

COMO MARTIM AFONSO VIROU TRINETO DE MAVUTSINIM?*

José Henrique Rollo Gonçalves**

RESUMO:

O artigo comenta algumas formas de inserção dos índios nos livros didáticos de história regional: as idéias de antecedentes da e de contribuições para a sociedade brasileira atual. Elas são vistas como ações de etnocídio simbólico, onde a história própria dos índios é suprimida em favor de uma perspectiva unificadora e populista.

UNITERMOS:

História Regional; Indígenas; Ensino de História, Etnocídio.

No começo só havia Mavutsinim. Ninguém vivia com ele.

Não tinha mulher. Não tinha filho, nenhum parente ele tinha. Era só. Um dia ele fez uma concha virar mulher e casou com ela.

Quando o filho nasceu, perguntou para a esposa:

– É homem ou mulher?

– É homem.

– Vou levar ele comigo.

E foi embora. A mãe do menino chorou e voltou para a aldeia dela, a lagoa, onde virou concha outra vez.

*– Nós – dizem os índios [Kamaiurá] –
somos netos do filho de Mavutsinim.*

(VILLAS BOAS, C.; VILLAS BOAS, O., 1986, p. 55)

* Originalmente publicado em *História & Ensino*, v. 3, p. 23-36, 1997.

** Professor do Departamento de História/UEM – Av. Colombo, 5790, Maringá-PR, 87020-900.

Introdução

Um estudo recente de Lucio Tadeu Mota chamou a atenção para a extraordinária freqüência em documentos governamentais, livros didáticos e obras de cunho acadêmico produzidos, entre os anos 20 e 50 deste século, de todo um vocabulário que indicava ausência efetiva de habitantes no interior do Paraná, antes das modernas frentes de colonização capitalistas. Termos como “*devolutas*”, “*selvagens*”, “*desabitadas*”, “*abandonadas*”, “*virgens*”, “*selváticas*”, “*sertão bravio*”, denotavam que, na perspectiva dominante, não haveria grandes obstáculos interpostos entre os colonizadores e as terras que deveriam ser transformadas em espaços realmente ocupados. Tratava-se, segundo Mota, de um “*mito do vazio demográfico*.” Algo que se traduziria, em última análise, como forma de escamoteamento de um efetivo “*vazio*”, aquele “*criado pela expulsão ou eliminação das populações indígenas que, deste modo, são colocadas a margem da história*.” (1994, p. 4, 15)

Ele não estabeleceu uma definição formal de mito. Mas não é difícil perceber que, em seu emprego, aquele conceito tem como um de seus componentes centrais a idéia de falsificação da história (deliberada ou irrefletida, sistemática ou acidental, mas neste caso isso não importa muito). Assim, existe nas suas palavras o pressuposto de uma solidariedade indissolúvel entre as falas que constroem mitos e as práticas que sustentam as mitificações. Diante disso, é plausível afirmar que tais comentários poderiam ser estendidos para grande parte das historiografias regionais brasileiras, sobretudo aquela destinada às escolas primária e secundária. Mais ainda: pesquisas feitas noutros países parecem confirmar a forte incidência daquele viés narrativo. (Cf. PERROT; PREISWERK, 1979; FERRO, 1983).

Neste artigo, enfoco obras históricas de divulgação, explorando um aspecto diverso do assunto. Através de breves

comentários de processos de *etnocídio simbólico*, interessa-me acentuar formas de produção de *ancestrais indígenas* na história de sociedades regionais brasileiras. Isto é, sua maior ou menor incorporação retórica na trajetória dos estados pelos escritores de obras históricas ou similares. Minha análise corre ao lado das ponderações de Mota. Procuo demonstrar como a mesma formação retórica que suprime a singularidade da presença indígena contemporânea faz largo uso de sua existência no passado, seja para estender ao tempo mais longínquo possível a história dos estados, micro-regiões e municípios, seja devido a preocupações de cunho populista com a integração dos vencidos à história dominante.

