorção ideológica. Além disso há que se reconhecer os limites da ofensiva cristã contra os ídolos. Plilhada em sua própria lógica, a operação mostrava, principalmente, as grandes representações figurativas e negligenciou durante muito tempo os objetos – emblemas-rituais, pacotes-relicários, plantas, utensílios modestos – que ocupavam, sabe-se agora, um papel muito importante na comunicação com a divindade. Nessas condições, entende-se como tais objetos possam ter sobrevivido mais facilmente e como por meio deles uma certa concepção indígena da presença divina houvesse sido capaz de modificar a assimilação e a reinterpretação das imagens cristãs. [...] Captadas e reproduzidas pelos indígenas, convertidas no centro das festas e das irmandades, tratando o altar familiar, as imagens dos conquistadores e dos evangelizadores conseguiram escapar ao controle dos clérigos católicos a quem, no século XVIII, não restava mais que uma alternativa: destruir essas imagens consideradas “indecentes” e superfluas ou limitar seu uso estritamente. As imagens cristãs haviam cumprido suas funções iniciais, legaram o mundo indígena ao Ocidente, mas a iniciativa dos índios chegara a subtrair o objeto do controle daqueles que o haviam imposto.²⁰

Como pode se perceber na passagem anterior, a história dos indígenas durante o período colonial foi marcada pela resistência social aos processos históricos da conquista e colonização europeia, por meio não apenas de conflitos e de rebeliões sangrentas como também da persistência dos povos indígenas em manter preservados os símbolos identitários mais representativos de suas comunidades, por exemplo, as línguas originárias, as tradições culturais, os rituais e os cultos religiosos, as festividades e os costumes sociais.

20. Serge Gruzinski, *A Guerra das Imagens e a Ocidentalização da América*, em Ronaldo Vainfas (org.), *América em Tempo de Conquista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, pp. 204-205 (Jubileu).

História da América independente

Fase histórica marcada pelas lutas de emancipação política das antigas colônias americanas em relação às metrópoles europeias, assim como o período subsequente de soberania dos Estados nacionais da América, marcados pelo distanciamento e pela desvalorização dos povos indígenas e dos negros africanos das narrativas históricas nacionais que são construídas pelas elites brancas, detentoras do poder político da maioria das novas nações americanas.

A historiografia sobre o período nacional da história da América foi marcada por uma visão que preferiu ressaltar as dificuldades e os impasses enfrentados pelas elites brancas, decorrentes dos tumultuados processos históricos de emancipação política e formação dos Estados nacionais no continente americano. Ao construir essa narrativa histórica, os historiadores acabaram desenvolvendo uma noção de que os problemas enfrentados na consolidação dos Estados nacionais na América Latina deviam-se a uma série de “deficiências” e “imperfeições” existentes nos países latino-americanos. Esse discurso tradicional a respeito da história das nações latino-americanas era decorrente de uma comparação eurocêntrica com os modelos de Estados nacionais europeus de “sucesso”, como foram os casos dos processos de unificação nacional tardia da Alemanha e da Itália, na segunda metade do século XIX.

Curiosamente, conforme destaca a historiadora brasileira Mariana Martins Villaça, é possível encontrar ainda a persistência dessa visão historiográfica eurocêntrica em inúmeros manuais de história da América Latina, destinados aos estudantes do ensino superior, que ignoram as especificidades, as singularidades e as complexidades do processo histórico das nações latino-americanas, preferindo ressaltar as “falhas”, as “ausências” e os “entranhos” que existiram nas nações latino-americanas e impediram um processo “ideal” de formação dos Estados nacionais na América Latina.²¹

Os manuais de história da América Latina dos historiadores franceses

21. Mariana Martins Villaça, *A Formação dos Estados Nacionais na América Latina*, São Paulo, Mimeo, 2009, pp. 2-3.

Olivier Dabène²² e Pierre Vayssière²³, por exemplo, enfatizaram a falta de integração territorial e a pulverização populacional que continuaram vigorando após a independência, bem como as guerras sangrentas que se prolongaram em diversos países ou regiões — caso das Províncias Unidas do Rio da Prata —, mas acabaram não explorando as causas e a magnitude dos impasses que conduziram a essa situação histórica. Dessa forma, a violência e a incapacidade de articulação parecem ser, aos olhos dos estudantes de graduação leigos no assunto — aos quais se destinam tais manuais —, aspectos inerentes, isto é, “naturais”, do modo de ser latino-americano (ainda que talvez não seja essa a intenção dos autores em questão)²⁴. Desse modo, os historiadores assumiram a visão de que “a América Latina não deu certo”, conforme expressa — como cita Vayssière — pela visão pessimista de Simón Bolívar, o mais importante líder das lutas de emancipação política da América hispânica, em sua carta ao general Juan José Flores, de 9 de novembro de 1830, na qual, desencantado pelo fracasso de seu projeto de unidade continental da América Latina, afirma:

V. Exa. sabe que governei durante vinte anos e deles terrei poucos resultados certos: 1) A América é ingovernável para nós; 2) aquele que serve a uma revolução no mar; 3) a única coisa que se pode fazer na América é emigrar; 4) este país cairá infalivelmente em mãos da multidão desenfreada, pra depois passar a pequenos tiranos quase imperceptíveis, de todas as cores e raças; 5) devorados por todos os crimes e extintos pela ferocidade, os europeus não se dignarão a nos conquistar; 6) se fosse possível que uma parte do mundo voltasse ao caos primitivo, este seria o último período da América. [...] V. Exa. verá que todo o mundo vai se entregar à torrente da demagogia, e desgraçados dos povos! E desgraçados dos governos!²⁵

22. Olivier Dabène, *L'Amérique Latine à l'époque contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2007 (Cursus/Histoire).

23. Pierre Vayssière, *L'Amérique Latine de 1890 à nos jours*, Paris, Hachette, 1999 (Carte Histoire, 30).

24. Mariana Martins Villafaça, *op. cit.*, 2009, p. 3.

25. Simón Bolívar, “Carta ao General Juan José Flores (9/11/1830)”, em Manoel Leão Bellotto e Anna Maria Martinez Correa (orgs.), *Simón Bolívar: Política*, São Paulo, Ática, 1983, p. 190 (Grandes Cientistas Sociais, 40).

Contudo, ao lermos o relato de Bolívar devemos ter o cuidado de levar em conta que se trata da reflexão pessoal de um líder político sobre o fracasso de seu projeto político e que essa visão é resultado de sua trajetória política, de sua ideologia e de suas próprias aspirações de poder pessoal que foram frustradas. Portanto, comparilhando ainda das observações de Villafaça, consideramos importante ressaltar quanto a dificuldade de unidade e a violência dos conflitos não ocorreram “gratuitamente” no processo de formação do Estado, uma vez que responderam a projetos de dominação — encampados por certos grupos das elites — que pretendiam subjugar à força determinados setores da sociedade e partes do território, nem sempre almejando defender os supostos “interesses nacionais” (como ocorreu com Buenos Aires em relação às demais províncias argentinas)²⁶.