Ligeiro esclarecimento: o que é etnocídio?

Foram os estudos de Robert Jaulin, publicados nos anos 70, que disseminaram este conceito. É uma síntese do que ele chama de “*criminalidade cultural*”, um processo extremamente complexo, que envolve desde as motivações mais profundas das ações materiais de destruição de uma civilização por outra até as formas de pensamento (e de uso de categorias) dominantes no Ocidente. Para ele,

Não temos paz suficiente para compreender o que somos – nós, uma civilização – pois a guerra de todo tipo, essa negação do outro, é nossa regra de ouro. A criminalidade cultural, o etnocídio, é consequência da extensão de nós mesmos, que se refere ao aspecto marcado, contraditório, das relações que regulamentamos, que nos regulamentam e que somos. (1973, p. 11-12)

O etnocídio, numa palavra, é “*des-civilização*”. É uma de suas características mais letais é justamente a “*pretensão do unitário*”, aquele desejo de suprimir as diferenças culturais em

nome de uma “*razão da singularidade*” que os ocidentais consideram um de seus atributos superiores essenciais. De acordo com o etnólogo francês,

desembaraçar-se do unitário é reconhecer a artificialidade abusiva que constituem as nações ocidentais ou ocidentalizadas; questionar sua estrutura é, também, ineludivelmente, pôr em julgamento os falsos discursos ocidentais, aquelas expressões discursivas de meras relações entre as partes, supostamente nacionais, de nossa ‘civilização’. [...] Desembaraçar-se do unitário é, também, pôr a técnica pesada, a ciência, as farsas escolares, em seu lugar. (1979, p. 16).

Tudo isso vem a significar que é preciso redefinir as categorias analíticas empregadas nos estudos antropológicos e históricos que lidam com as relações entre diferentes etnias e civilizações.

Nesta acepção original do termo etnocídio, não há razões para separar aspectos, por assim dizer, materiais, de elementos, digamos, ideológicos. Ao acrescentar o adjetivo simbólico estou apenas forçando uma distinção didática. Ocupo-me não tanto da destruição totalizante das culturas indígenas, mas dos mecanismos retóricos que refazem a existência histórica daquelas sociedades. isto é, daquilo que alimenta as “*farsas escolares*” e tantas outras, mesmo quando seus responsáveis parecem demonstrar sincera simpatia pelas causas das demais etnias. Com efeito, o que se tem visto é a tortuosa tentativa de certos autores de manuais escolares e de livros de divulgação de incorporar as sociedades não ocidentais nas linhas de rumo históricas produzidas pela dominação européia do mundo. Motivados, quase sempre, pelas melhores intenções políticas e pelas piores obsessões pela unidade, aqueles escritores cometem uma sutil forma de etnocídio: a destruição da singularidade histórica de uma civilização. Noutras palavras: fabricam uma

integração retórica que, por sua vez, é uma desintegração da experiência e uma desapropriação da fala própria das etnias dominadas.

Exemplares correntes de produção de ancestrais indígenas

Em seu conhecidíssimo compêndio didático sobre o Paraná, Ruy Wachowicz, embora observando que “classificar o ameríndio baseado nas fronteiras políticas dos atuais Estados americanos seria um grave erro, pois os índios não conheciam estas fronteiras, criadas pelos europeus ou seus descendentes”, não deixou de intitular seu primeiro capítulo de “O indígena paranaense”. Além disso, fez remontar a 8.000 anos a “antigüidade da presença do homem pré-histórico em solo paranaense.” Seu passo seguinte, organizado nos mesmos termos integradores, foi a intenção de contar a epopéia das “reduções indo-cristãs no Guairá.” (1988, p. 5, 20). Por sua vez, Jayme Cardoso e Cecília Westphalen, cartografando a trajetória do estado, também recuaram sumariamente até 7.500 antes de nossa era (1986, p. 13). Suas informações foram extraídas de uma série de estudos produzidos ao longo dos anos 60 e 70, que estabeleceram o padrão dominante dos saberes arqueológicos no Paraná. Eles definiram diretrizes, circunscreveram os objetos considerados importantes e, em particular, conectaram seus interesses no mais remoto passado com a idéia de edificação de uma história globalizante dos paranaenses. Refiro-me aos trabalhos de Igor Chmyz e Oldemar Blasi. (Cf . BLASI, 1977)