Além disso, é surpreendente perceber, especificamente no caso da história e da historiografia do Brasil, como os povos indígenas brasileiros parecem perder destaque e sair de cena discretamente da narrativa historiográfica dos períodos imperial e republicano, que passou a dedicar maior atenção à escravidão africana e aos problemas de inclusão dos afro-americanos à sociedade brasileira no período pós-abolição da escravatura. Esse quadro alarmante para o tratamento da história/historiografia indígena levou a historiadora brasileira Vânia Moreira a afirmar o seguinte:

[...] corre-se o risco de a historiografia ajudar a reproduzir e cristalizar a imagem de que os índios são personagens exclusivos das matas e dos sertões, em temporalidades ou lugares remotos, deixando de percebê-los como setores, subalternos ou não, da sociedade colonial ou nacional.²⁷

Por tudo que foi exposto, comparilhando da análise das novas perspectivas historiográficas sobre a história da América indígena, podemos concluir que:

26. Mariana Martins Villafaça, *op. cit.*, 2009, p. 3.

27. Vânia Moreira, “O Ofício do Historiador e os Índios: Sobre uma Querrela no Império”, *Revista Brasileira de História*, vol. 30, n. 59, pp. 57-58, 2010, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v30n59/v30n59a04.pdf>, acesso em: 10 jan. 2018.

Ao estudar as sociedades indígenas americanas e as culturas que produziram, devemos ter como principal objetivo manter viva a memória histórica desses povos, muitos deles desaparecidos, outros sobrevivendo em condições de exploração e miséria. A história das populações indígenas de todo o continente americano é a história da luta dos povos oprimidos contra classes opressoras. A longa resistência desses povos à dominação do homem branco deve servir de exemplo histórico na luta concreta da grande maioria da população trabalhadora da América, para impedir que crimes semelhantes continuem a ser praticados contra o povo oprimido.

Um outro objetivo que deve dirigir o estudo das comunidades indígenas pré-colombianas é o de repensar o modelo tradicional de evolução das sociedades, concebido a partir da história da Europa Ocidental (comunidade primitiva, escravismo, feudalismo, capitalismo). Na América, não houve escravidão clássica, como foi na Grécia e Roma antigas: a escravidão implantada no sul dos EUA ou no Brasil foi do tipo colonial, acessória da política econômica mercantilista em desenvolvimento na Europa Ocidental; o regime econômico imposto pelos espanhóis aos indígenas do Peru não foi feudal, como o europeu; em algumas sociedades indígenas desenvolvidas do México e do Peru, antes do contato com os europeus, podemos verificar a vigência de modos de produção do tipo asiático; e o posterior desenvolvimento do capitalismo latino-americano processou-se de forma bem diversa da formação das economias capitalistas europeia e norte-americana²⁸.

História e cinema: a América indígena em cena

A história da América indígena – especificamente do período pré-colombiano ao processo de conquista europeia – foi tema de várias produções cinematográficas mundiais, que, ao longo das décadas, foram mudando suas concepções de narrativa histórica e a forma de representação dos acontecimentos e dos personagens históricos. Nesse aspecto, as produções cinematográficas são uma fonte histórica privilegiada para o estudo das

28. Rubim Santos Leão de Aquino, Nivaldo Jesus Freitas de Lemos e Oscar Guilherme Pahl Carrer pos Lopes, *História das Sociedades Americanas*, Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1990, p. 18.

representações políticas e das mentalidades socioculturais, pois servem de exemplo para as discussões referentes à construção, desconstrução e reconstrução do discurso cinematográfico/histórico e o significado dos usos políticos do passado e da memória histórica relacionados à história da América Latina contemporânea. Afinal, conforme apontam os historiadores brasileiros Karl Schurster Sousa Leão e Rafael Pinheiro de Araújo: O cinema é mais do que uma indústria de entretenimento, da diversão do consumo, é, antes de tudo, uma representação social que tem a capacidade de diagnosticar sintomas que permeiam o corpo de determinadas sociedades, construindo não só uma visão de si, mas como essa visão de si constrói a figura do outro, de como o vejo, o interpreto, o julgo e o analiso. [...] Marc Ferro²⁹ disse, certa vez, como o vejo, o interpreto, o julgo e o analiso. [...] Marc Ferro²⁹ disse, certa vez, que tudo que sabemos sobre história é aquilo que nos foi contado quando éramos criança. Não seria difícil, em pleno século XXI, dizer que a imagem que temos da história é a imagem que foi construída pela perspectiva cinematográfica. Nunca fomos tanto ao cinema, nunca compramos e consumimos tantos filmes. Transformamos as películas cinematográficas em parte integrante da forma de como vemos e interpretamos o mundo e às vezes temos muitas dificuldades em saber onde está a realidade, se é que temos que encontrá-la. [...] Procurar a verdade tanto na história como no cinema é uma eterna busca pelo infinito e ela se realiza na aventura do nosso ofício, na prática do fazer histórico³⁰.

Desde os primórdios do surgimento do cinema, tanto na Europa como nos Estados Unidos, é possível perceber como os grandes produtores cinematográficos utilizaram-se dos filmes para projetar uma imagem do poder imperialista que visava enaltecer, interna e externamente, a “missão civilizatória e colonizadora” europeia e americana sobre os povos africanos, asiáticos e latino-americanos, motivada, segundo a tônica do discurso imperialista, pelo desejo de levar a civilização e o progresso para locais marcados pela inferioridade racial/cultural de seus povos, pelo subdesen-

29. Os autores fazem referência ao livro: Marc Ferro, *A Manipulação da História no Ensino e nos*

Métodos de Comunicação de Massa, São Paulo, ICTR, 1990.
30. Karl Schurster Sousa Leão e Rafael Pinheiro de Araújo, “Imperialismo e Cinema”, em Francisco Carlos Teixeira da Silva, Karl Schurster Sousa Leão e Igor Lapsky (orgs.), *O Cinema foi à Guerra*, Rio de Janeiro, Elsevier, 2015, pp. 29-30.

volvimento econômico, pela tirania e pela doença, todos símbolos e representações negativas que justificavam a intervenção imperialista no Terceiro Mundo³¹. Assim, as narrativas construídas pelos filmes sobre, no caso de nosso estudo, a história da América indígena no período pré-colombiano e na conquista e colonização europeia do continente americano foi marcada por uma visão eurocêntrica, que, segundo Ella Shohat e Robert Stam: [...] forma uma corrente da qual poucos se dão conta, um tipo de mau hábito epistêmico presente tanto na produção cultural dos meios de comunicação quanto na reflexão intelectual sobre essa cultura. [...] A crítica eurocêntrica, na nossa opinião, não é apenas retrógrada de uma perspectiva política, mas esteticamente estéril³².

Ao discutir a construção das imagens e dos diálogos entre os indígenas brasileiros e os portugueses no cinema brasileiro e a utilização de filmes como *Caramuru, a Invenção do Brasil*³³, a historiadora brasileira Hilmária Xavier Silva discorre sobre o “índio inventado” pelo cinema e sintetiza o processo histórico da construção das imagens dos indígenas da seguinte forma:

O índio tem se constituído ao longo do tempo, seja nas crônicas de navegantes e desbravadores, seja nos manuais de história ou nos próprios filmes, como o outro. O outro que não é o branco-civilizado-europeu. Essa relação de alteridade conferiu para definir elementos do olhar de nossa sociedade sobre as populações

31. Os estudos do crítico literário palestino Edward W. Said destacam como o processo de dominação imperialista influenciou e permanece influenciando os imaginários, as culturas e as ações políticas do mundo ocidental até a atualidade. Da mesma forma, o autor destaca como a construção da noção de orientalismo foi pensada como uma forma de dominação do Ocidente sobre o Oriente, sendo ainda responsável por criar conceitos e imagens que possuem um viés de negatividade marcados pela noção de exotismo, inferioridade e barbárie. Cf. Edward W. Said, *Cultura e Imperialismo*, trad. Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 2011; *idem, Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*, trad. Romãs Rosa Bueno, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
32. Ella Shohat e Robert Stam, *op. cit.*, 2006, p. 33.
33. *Caramuru, a Invenção do Brasil*, direção: Guel Arraes, Brasil, Globo Filmes/Lereby Productions/Rede Globo de Televisão, 2001 (85 min, son., color).

indígenas. Em muitos contextos, esse “outro”, o índio, foi considerado como selvagem, de costumes bárbaros, preguiçosos, primitivos e estranhos. Tudo aquilo que fazia oposição ao mundo civilizado. Foi inclusive questionada sua condição de humanidade em contraposição à “humanidade” ocidental. Aqueles se assemelhavam muito mais a paisagem, fauna e flora do que as gentes brancas que vestiam roupas pesadas e manipulavam talheres.

Ao longo do tempo e das produções cinematográficas, muitas foram as imagens atribuídas aos índios. [...] Por exemplo, temos uma gama de películas que apontam as indígenas como aquelas pessoas fracas, frágeis, submissas, servis, incapazes. Outros desenhavam a imagem dos índios em um outro extremo, e os apontam como bárbaros, cruéis, assassinos, rebeldes, portadores de uma religiosidade demoníaca³⁴.

Ao se debruçarem sobre o cinema de temática indígena, os pesquisadores Karlhane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva destacam dois momentos históricos, com características distintas, sobre a forma como os filmes representaram os povos indígenas da América. Segundo os autores:

As representações cinematográficas de indígenas vêm se configurando como fenômeno moderno e global crescente desde o início do século XX até o atual momento do século XXI segundo, respectivamente, dois básicos momentos e modos históricos: a) a temática indígena abordada por cineastas não indígenas; b) a temática indígena produzida por cineastas indígenas. O primeiro momento, predominante durante o século XX, faz parte de um contexto hegemônico relacionado às produções cinematográficas nacionalistas e imperialistas como um dos mecanismos político-culturais dos Estados e suas elites para a continuação do processo global de colonização.

34. Hilmária Xavier Silva, “A Construção de Imagens no Cinema Brasileiro e na Sala de Aula: Os Diálogos entre Portugueses e Indígenas no Filme ‘Caramuru, a Invenção do Brasil’”, *Receti: Revista Ensim Interdisciplinar*, vol. 3, n. 8, pp. 153-154, maio 2017, disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/RECEI/article/viewFile/2298/1224>, acesso em: 10 jan. 2018.

O segundo momento, como uma marca do século XXI; apresenta um modo possivelmente contra-hegemonico de proceder com as representações cinematográficas acerca de temáticas indígenas. Seu caráter principal está no fato de os processos produtivos não mais estarem majoritariamente nas mãos de cineastas não indígenas. Por iniciativa de alguns desses, em todo o mundo, alguns indígenas ou aborígenes foram iniciados na arte e na indústria do cinema no âmbito de suas questões nacionais e globais; especialmente por meio do ensino-aprendizagem de técnicas de manipulação de câmeras, de direção, de elaboração de roteiros e de edição de vídeos. Esse tipo de formação vem possibilitando a emergência de uma cinematografia indígena diferente a partir de mudanças sobre temas, narrativas, personagens, atores no âmbito das problemáticas indígenas na Modernidade.³⁵

Esse fenômeno cinematográfico também influenciou a forma como a produção cinematográfica brasileira tratou a questão indígena. Tomando como base a reflexão de José Ribamar Bessa Freire, os autores acima enunciados apontam que:

[...] a historiografia nacional imaginando a comunidade nacional, organizou esquemas concorrentes à imagem dos povos indígenas, segundo quatro equívocos: 1) noção do índio genérico; 2) visão de que as culturas indígenas são atreladas; 3) imagem dos grupos indígenas como culturas congeladas; 4) ideia de que os índios estão enclavados no passado, obliterando o fato de que eles integram, em números crescentes e espaços diversos, a sociedade brasileira atual.³⁶

Robert Stam, professor norte-americano de literatura comparada e cinema, analisa as transformações históricas das representações dos indi-

35. Karlhane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva, "Cinema Indígena: De Objeto a Sujeito da Produção Cinematográfica no Brasil", *Polis: Revista Latinoamericana*, n. 38, p. 2, 2014, disponível em: <http://journals.opencultion.org/polis/10086>, acesso em: 10 jan. 2018.

36. José Ribamar Bessa Freire, "A Herança Cultural Indígena, ou Cinco Ideias Equivocadas sobre os Índios", em Ana Carvalho Ziller de Araújo, Ernesto Ignacio de Carvalho e Vincent Robert Carilli (comps.), *Cineastas Indígenas: Um Outro Olhar – Guia para Professores e Alunos*, Olinda, Vídeo nas Aldeias, 2010, p. 18, *apud* Karlhane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva, *op. cit.*, p. 14, 2014.

genas no cinema brasileiro, demonstrando como elas foram sempre marcadas por uma visão estereotipada que persiste, de diferentes formas, nas sete fases de sua classificação:

1) o "bom selvagem" dos filmes indianistas, cujo estereótipo tem origens literárias; 2) o índio positivista objetificado dos documentários da década de 1920; 3) o índio cômico dos anos 1950; 4) o canibal modernista e tropicalista dos anos 1960; 5) o rebelde alegórico dos anos 1970; 6) o "índio vítima", dos documentários-denúncia de 1980; 7) o índio autorrepresentado e ativista da mídia indígena dos anos 1990. [...]

Ao destacar alguns dos filmes indígenas produzidos nos anos 2000, Stam observa que os temas se referem ao "combate à imagem estereotipada do índio, a apresentação dos rituais, o retrato da vida cotidiana, troca de estratégias de luta entre grupos diversos e propostas para a demarcação de terras"³⁷. Não obstante, se de um lado os indígenas continuam a servir de inspiração para cineastas na produção de filmes de ficção; de outro, começam a dirigir seus próprios filmes. De outro modo, o cinema nacional sempre veiculou imagens caricaturadas e essencialistas dos povos indígenas desde seu surgimento; entretanto, os modos atuais de produção de narrativas são mais diversos, tornando possível a abertura de espaços paralelos e viabilizando a construção de representações alternativas, alimentando, também, a interculturalidade.³⁸

Civilizações ameríndias pré-colombianas no cinema hollywoodiano clássico:
Os Reis do Sol (1963)

Antes do "descobrimento da América", nenhuma das sociedades ameríndias, mesmo as civilizações mais complexas, como a dos maias, astecas ou incas, conhecia, em toda a sua extensão e diversidade, o território e as populações do Novo Mundo. Os ameríndios ignoravam a América. Ao to-

37. Robert Stam, *Multiculturalismo Tropical: Uma História Comparativa da Raça na Cultura e no Cinema Brasileiro*, São Paulo, Edusp, 2008, p. 502, *apud* Karlhane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva, *op. cit.*, pp. 14-15, 2014.