Algo similar fizeram outros autores consagrados de materiais didáticos regionais. Walter Piazza e Laura Hubener, falando da “*história da gente*” de Santa Catarina, encontraram nos povos indígenas certos antepassados do mundo barriga

verde. Evitando generalizações, notaram que o “homem pré-histórico catarinense apresenta-se em vários estágios civilizatórios”, distinguindo, deste modo, os “povos coletores do litoral”, os “povos caçadores e coletores do interior”, e os “grupos humanos de coletores e agricultores de subsistência, que já se apresentam fabricando cerâmica e que também são os mais recentes cronologicamente”. Segundo eles, na “pré-história catarinense” encontramos

a tradição tupi-guarani, ocupando largamente o litoral e as margens dos grandes rios navegáveis, como o Uruguai e os seus afluentes principais, e a tradição não tupi-guarani localizando-se em grupos menores, em áreas do interior. (1989, p. 18).

O escritor gaúcho de uma obra escolar bastante completa para seu tempo, começou-a com um capítulo de quinze páginas sobre “O índio”, no qual lemos que o “homem habita o Rio Grande do Sul há mais de 6000 anos.” Por outro lado, com ele aprendemos também que “cerca de 500.000 índios habitavam o Rio Grande do Sul no início do século XVII, quando o Rio Grande do Sul começou a ser explorado.” (LAZZAROTTO, 1978, p. 6). Moacyr Flores, por sua vez, entendendo que “a história regional é a memória coletiva de um grupo, que tem consciência de ser diferente por seus elementos culturais, moldados durante sua formação” e que “a história do Rio Grande do Sul sempre atraiu os intelectuais rio-grandenses que se orgulham de pertencerem a um território conquistado durante quase 200 anos de lutas”, não se fez de rogado e começou seu compêndio com os “habitantes primitivos”. Assim, somos comunicados de que “os grupos indígenas jê, pampeano e guarani povoaram o Rio Grande do Sul antes da ocupação européia”. (1986: 3 e 6).

Situações parecidas são encontradas em manuais de outras áreas do país. A paraibana Carmen Coelho Freire disse

que, no passado, “*habitavam a Paraíba duas raças de índios: tupis e cariris ou tapuias.*” (1981, p. 43) Sua conterrânea Vilma dos Santos Monteiro, apelando para uma linguagem mais elaborada, observou que “*a História começa com o Homem, desde que apresenta manifestações culturais. Por cultura entende-se todo ato de modificação do quadro natural realizado pelo homem.*” Em seguida, completou a proposição afirmando que “*a ação histórico-cultural na Paraíba, pelo que se conhece, começa com os índios Cariri, seguidos pelos Potiguara e Tabajara.*” (1980, p. 34). Já o conhecido historiador baiano Luis Henrique Dias Tavares produziu igualmente uma incorporação dos indígenas – espantosamente considerados de velhíssima, pré-humana, antigüidade – a uma história que não era a deles. Escrevendo no final dos anos 70, ele asseverou que,

ao longo desses quatrocentos e setenta e oito anos da História da Bahia, o território hoje do Estado da Bahia foi lentamente povoado pela contribuição dos grandes grupos étnicos do índio, do africano e do europeu. O índio é o mais antigo. Pertencente às nações dos tupis, dos jês e dos cariris, já aqui se encontrava desde tempos recuados, ainda não precisos, mas estimados em milhões de anos. (1979, p. 25).