38. Karlhane Macedo Nunes, Renato Izidoro da Silva e José de Oliveira dos Santos Silva, *op. cit.*, pp. 14-15.

car as Antilhas em 1492, o navegador genovês Cristóvão Colombo pensava ter desembarcado em Catai, na China fabulosa dos relatos do mercador, embaixador e explorador veneziano Marco Polo. Mas, em 1500, quando em sua terceira viagem Colombo tocou o Orinoco, a “terra firme”, e o navegador português Cabral aportou na Bahia, a América emergiu em seus contornos e profundidade e tornou-se conhecida, pela primeira vez, em todos os cantos do mundo.

As grandes civilizações ameríndias do período pré-colombiano, representadas pelos maias, astecas e incas, foram as que mais despertaram o interesse dos estudiosos. Desde a época do processo de conquista e colonização europeia do continente americano, iniciado em fins do século XV, os conquistadores espanhóis ficaram surpreendidos com a grandiosidade de suas cidades planejadas, densamente povoadas e dotadas de complexas formas de estrutura de sistema governamental, com a monumentalidade de suas construções arquitetônicas, especialmente de seus templos e pirâmides, e com a riqueza de sua cosmogonia e rituais religiosos³⁹.

Conforme apontado anteriormente, as civilizações maia, asteca e inca destacaram-se pelo alto grau de desenvolvimento da infraestrutura urbanística, de comunicação, de tributação, de produção agrícola, entre outras características. Conseguiram ainda produzir sofisticados sistemas de escrita, de numeração e de contagem do tempo, assim como desenvolveram conhecimentos nos campos da astronomia e da arquitetura, além de diversas outras áreas e aspectos históricos que, ainda não plenamente decifrados, continuam a atrair o interesse dos historiadores e a aguçar a imaginação do público leigo.

Logicamente, além dos maias, astecas e incas, que representavam as civilizações denominadas de “alta cultura”, havia ainda sociedades diversificadas e multiplicidades de culturas ameríndias, mas a imprecisão em sua identificação e caracterização, realizada pela categoria de “índios”, acabou

39. Ver os trabalhos de Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México Indígena: Estudo Comparativo entre Narrativas Espanholas e Nativas*, São Paulo, Palas Athena, 2002; e *Tempo, Espaço e São Paulo*, Alameda, 2009.

por homogeneizar todos os povos autóctones do continente americano. De qualquer forma, é importante ter em mente que as civilizações maia, asteca e inca, ao tomarem contato — principalmente por meio dos processos de conquista e domínio — com os outros povos ameríndios, acabaram por fundir, incorporar e reelaborar uma série de elementos ideológicos, políticos, sociais, econômicos, culturais e religiosos, que acabaram, em alguns aspectos e locais, por se tornarem comuns aos vários povos autóctones da América.

Ao retratar a história da América indígena pré-colombiana, o cinema hollywoodiano demonstrou possuir uma preferência por realizar produções cinematográficas centradas na civilização maia, deixando as civilizações asteca e inca para os filmes dedicados ao período da conquista e colonização espanhola da América.

O filme *Os Reis do Sol*⁴⁰ exemplifica essa observação ao apresentar, em sua sequência de abertura, uma justificativa para a importância da civilização maia na história da América pré-colombiana. Filmada no majestoso cenário da pirâmide de Chichén Itzá, na península de Iucatã, no México, a sequência inicial do filme realiza uma representação de uma cerimônia religiosa maia. Enquanto vemos a chegada do rei e do príncipe, carregados em cadeiras por seus soldados, o narrador, em voz over, realiza a seguinte apresentação da civilização maia:

Há muito tempo, um povo único em toda a história: os maias. Grécia e Roma haviam se convertido em lendas antigas, em livros antigos. E as civilizações europeias haviam entrado na era dos bárbaros. Mas, nas selvas tropicais da América Central, uma civilização estava em pleno apogeu. Sem metais, sem cavalos e sem rodas, esse povo incrível construiu estradas, pirâmides e templos dignos do Antigo Egito. Traçaram um mapa do céu, desenharam um sistema de matemática superior ao romano e criaram um calendário tão preciso como o que usamos hoje. Mas, apesar da maturidade de sua arte e sua ciência, na parte mais importante de suas vidas, a adoração de seus deuses, continuavam sendo primitivos.

40. *Os Reis do Sol* (título original: *Kings of the Sun*), direção: J. Lee Thompson, Estados Unidos, Mirisch Corporation, 1963 (108 min, son., color.).

Então, com o rei e o príncipe no topo da pirâmide, vemos os sacerdotes proclamarem “Balam, o jaguar, oito vezes rei!”, “Balam, o príncipe!”, enquanto o narrador prossegue afirmando que:

Para os maias, os deuses eram exigentes, cruéis e ambiciosos. Davam em troca de um preço, e o preço era sangue. Em seu profundo desejo de ganhar a aprovação de seus deuses, o pilar principal da religião maia era o sacrifício humano. Morrer como portador da mensagem aos deuses era a maior honra que um homem podia experimentar, porque, enquanto o erguiam para ser sacrificado, naquele momento, ele próprio se convertia em deus. Era adorado como a um deus, se concediam todos seus desejos, até o momento de morrer.

Nesse momento, ocorre uma pausa da narração e acompanhamos a chegada do homem que será sacrificado e a realização do ritual religioso pelo sacerdote que crava uma faca no coração da vítima, enquanto o povo maia fica ajoelhado e de cabeça baixa durante o momento principal do ritual de sacrifício humano. Então, o narrador prossegue apresentando mais detalhes históricos:

Durante séculos, em reinos pequenos e exilados, esse povo viveu em paz consigo mesmo e com seus deuses. Mas, logo chegaram conquistadores do Oeste, com as espadas de metal que os faziam invencíveis, contra as armas de madeira dos maias. Um a um, absorveram os pequenos reinos, até que a última fortaleza, Chichén Itzá, caiu. O seu líder, Hunac Ceel, cruel como qualquer deus, se sentiu poderoso como tal.

Nesse momento, vemos a chegada do outro povo conquistador e a subida de seu líder Hunac Ceel (Leo Gordon) ao alto da pirâmide de Chichén Itzá, enquanto os maias entram na pirâmide, trancam a porta principal e fogem pela entrada subterrânea secreta, que fica abaixo de uma estátua de pedra, designada posteriormente como *chac mool*, onde, em virtude da morte de seu pai, o jovem príncipe será aclamado rei e sucessor da dinastia maia.

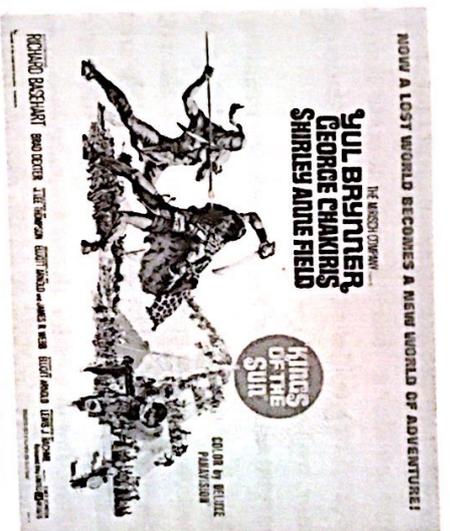


Figura 7: Cartaz original do filme *Os Reis do Sol*, de J. Lee Thompson.

A partir de então, Balam (George Chakiris) tem a missão de liderar a fuga de seus seguidores para outra região e formar a resistência contra o domínio expansionista de Hunac Ceel e seus comandados, que possuem espadas de metal. No caminho de fuga, Balam entra em contato com outro povo pacífico e consegue, por meio de um acordo com o líder local, unir os dois povos sob a condição de se casar com Ixchel (Shirley Anne Field), a filha do chefe local. Com a chegada de Hunac Ceel na região, o líder local acaba sendo morto e Balam consegue liderar os dois povos, agora unidos, navegando para uma região costeira no golfo do México, conseguindo, assim, escapar temporariamente do clã rival que o perseguia.

Depois de uma longa travessia, eles chegam à terra firme sãos e salvos. Contudo, a nova aldeia dos maias já está sob o domínio de um grupo ameríndio hostil e inimigo, chefiado por Águia Negra (Yul Brynner), que acaba por atacar sozinho Balam, mas cai prisioneiro e é escolhido para ser oferecido em ritual de sacrifício maia. Enquanto é preparado para o sacrifício, tem seus ferimentos cuidados por Ixchel, a jovem noiva prometida para o rei dos maias.

Durante seu período em cativo, Águia Negra começa a se interessar por Ixchel e a ganhar o respeito de Balam, que era contrário à tradição dos sacrifícios humanos realizada pelos maias. Às vésperas de ser sacrificado, Águia Negra descobre seu trágico destino e, como segundo a tradição

maia Ihe é reservado o direito de pedir o que quiser, decide, em um ato de vingança, que seu último desejo é passar a noite com Ixchel. Contudo, a jovem moça consegue dissuadi-lo da ideia, dizendo que ele não quer mostrar seu amor, mas seu ódio.

Com o ressurgimento dos antigos inimigos dos maias em cena, o triângulo amoroso tem de ser interrompido e agora os dois grupos unirão suas forças para lutar contra seus agressores e salvar suas aldeias. Ao final, o rei maia Balam enfrenta o terrível Hunac Ceel, no alto de uma pirâmide em construção, e acaba por derrotar o inimigo, que ao morrer rola os degraus da escadaria abaixo. Então, o líder aliado Águia Negra surge ferido e carregado pelos soldados, em meio à multidão que acompanhou o combate final. Ele é levado até o topo da pirâmide e pede ao rei Balam, que tem a seu lado Ixchel, que dirija uma mensagem ao povo maia. Então, Balam realiza um discurso – anacrônico e ficcional, baseado nos valores democráticos do *american way of life* dos Estados Unidos – que sinaliza para um novo começo da civilização maia nas novas terras e apresenta uma mudança na forma de viver dos maias:

Hunac Ceel está morto. O caminho para nossa terra está livre. Mas, agora, olho o que temos aqui. A grama cresce, as árvores estendem seus ramos e os rios fluem. E não temos derramado uma gota de sangue em sacrifício aos deuses. Pode ser que os deuses não estejam satisfeitos com os sacrifícios que cada um faz em sua vida diária. O difícil para um povo está em viver, não em morrer, e viver com dignidade, decência e respeito. Isso é tudo que pedem. Por mim, eu fico aqui. Mas, agindo como Águia Negra, dou a vocês a escolha. Podem ficar ou ir. Mas, se decidirem ficar, será sem isso.

Então, sob o olhar de aprovação de Águia Negra, ele e Ah Min, alto sacerdote, arremessam escadaria abaixo a pedra de sacrifício, o que leva o povo ao redor da pirâmide a bradar de alegria “Balam, o jaguar, nove vezes rei!”. Voltando-se, mais uma vez, para Águia Negra, que está deitado e ferido, ouve o que o líder aliado tem a dizer: “Nunca me ensinaram a escrever e nunca te ensinaram a caçar. Mas tem muitas coisas que aprendemos um com o outro”. Celebra-se, assim, a união dos povos que formam

a confederação maia. O filme termina com a morte de Águia Negra e o estreitamento dos laços amorosos de Balam e de sua esposa Ixchel, cujo casamento havia anteriormente marcado a união dos povos de Balam e do pai de Ixchel.

Conforme pode ser observado, o filme apresenta poucos aspectos históricos relevantes sobre a civilização maia, preferindo prender a atenção dos espectadores por meio das belas paisagens dos sítios arqueológicos, das construções arquitetônicas monumentais, dos rituais de sacrifício sangüinários, das vestimentas exóticas dos líderes indígenas, sem deixar de valorizar, é claro, o clássico triângulo amoroso e os heroicos combates entre os grupos ameríndios. O pôster de divulgação do filme resumiu, da seguinte forma, a proposta de *Os Reis do Sol*: “Agora um mundo perdido se torna um mundo novo de aventura!”

Embora as falhas históricas do filme *Os Reis do Sol* possam ser atribuídas à proposta da narrativa cinematográfica clássica de Hollywood, que privilegiava uma visão simples e maniqueísta de mundo, centrada em um enredo com heróis e vilões envolto em lutas espetaculares e triângulos amorosos, é possível perceber quanto dessa visão persiste até mesmo no cinema contemporâneo e em filmes que estejam preocupados em realizar um retrato mais fidedigno da história das civilizações ameríndias pré-colombianas.

Civilizações ameríndias pré-colombianas no cinema hollywoodiano contemporâneo:

Apocalipto (2006)

O filme *Apocalipto*⁴¹ aborda a história da civilização maia, localizada na região mexicana da península de Iucatã e abrangendo também as regiões dos atuais Belize, Honduras, El Salvador e Guatemala, na época pré-hispânica, em torno do ano de 1502, momento da quarta viagem de Colombo ao continente americano, que marca o colapso da sociedade maia.

Há diversas teorias sobre o real significado do título do filme, mas, em geral, elas fazem referência à noção grega de “revelação”, “descobrir”.

41. *Apocalipto*, direção: Mel Gibson, Estados Unidos, Icon Productions/Touchstone Pictures, 2006 (139 min., son., color.).

capital maia para sacrifício em um ritual sangrento para entreter as massas e manter o poder de uma elite predatória que esgota não somente os recursos da natureza como a própria sociedade por meio da exploração, da escravidão e da monopolização do conhecimento em um ambiente social permeado por ignorância e imoralidade. Dessa forma, além da hipótese ecológica, o filme põe em bases sociais e políticas os fatores explicativos para o colapso da civilização maia⁴⁶.

Em linhas gerais, a história do filme gira em torno do caçador Garras de Jaguar (Rudy Youngblood), um jovem maia que vive com sua esposa Sete (Dalia Hernández), que está grávida, um filho pequeno chamado Tartarugas Correm (Carlos Emilio Báez), seu pai e demais membros da comunidade em uma aldeia idílica na selva da América Central. Esse núcleo de personagens, no início do filme, é apresentado como um povo que vive em harmonia com a natureza, respeitando-lhe a generosidade em compartilhar suas riquezas. Contudo, esse mundo harmonioso entra em crise quando repentinamente é atacado por um grupo fortemente armado de guerreiros maias, liderado por Lobo Zero (Raoul Trujillo), que assassinam vários aldeãos (incluindo seu pai), estupram indiscriminadamente, incendiam toda a aldeia e fazem cativos os adultos sobreviventes. Garras de Jaguar consegue, apesar de tudo, esconder sua família em uma gruta, deixando-a em segurança. Mas, como outros membros de sua aldeia, acaba por ser capturado e é levado para uma capital maia.