É evidente que o veterano historiador não estava falando cientificamente sério quando mencionou os “*milhões de anos*” de presença estimada dos indígenas naquele estado. Provavelmente ele carregou na metáfora e não se deu conta. Do contrário, teríamos de acreditar que a Bahia seria simplesmente o berço de toda a humanidade. Contudo, para além da Eva baiana, o interessante é verificar como funciona a operação de alijamento e reconstrução da história dos índios. Eles viraram os mais antigos dos baianos, um certificado de identidade que, projetado para o passado, anula conflitos, genocídios, traições, e faz dos indígenas agentes povoadores que contribuíram para realizar

as demarcações do território da Bahia. Um estado que surgiu *contra os índios, como qualquer estado americano*.

Um típico uso oportunista dos antecedentes indígenas

Nem sempre os índios são incorporados à história regional desde as origens. As vezes, chegam a ser nela alojados e dela desalojados das mais contraditórias maneiras. Por exemplo: em 1992, exaltando os defensores da “unidade do Paraná” contra os “separatistas” que pretendiam a criação do Estado do Iguazú, o deputado Anibal Khury, disse que suas ações foram “fundamentais para sinalizar que ‘esta terra tem dono’, como proclamou oportunamente o chefe índio guairacá da crônica histórica”. Todavia, neste caso, a descaracterização da fala atribuída ao guerreiro era meramente ocasional, pois ela não servia para sedimentar uma incorporação dos indígenas à história do Estado. Muito pelo contrário. Dando prosseguimento ao assunto, ele asseverou:

Somos veementes e seremos ativos na defesa de nosso território por ter sido ele conquistado ao espanhol e ao silvícola, nas duras lutas de formação histórica do Brasil, como atestam tantos ilustres descendentes de guarapuavanos, palmeirenses, palmenses, curitibanos e castrenses que conosco ombreiam”. (UNIDADE..., 1992, 9. 7)

O presidente da Assembléia Legislativa não estava falando sozinho. De fato, o mais recente período de conflito acirrado entre “*paranistas*” e “*separatistas*”, nos anos de 1992 e 1993, permitiu as mais diversas manipulações do passado. O deputado federal Onaireves Moura, conhecido nacionalmente por seu apoio ao ex-presidente Fernando Collor de Mello quando do julgamento, pelo Congresso Nacional, de seu provável *impeachment*, disse coisas parecidas, em agosto de 1992,

às vésperas da deliberação, em Brasília, quanto ao pedido de aprovação de um plebiscito visando a criação do Estado do Iguazú. Ele apelou a seus pares, num pronunciamento na Câmara dos Deputados, para que “resguardecem a integridade de um povo que tem história de conquistas”. E completou observando que “existe comprovadamente uma identidade histórica entre o Paraná de hoje e o ‘Paraná virgem’, povoado pelas araucárias de sua origem, árvore que é o símbolo da pujança do povo paranaense”. (UNIÃO..., 1992, p. 7).

A ambigüidade – conectar-se à trajetória dos conquistadores sem, todavia, reconhecer a realidade específica dos conquistados – aparece nítida noutra peça da militância paranista daqueles dias. Advertindo contra a aventura “separatista”, movida “por interesses de cunho personalista”, um dramático editorial da **Gazeta do Povo** dizia: “basta olhar o mapa do Brasil para perceber que as regiões centro-meridionais do país, consolidadas por um longo processo de formação histórica, não podem nem devem ter suas delimitações alteradas”. Concluindo, bradou que “a causa do Paraná reclama o serviço ardoroso e voluntário de todos os seus filhos, por nascimento ou adoção”. E desfechou com uma obra-prima de reconstrução arbitraríssima do passado: “Como o legendário chefe indígena da tribo guairacá, cumpre proclamar ‘erga omnes’, a frase imortal: ‘Esta terra tem dono’. Os donos somos nós, a gente do Paraná!” (ESTA..., 1992, p. 6). Com efeito, tais palavras são suficientes para tornar quaisquer comentários adicionais desnecessários.