Durante o percurso, marcado por um cenário de morte e destruição, encontram uma garota indígena com lepra que tenta se aproximar, chorando, do grupo de prisioneiros. Sendo várias vezes empurrada com um pedaço de madeira pelos guerreiros maias, que temem ser contaminados com a doença da garota, ela muda de expressão, e, como que possuída, olha atentamente para Garras de Jaguar e Lobo Zero, fazendo o seguinte presságio:

Tem medo de mim. E deveria ter mesmo todos vocês que são vis. Quer saber como você vai morrer? A hora sagrada se aproxima. Cuidado com a escuridão do dia. Cuidado com o homem que traz o jaguar. Veja-o renascer da terra e da lama. Pois aquele para quem ele o levará vai pôr fim ao céu e apagar a terra. E apagar você. E pôr fim ao seu mundo. Ele está conosco agora. O dia será como a noite. E o homem-jaguar te levará para o seu fim...

Depois de passar por uma travessia penosa e perigosa, chegam finalmente ao grande centro urbano maia e se deparam com uma civilização em plena decadência: plantações dizimadas pela seca, doenças, centenas de crianças órfãs e miseráveis, e milhares de escravos revestidos de pó construindo novos templos e edificações. Em meio a esse cenário miserável, contudo, havia também a presença de uma pequena elite que vivia em opulência, conforme pode ser percebido por meio das roupas, joias e adereços luxuosos dos homens e mulheres e da obesidade das crianças⁴⁷.

Nesse momento, ocorre, indubitavelmente, a sequência mais importante e representativa do filme. Ao entrar no centro urbanístico maia, marcado por monumentais construções arquitetônicas, e atravessar um túnel em que se encontram reproduzidas as pinturas maias do mural de Bonampak, conhecidas por retratarem o cerimonial de sacrifício maia⁴⁸, o grupo de Garras de Jaguar descobre que não será escravizado, mas entregue como oferenda em um sangrento ritual de sacrifício humano, que será realizado no alto da pirâmide central, onde o sumo sacerdote arrancará os corações, decapará as cabeças e jogará os corpos do alto da escadaria da pirâmide com o objetivo de aplacar a ira do deus Sol, o que fará chover e florescer as colheitas.

O ritual tem início com o sumo sacerdote se dirigindo ao povo e dizendo:

47. *Idem*.

48. O jornal *Washington Post* informou que os famosos murais de Bonampak foram alterados digitalmente para mostrar um guerreiro com um coração humano que pinga, o que não está presente no original. Cf. William Booth, "Culture Shocker", *Washington Post*, 9 dez. 2009, disponível em: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/12/08/AR2006120801815_pf.html, acesso em: 10 jan. 2018 (tradução nossa).

Estes são os dias de nossas grandes lamentações. A Terra tem sede. Uma grande praga infesta nossas safras. O açoite da doença nos atinge por capricho. Dizem que essa luta nos enfraqueceu. E que nós ficamos vazios. Dizem que apodrece- mos. Grande povo da Bandeira do Sol. Eu digo, somos fortes! Somos um povo escolhido. Escolhido para ser o dono do tempo. Escolhido para estar bem perto dos deuses. Poderoso Kukulcán!⁴⁹ Aquela cuja ira pode fazer com que esta terra seja esquecida. Deixe-nos agradá-lo com este sacrifício. Para exaltar a sua glória. E fazer o nosso povo prosperar. E nos preparar para o seu retorno.

Ovacionado pelas aclamações populares, eufóricas por verem a realização do ritual de sacrifício, o primeiro indígena é colocado na pedra sacrificial. Então, com o punhal na mão, o sumo sacerdote olha para a oferenda de sacrifício e diz: “Guerreiro, disposto e sem temor! Com seu sangue,

49. “Divindade essencialmente benevôla, Kukulcán (‘Serpente Emplumada’) é a versão maia do deus asteca Quetzalcoatl, cujo nome possui o mesmo significado. Segundo boa parte dos estudiosos, após ter caído em desgraça na cidade de Tula, onde atuara sob a forma de um rei-sacerdote, Quetzalcoatl migrara para terras maias, onde assumira a identidade de Kukulcán. Essa versão, contudo, é problemática, uma vez que as duas serpentes emplumadas diferem radicalmente de temperamento, pois, enquanto Quetzalcoatl – ao menos na sua encarnação tolteca – se apresenta como um deus pacífico e inimigo dos sacrifícios humanos, o Kukulcán maia se revela um deus guerreiro e promotor de hecatombes sangrentas. Como vimos no conto relativo a Quetzalcoatl, o caráter pretensamente manso do rei tolteca pode não passar de uma mistificação promovida pelos missionários espanhóis, a fim de torná-lo uma espécie de precursor indígena da ‘verdadeira fé cristã’; o mais provável é que Quetzalcoatl tenha sido um rei ou sacerdote aureolado pela lenda que, após cair em desgraça, migrou para terras maias, onde, sob o nome de Kukulcán, continuou a ser o que sempre fora: um rei guerreiro e promotor de sacrifícios humanos. O culto a Kukulcán foi especialmente intenso na cidade de Chichén Itzá, situada na Península de Yucatán, durante o chamado ‘renascimento maia’ (séculos X e XII d.C.). Nessa época, emigrados toltecas invadiram as terras maias e estabeleceram, de maneira preponderante, o culto da ‘estrela da manhã’ (Kukulcán é associado ao planeta Vênus). Isso não significa dizer que o deus fosse desconhecido dos maias, pois a Serpente Emplumada é uma das divindades mais antigas da América Central, aparecendo no panteão dos deuses mesoamericanos sob as mais diversas denominações (Gukumatz e Tohil, por exemplo). Ainda não está firmado pelos estudiosos que Kukulcán seja a divindade que rege os ventos – alguns pretendem que o deus dos ventos maia seja um mero desdobramento do deus da chuva Chac –, mas a tradição costuma colocá-lo nessa condição”. Cf. A. S. Franchini, *As Melhores Histórias das Mitologias Asteca, Maia e Inca*, Porto Alegre, Artes e Ofícios, 2014, pp. 276-277.

renovas o mundo! Eternamente. Receba nossas graças”. Na sequência, o sumo sacerdote apunhala o peito do indígena sacrificado e arranca seu coração, que é elevado aos céus, e o sacerdote grita “O coração de Deus!”, sob a aclamação popular, o olhar atento de aprovação dos líderes dirigen- tes e o temor dos demais indígenas que serão ainda oferendados no ritual de sacrifício maia.

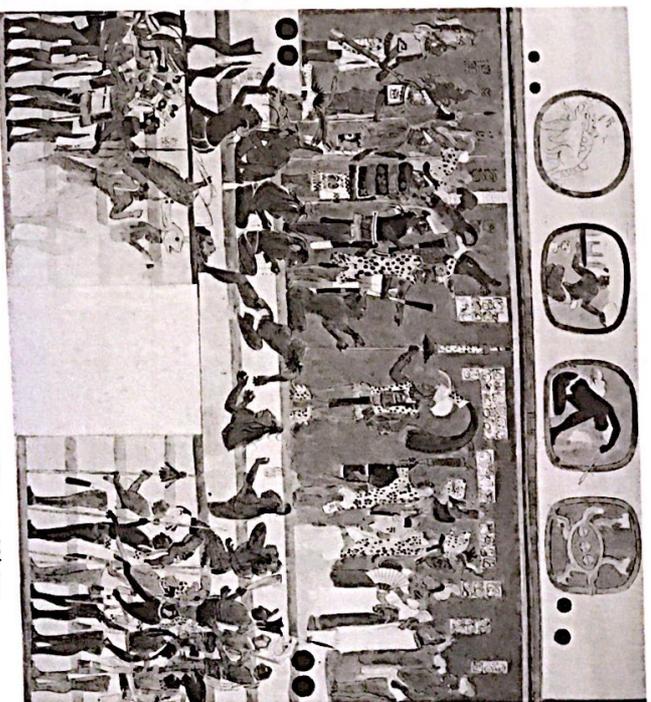


Figura 9: Pinturas do sítio arqueológico de Bonampak, em Chiapas, México.

O ritual prossegue com o coração sendo colocado em uma pira de fogo, o indígena morto sendo decapitado e depois sua cabeça e corpo rolados escadaria abaixo da pirâmide. Em seguida, repete-se o mesmo procedimento de sacrifício com uma nova vítima e, então, Garras de Jaguar é encaminhado para ser a próxima oferenda, enquanto ele volta seu pensamento para sua esposa e não aceita que será morto. Contudo, o ritual de sacrifício é interrompido quando ocorre um eclipse solar no exato momento em que ele seria apunhalado. A representação cinematográfica do eclipse parcial que precede o eclipse total dura menos tempo do que

o fenômeno astronômico natural, mas é suficiente para impactar o clima da trama. Rapidamente, o sumo sacerdote tranquiliza a multidão como se fosse o grande final do espetáculo de matança, afinal, bons conhecedores de astronomia, a elite sacerdotal sabia que ocorreria o eclipse, que estava previsto para fazer parte do show para enganar as massas e ressaltar o poder divino do rei maia e da elite sacerdotal. Sob a breve escuridão, proporcionalmente pelo eclipse, o sumo sacerdote maia ressalta: “Povo da Bandeira do Sol, não tenha medo. Regojizem! Kukulcán bebeu sangue suficiente. Saciamos sua sede. Grande Deus, mostre-nos que está satisfeito. Deixe que sua luz retorne para nós”.

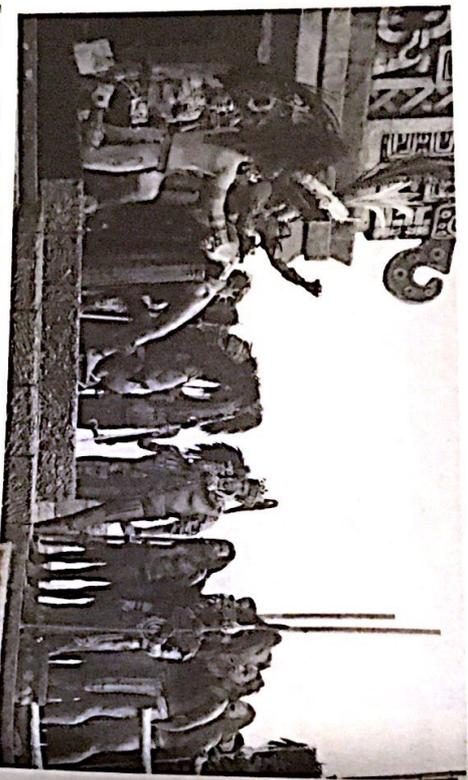


Figura 10: Cenas do ritual de sacrifícios humanos dos maias, no filme *Apocalypse Now*, de Mel Gibson.

Com o fim do eclipse solar, volta a clareza e o povo vibra de emoção, enquanto o sacerdote ri de satisfação, o líder dirigente levanta-se para ser interpretado pelo sumo sacerdote como um sinal de que Kukulcán não necessita de mais sacrifícios e, portanto, o ritual religioso é encerrado. Com isso, Garras de Jaguar é retirado da pedra sacrificial e o sumo sacerdote manda que se livrem dos prisioneiros que não foram sacrificados, o que dará início ao presságio da menina sobre o fim da civilização maia.

Apocalypse Now foi criticado por retratar um tipo de sacrifício humano que era mais típico dos astecas do que dos maias. A arqueóloga Lisa Lucero disse: “O maia do período clássico realmente não realizou o sacrifício em massa. Isso foi [realizado pelos] astecas”. O professor de antropologia Karl Taube argumentou que “sabemos que os astecas fizeram esse nível de matança. Seus relatos falam de 20 000”. De acordo com o assessor técnico do filme, o filme deveria descrever o período pós-clássico dos maias, quando chegaram as influências mais fortes como as dos toltecas e dos astecas. De acordo com Hansen: “Sabemos que a guerra estava acontecendo. O centro pós-clássico de Tulum é uma cidade murada; esses locais tiveram de estar em posições defensivas. Havia uma tremenda influência asteca por esse tempo. Os astecas eram claramente implacáveis em sua conquista e perseguição de vítimas de sacrifício, uma prática que se espalhou por algumas das áreas maias”. O professor de antropologia, Stephen Houston, fez a crítica de que as vítimas do sacrifício eram mais propensas a serem da realeza e das elites em vez de moradores comuns da floresta, como mostra *Apocalypse Now*. O professor de antropologia Karl Taube criticou a aparente representação da escravidão generalizada do filme, dizendo: “Não temos evidências de grande número de escravos”. Outra cena disputada, quando Garras de Jaguar e o resto dos cativos são usados como prática alvo, foi reconhecida pelos cineastas por ter sido inventada como um dispositivo de enredo para acender a sequência de perseguição. Alguns antropólogos opuseram-se à presença de um enorme cofre cheio de cadáveres apodrecendo perto dos campos dos maias. Hansen afirma que isso é “conjectura”, dizendo que “tudo [que Gibson estava] tentando fazer no filme, expressa o horror disso”⁵⁰.

O cineasta e produtor Mel Gibson, por sua vez, defendeu-se da polêmica sobre os rituais de sacrifício humano da civilização maia, afirmando que se baseou nos relatos do livro *Relación de las Cosas de Yucatán* (1566), que se baseou nos relatos do livro *Relación de las Cosas de Yucatán* (1566), em que o sacerdote católico franciscano Diego de Landa (1524-1579), em que afirma ter sido testemunha de sacrifícios humanos e dos costumes dos maias. A obra de Landa contradiz as opiniões do frei Bartolomé de las Casas (1474-1566), que no livro *Brevíssima Relación de la Destrucción de las*

50. As críticas do filme e as falas dos especialistas em civilização maia divulgadas na imprensa foram extraídas do verbete “*Apocalypse Now*”, *op. cit.*, 18 mar. 2018 (tradução nossa).

Índias (1542) descreve a natureza e os costumes dos povos autóctones da América Central⁵¹.