Exemplos desta natureza poderiam ser empilhados às dezenas. O Estado, Unidade da Federação, aparece como catalizador e vertedouro da história. Os indígenas, neste particular, são as vítimas mais comuns dessa redefinição das trajetórias sócio-políticas. O processo de *paranização* dos indígenas, de sua inserção em um espaço político-administrativo

que se edifica justamente através da supressão pela violência de sua própria (dos índios) vivência se completa, assim, pela via retórica. Esta legitima o etnocídio, graças à lógica aparentemente indiscutível de uma fala historiográfica que, como qualquer uma, se pretende fielmente amparada nos fatos. (Cf. MOTA, 1994) Estes – os *fatos* – são agrupados no interior de um bloco de fenômenos cujos limites são dados *a priori*. Tudo o que acontece no miolo deste container historiográfico adquire sentido e legitimação automáticos, já que através da escola, dos livros didáticos, da imprensa e de outras mídias somos instados a crer que ele abriga a única história realmente verdadeira. Isto é, a visão que a elite dominante possui do passado regional, na qual ela tanto nega – as vezes de maneira terrorista – o direito a diferença, quanto pressupõe o dever da homogeneidade.

As famigeradas contribuições indígenas para as sociedades atuais

Ainda hoje, em muitas obras escolares, os índios, integrados retoricamente, são promovidos a partícipes secundários de entidades coletivas como a “*alma*”, o “*caráter*”, a “*cultura*”, a “*identidade*”, o “*jeito de ser*” do povo de um determinado estado ou país. Sua incorporação à história alheia vem nutrir esta última das tradicionais formas de legitimação representadas pela antigüidade. Como se sabe, para fins bairristas, regionalistas e/ou oportunistas, antigüidade é posto bastante disputado. Assim, não foi à toa que, no processo de consolidação de uma ideologia nacionalitária no Brasil, durante o século 19, os intelectuais orgânicos do Estado Imperial fizeram largo uso de remissões à um fantasioso passado indígena do povo brasileiro. Operação semiológica que alguns autores contemporâneos de livros escolares conservam viva e intacta. (Cf. ROCHA, 1979, DA MATTA, 1981, p. 58-85; TELLES, 1984).

No caso da Bahia, de acordo com Dias Tavares, “cada um desses grupos – europeu, africano, indígena – deixou marcada contribuição na vida baiana. O índio foi destruído fisicamente, mas continuou em diversos aspectos da cultura baiana.” Assim, alguns daqueles “aspectos da cultura baiana” foram listados como heranças dos indígenas: “na cozinha tradicional [...], ficaram a gamela, a talha, o pote e a moringa de barro. E o uso das raízes comestíveis, em destaque o aipim e o inhame. Como técnica de conservação dos alimentos, legaram o moquém.” (1979, p.25, 29). Ainda no Nordeste, Vilma dos Santos Monteiro, identicamente envolvida pelo mitológico tema das contribuições étnico-raciais, viu na “herança cariri” da Paraíba, vários aspectos marcantes, dentre eles, “alguns até mais benéficos do que as doadas (sic!) pelo branco, como, por exemplo, o costume da hospitalidade, os fortes laços de família, a lealdade entre amigos e a honradez.” (1980, p. 30, 31).

No Paraná, disse-nos Cecília Westphalen, “sentimos a presença dos primeiros habitantes da terra no uso do mate, no costume do fogo aceso, na lenda do Pai Zumé, enfim, na riqueza inesgotável do nosso folclore.” (1953, p. 21). Por seu turno, Wachowicz foi mais detalhado. Comentou que “devemos ao nosso indígena” várias palavras do linguajar diário, o consumo da mandioca e de outros alimentos vegetais, o uso da rede de dormir, a aprendizagem do prazer da erva-mate, o hábito do fumo, e também o “costume do banho diário e do cabelo cheio de loção”. Ademais, atentou para uma certa “influência étnica”, pois “os milhares de índios que habitavam o Paraná foram em sua maioria eliminados definitivamente ou incorporados à sociedade, pela miscigenação.” (1988, p. 8-10).

Nem sempre, contudo, as assim-chamadas contribuições indígenas são enaltecidas. Referências a antecedentes negativos são, sem dúvida, igualmente comuns. De acordo com Temístocles Linhares, que retomou números de Romário Martins, um dos fundadores da historiografia paranaense e intelectual

influyente, “até 1829, os povoadores [do Paraná] foram: o português, quase na totalidade, o espanhol em pequeno número, mas com saliente representação social, e o africano submetido à escravidão. Dessas origens e do índio guarani é que procedia o povoamento inicial do Paraná”. Entretanto, longe serem favoráveis ou indiferentes, aquelas características demográficas iniciais ocasionaram, na sua opinião, grandes problemas para o futuro do estado. Falando sobre o que entendia como falta de ambições e de interesse pelo trabalho dos primeiros paranaenses, Linhares fez suas as idéias do Visconde de Taunay, que governou a Província em 1885, e observou que se tratava de “coisa de origem indígena, [...] pois o índio tinha horror de trabalhar ao sol, mas que perdurou como reminiscência cultural mesmo depois da vinda dos poucos portugueses interessados em povoar estas pinheirescas regiões. Quer dizer, continuou a reinar aqui a mesma desambição produtiva, o sol continuando a ser pretexto para a vadiação e a madracaria. A conclusão é de que o português se amoldou depressa a essa boa vida.” Em consequência, foram os imigrantes europeus não lusitanos que efetivamente geraram contribuições “muito mais ponderáveis e influentes para opor o homem à natureza, para que ele pudesse dominar e transformar, fazendo-o passar de uma situação de vencido para vencedor.” (1976, p. 25, 21).¹

Opiniões como as de Temístocles Linhares, bastante representativas de um certo modo de racializar a história dos estados sulinos, estão em franco recuo nos dias de hoje, ao

¹ Talvez fosse possível completar o ridículo raciocínio do conhecido escritor curitibano apontando seus comentários a respeito da erva-mate. Considerando que os europeus passaram a consumi-la após o contato com os indígenas da América Meridional, e que aqueles europeus seriam exatamente daquelas nacionalidades execradas por Linhares, suas palavras sobre o vegetal foram decididamente esclarecedoras. Para ele, o mate pertence “à categoria das plantas voluptuosas, predispondo o homem à languidez e ao ócio durante largos meses.” Contudo, “não podemos deixar de lado as virtudes e qualidades dessa bebida, inclusive na parte social, contribuindo para desenvolver certas condições de convivência, senão relações de cordialidade entre os homens.” (1976, p. 49).

menos nos livros didáticos. O que tem prevalecido é a perspectiva inclusiva, que ora gruda os índios numa ecologia da pureza primitiva, ora fabrica uma vitimologia populista. No primeiro caso, é tênue o limite entre a análise histórica e a redução das sociedades indígenas a grupos de animais falantes que, ao lado dos bichos semi-mudos, não praticavam quaisquer formas de transformação da natureza. No segundo, tende-se a obscurecer quer as lutas inter-tribais entre os indígenas, quer as diversas formas de resistência a conquista branca, optando-se por uma visão idílica dos índios, como se todas as ruindades do mundo, incluindo a violência das guerras e as diferenças socialmente consagradas entre os sexos, fossem inoculações da civilização ocidental. Ambos os modos de ver desfazem a possibilidade de uma percepção realista, capaz de fazer frente à complexidade inerente aos contactos, encontros, guerras e eventuais conluios entre selvagens e civilizados.