Alguns estudiosos do mundo maia discordam da visão romântica que persiste sobre os maias. "Os primeiros pesquisadores tentaram fazer uma distinção entre as culturas 'pacíficas' e 'brutais' do México Central", escreveu David Stuart em um artigo de 2003. "Eles até disseram que o sacrifício humano era raro entre os maias". No entanto, em esculturas de pedra e pinturas de parede, Stuart diz: "Encontramos mais e mais semelhanças entre os astecas e os maias, incluindo uma cerimônia maia em que um sacerdote grotescamente vestido oferece as feridas de uma vítima aparentemente viva durante um sacrifício e até mesmo sacrifícios infantis". Na verdade, nos rituais maias, os prisioneiros de guerra foram sacrificados "no topo da pirâmide [...] segurando seus braços e pernas enquanto um sacerdote abriu seu baú com um punhal de sacrifício e rasgou o coração como oferta". Na mesma imprensa mexicana, em um artigo do *Reforma*, Juan E. Pardiñas escreveu: "A má notícia é que essa interpretação histórica tem alguma dose de realidade [...]. Os personagens de Mel Gibson se parecem mais como os maias dos murais de Bonampak do que os que aparecem nos livros do SEP (Secretaria de Educação Pública)".

O debate entre especialistas continua até hoje. Desde que se decifram os hieróglifos, a visão do mundo maia mudou. Michael Coe explica a grande mudança produzida pelos novos estudos da civilização maia:

"Agora é surpreendentemente claro que os maias da Era Clássica e seus antepassados pré-clássicos foram governados por dinastias hereditárias de guerreiros, para quem o autossacrifício e o derramamento de sangue, e o sacrifício da deca-pitação humana, eram obsessões supremas"⁵².

Com o encerramento do ritual de sacrifício maia, Garras de Jaguar e os outros prisioneiros sobreviventes são mandados para um grande campo, onde terão de fugir correndo para não serem mortos pelas flechas e pedras que são disparadas contra eles. Nessa cena, sem fundamentação histórica,

51. *Idem* (tradução nossa).
52. *Idem*.

mas com o objetivo de aumentar a adrenalina de ação do filme, Garras de Jaguar mata o filho de Lobo Zero e consegue, mesmo gravemente ferido, fugir embrenhando-se na selva. Contudo, ele continua sofrendo a perseguição de um grupo de guerreiros e vai sucessivamente matando um por um durante sua rota de fuga, restando apenas dois guerreiros que o seguem até a praia. Enquanto isso, sua esposa acaba dando à luz outro filho, que nasce em meio a uma crescente inundação na gruta, onde residia depois de ter sido jogada, embaixo de uma chuva torrencial.

A sequência final do filme também é polêmica e foi objeto de várias discussões realizadas por historiadores e críticos de cinema. Segundo informações extraídas dos comentários de Mel Gibson e Farhad Safinia apresentados no DVD do filme, o fim do filme deveria representar o primeiro contato entre os maias e os espanhóis, evento ocorrido durante a quarta viagem de Colombo ao continente americano, empreendida de 3 de abril de 1502 a 7 de novembro de 1504, que levou o navegador genovês a explorar as costas pertencentes atualmente a Honduras, Nicarágua, Costa Rica e Panamá e a desembarcar, após uma tormenta, na Jamaica, onde permaneceu até 1504⁵³.

Contudo, independentemente dos esforços do cineasta Mel Gibson em realizar uma produção cinematográfica que apresentasse a civilização maia de uma perspectiva diferente da visão colonialista europeia, a forma com que a sequência final foi inserida na trama e dialogou com a proposta temática do filme acabou gerando o efeito oposto, ao recuperar o discurso do eurocentrismo para descrever a queda da civilização maia e a posterior vitória da conquistadora europeia da América. Afinal, o clímax da perseguição, com a então iminente execução de Garras de Jaguar nas mãos dos inimigos, é interrompido quando ele e seus dois perseguidores alcançam a praia e, sob um clima de intensa chuva tropical que escureceu a paisagem, depararam-se, atônitos, com quatro imensas embarcações espanholas, de onde emergem três botes trazendo Colombo, três sacerdotes católicos, com um deles empunhando uma grande cruz, e alguns soldados espanhóis

53. Cf. Laurence Bergreen, *Colombo. As Quatro Viagens*, trad. Débora Landsberg e Michel Teixeira, Rio de Janeiro, Objetiva, 2014. Ver especialmente "Parte Quatro: Recuperação".

armados. Enquanto os dois indígenas caminham, como que hipnotizados em direção aos conquistadores espanhóis, Garras de Jaguar foge para salvar a esposa e os dois filhos que estavam quase morrendo afogados dentro da gruta. Depois da salvação da família, o dia fica iluminado e do alto da floresta veem os navios espanhóis. Atenta, a esposa pergunta: “O que são eles?” Garras de Jaguar responde: “Eles trazem homens”. E a esposa pergunta novamente: “Devemos ir até eles?” “Devemos entrar na floresta. E buscar um novo começo. Venha, Tartarugas Correm...”, finaliza Garras de Jaguar, indicando para a esposa e os filhos adentrarem a floresta.

O significado temático da chegada dos europeus é um assunto de desacordo. Traci Ardren escreveu que a chegada das embarcações espanholas trazia missionários cristãos e que o filme tinha uma “mensagem descaradamente colonial de que os maias precisavam ser salvos porque eles estavam “apodrecidos no núcleo”. De acordo com Ardren, o filme de Gibson “reproduz, em uma gloriosa produção tecnicolor de grande orçamento, uma noção ofensiva e racista de que os povos maias eram brutais uns com os outros muito antes da chegada dos europeus e, portanto, que eles mereceram, na verdade, que eles precisavam ser resgatados. Essa mesma ideia foi usada por 500 anos para justificar a subjugação do povo maia”. Por outro lado, David van Biema questiona se os espanhóis são retratados como salvadores dos maias, uma vez que são representados de forma ameaçadora e Garras de Jaguar decide retornar à floresta. Essa visão é suportada pela referência da profecia da menina indígena doente para aqueles que “vai pôr fim ao céu e apagar a terra. E apagar você. E pôr fim ao seu mundo”. No entanto, lembrando da citação de W. Durant na abertura do filme (“Uma grande civilização não pode ser conquistada por fora até que tenha se destruído por dentro”), os professores David Stuart e Stephen Houston escreveram que a implicação de os maias pós-clássicos terem se tornado tão corruptos os levou a ser “uma civilização... que merecia morrer”⁵⁴.

54. As críticas do filme foram extraídas do verbete “Apocalypso”, *op. cit.*, 18 mar. 2018 (tradução nossa).

Por fim, conforme procuramos apresentar ao longo do texto, a história da América indígena, discutida pelos debates historiográficos e representada pelas produções cinematográficas, revela uma série de questões fundamentais para os estudiosos latino-americanistas que procuram reconstruir a trajetória e o legado da presença dos povos indígenas no continente americano. Apesar das dificuldades impostas, trata-se de uma tarefa fascinante e de fundamental importância para que os latino-americanos possam finalmente (re)conhecer a si próprios.

Célebras das figuras

- pp. 61, 62: Figuras 1, 2 e 3 – Library of Congress, Washington, Estados Unidos. p. 64: Figura 4 – Museo Naval de Madrid, Madrid, Espanha. p. 65: Figura 5 – Reprodução de: Johannes Stradanus, *Nova Reperta*, gravuras de Theodore Galle, Antuérpia, Philippe Galle, 1589/Bibliothèque Nationale de France, Paris, França. p. 66: Figura 6 – Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro, Brasil. p. 81: Figura 7 – Divulgação/The Mirisch Corporation. p. 85: Figura 8 – Divulgação/Icon Productions, Touchstone Pictures. p. 89: Figura 9 – Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University, Cambridge, Estados Unidos. p. 90: Figura 10 – Divulgação/Icon Productions, Touchstone Pictures.