Por outro lado, é preciso não incorrer em apressadas e tolas generalizações. Existem obras de historiografia escolar regional que apresentam perfis bem diversos. Em um livrinho desta natureza, Silvio Coelho dos Santos, grande conhecedor das sociedades indígenas que hoje vivem no Brasil Meridional, evitou, decerto deliberadamente, esta armadilha etnocida que venho descrevendo. Embora, por definição, não fosse possível contornar a distorção anacrônica, uma vez que a proposta era fazer a história de uma entidade pré-estabelecida, isto é, o Estado enquanto unidade da federação, ele reuniu informações que permitem analisar a fabricação de Santa Catarina como um embate contra os indígenas. Um processo que intrinsecamente os exclui e, não, uma seqüência de incorporações societárias que teria começado a 5000 anos e gloriosamente desaguado no modo presente de ordem sócio-política. Os índios não aparecem, então, como ancestrais dos catarinenses, mas como grupos étnicos que

viviam “no território do atual Estado de Santa Catarina” e, vilipendiados por séculos de genocídio, ainda se conservam Xokleng, Kaingang e Guarani.

Observações finais

Os estados brasileiros resultaram de uma longa história de reordenamentos espaciais e, principalmente, societários. É preciso nunca perder de vista que tais processos são brutais, excludentes, etnocidas por definição. Tomar as sociedades indígenas contemporâneas como brasileiras, etnias integradas ao Estado Nacional e gerenciadas por unidades político-administrativas com competências e jurisdições bem delimitadas, significa presumir que aqueles agrupamentos aceitam sua nova inserção jurídico-política. Mas um olhar acurado para o passado e o presente enxerga exatamente o contrário. O aceite indígena não é tácito, é tático. Inevitavelmente tático, uma vez que a sociedade nacional brasileira, dando prosseguimento à obra de conquista iniciada nos tempos coloniais, opera, quando muito, um processo de integração forçada. Como se sabe, o genocídio puro e simples tem dado o tom do relacionamento entre nacionais e indígenas. Uma análise ou uma exposição escolar da história brasileira deve, portanto, atentar para sua efetiva natureza. Não existem antecedentes indígenas. Há solução de continuidade. O Brasil se ergueu e continua se erguendo por sobre os escombros de sociedades nativas dizimadas ou profundamente destruídas. Uma nova história realmente nova deve ser capaz de contar tudo isso. Com métodos, formas narrativas e critérios renovados.

Não quero alongar as conclusões deste artigo. Elas podem ser resumidas no seguinte: enquanto os professores brasileiros não decidirem romper, de uma vez por todas, com o *modelo*

cognitivo herdado da tradição oitocentista dominante, que legou uma imagem tão consistente quanto mitificadora de um suposto passado nacional que beira a fantasia histórica, a construção de uma alternativa ao etnocídio simbólico ficará bastante incompleta. Certo: alguns obstáculos são, diante de fortes circunstâncias, quase que insuperáveis. Não há como evitar a queda brusca no anacronismo etnocidário quando alguém resolve escrever a história de uma unidade da federação ou de um grupo de estados. Seus limites político-administrativos impõem inevitáveis limites político-cognitivos. Do mesmo modo, as periodizações fundadas nos marcos significativos da trajetória das elites regionais raramente coincidem com periodizações centradas nas experiências das camadas populares e das etnias dominadas. Há eventos que significaram momentos decisivos na trajetória das diversas frações da burguesia urbana e das oligarquias rurais, mas que não representaram grande coisa (ou a mesma coisa) para os pobres. E vice-e-versa, sem dúvida.

Procurei chamar atenção para uma dimensão, contraditória e profundamente incômoda, do trabalho docente na área de história e disciplinas correlatas. Não creio que, ao menos por enquanto, tenhamos as condições ideais para produzirmos materiais didáticos e práticas docentes que revertam, decisivamente, tanto o populismo ingênuo quanto as velhas e cretinas perspectivas racistas que, vez por outra, ganham corpos de gigantes e assombam as consciências democráticas. Seja como for, acredito que, embora preliminares e demandando aprofundamentos em vários aspectos, as ponderações acima podem resultar no que me parece o mais importante neste momento: debates avançados e motivações para uma militância educacional mais clara e justa.

Referências

(a) *Livros didáticos*

CARDOSO, J. A.; WESTPHALEN, C. M. *Atlas Histórico do Paraná*. 2. ed. Curitiba: Livraria do Chain Editora, 1986.

FREIRE, C. C. de M. *História da Paraíba (Para Uso Didático)*. 3. ed João Pessoa: A União Cia. Editora, 1981.

LAZZAROTTO, D. *História do Rio Grande do Sul*. 3. ed. Porto Alegre: Livraria Sulina, 1978.

LINHARES, T. *Estado do Paraná*. Rio de Janeiro: Bloch, 1976.

MONTEIRO, V. dos S. C. *Pequena História da Paraíba*. João Pessoa: UFPB, 1980.

PIAZZA, W.; HÜBENER, L. M. *Santa Catarina: História da Gente*. 3. ed. Florianópolis: Editora Lunardelli, 1989.

SANTOS, S. C. dos S. *Nova História de Santa Catarina*. 3. ed. Florianópolis: Editora Terceiro Milênio, 1995.

TAVARES, L. H. D. *História da Bahia*. 6. ed. São Paulo/Brasília: Ed. Ática/MEC, 1979.

WACHOWICZ, R. C. *História do Paraná*. 6. ed. Curitiba: Editora Gráfica Vicentina, 1988.

WESTPHALEN, C. M. *Pequena História do Paraná*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1953.

(b) *Matérias de jornais*

Esta terra tem dono. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 17 dez. 1992, p. 6.

UNIÃO de esforços para a integridade do Paraná. *azeta do Povo*, Curitiba, 28 ago. 1992, p. 7.

UNIDADE do Paraná: bom senso na Câmara. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 11 ago. 1992. p. 7

(c) *Outros materiais*

BLASI, O. Vestígios do passado. *Referência em Planejamento*, Curitiba, v. 2, n. 5, p. 17-19, 2^o trim. 1977.

DA MATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

FERRO, M. *A Manipulação da História no Ensino e nos Meios de Comunicação*. Trad. Wladimir Araujo. São Paulo: Ibrasa, 1983.

JAULIN, R. *La Paz Blanca: introducción al etnocidio*. Trad. Silvia Delpy. Buenos Aires: Tiempo Contemporaneo, 1973.

_____. *La Descivilización: Política y Práctica del Etnocidio*. Mexico: Nueva Imagen, 1979

MOTA, L. T. *As Guerras dos Índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang (1769 – 1924)*. Maringá: EDUEM, 1994.

PERROT, D.; PREISWERK, R. *Etnocentrismo e Historia: América Indígena, África y Asia en la Visión Distorcionada de la Cultura Occidental*. Trad. Eva Lerner. Mexico: Nueva Imagen, 1979.

ROCHA, E. P. G. Um índio didático. In: Rocha, E. P. G. et al. *Testemunha Ocular*. textos de antropologia social do cotidiano. Rio de Janeiro: Tempo Literário, 1979. p. 1-32.

TELLES, N. A. *Cartografia Brasília ou: esta história está mal contada*. São Paulo: Loyola, 1984.

VILLAS BOAS, C.; VILLAS BOAS, O. *Xingu – Os Índios, Seus Mitos*. 7. ed. Porto Alegre: Kuarup, 1986.

ABSTRACT:

The article makes a comment on some forms of inserting the Indians in the text books of regional history: the ideas of antecedents of the and of contributions for the current Brazilian society. They are seen as actions of symbolic ethnocide, where the own Indians history is suppressed in favor of a unifying and populist perspective.

KEY WORDS:

History Regional, Indigenous, Teaching of History, Ethnocide.