

O INDIANISMO POLÍTICO DE NÍSIA FLORESTA: UM CASO SINGULAR

Fani Miranda TABAK*

■ **RESUMO:** A discussão dos diferentes aspectos que compõe o campo literário indianista e sua relação com a política oitocentista leva-me ao redimensionamento de suas representações simbólicas. Em meio a esse campo, vislumbro o poema *A lágrima de um Caeté*, de Nísia Floresta, como uma vertente indianista de cunho político, contrariando muitos de seus contemporâneos.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Indianismo. Nísia Floresta. Oitocentismo.

A historiografia literária contemporânea vem se consolidando sobre um movimento de reflexão contínua acerca da temporalidade do conhecimento histórico literário e de suas funções discursivas dentro do campo literário. Como atividade metacrítica, está substancialmente ligada ao redimensionamento das leituras e formas de apropriação do passado e de sua relação com o presente. Nessa direção, o entendimento de fenômenos que marcaram a historiografia literária e a sua escrita acompanha uma discussão de questões econômicas, sociais e políticas, que permearam a própria construção do cânone frente ao processo de desenvolvimento do Estado-Nação. A profissionalização da historiografia durante o século XIX, no Brasil, deve ser pensada dentro das relações sociais que se estabeleceram e que, como bem ressalta Guimarães (1988, p. 5), constitui um espaço “[...] de escolhidos e eleitos a partir de relações sociais, nos moldes, das academias ilustradas que conheceram seu auge na Europa nos fins do século XVII e no século XVIII.”

As chamadas escolas literárias, por exemplo, agrupando autores em um determinado foco de produção estética ou instituindo uma voz homogênea como modelo exemplar da conduta universal da arte, engendraram uma perspectiva linear e evolucionista do campo literário que dificilmente poderia ser sustentada dentro de uma noção que adotasse critérios poéticos individuais para uma releitura das obras em geral. Agregue-se ao feito o fato de que ao definir uma suposta nação brasileira, levando em consideração que ela seja o resultado de um projeto civilizatório

* UFTM – Universidade Federal do Triângulo Mineiro. Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais – Departamento de Estudos Literários. Uberaba – MG – Brasil. 38065-360 – fanitabak@hotmail.com

necessário para o progresso, todos aqueles que não estivessem engajados dentro desse processo, ou seja, que não representassem simbolicamente o homem branco europeu, teriam de estar excluídos de qualquer participação efetiva da construção nacional. A hipótese tornou-se uma realidade e a exclusão de todos aqueles que não constituíam um ideal de homem branco europeu uma constante.

Adentrando o universo da autoria feminina, se tomarmos como exemplo autoras que de alguma forma transitaram pelo campo literário oitocentista, enfrentamos uma espécie de corrosão do próprio sistema de escolas, posto que em boa parte destas os aspectos estéticos escolares são extremamente instáveis, desdobrando elementos formais que vão do romantismo ao simbolismo, como um amálgama natural para a expressão do discurso literário. Sendo assim, a fronteira entre as relações dos discursos encontra-se diluída frente a um projeto que tenciona o olhar da observadora crítica e a tentativa de criação de um universo literário autônomo.

Esse traçado desnuda o caráter híbrido da escrita feminina, que se alimenta de vários recursos, e deixa visível a criação de um caminho estético próprio no equacionamento das variadas possibilidades de escrita. A literatura de autoria feminina estabelece-se, nesse sentido, como um discurso heterogêneo, pouco convencional no uso das ferramentas disponíveis para os escritores, fato histórico que pode ser entendido dentro de uma educação literária que sempre esteve atrelada aos problemas do precário desenvolvimento escolar estético relegado às mulheres. A participação feminina nas convencionais academias literárias sempre foi escassa e a sua inserção nos meios acadêmicos autorizados muito restrita.

No trato da épica de rasgos nativistas (se assim a posso chamar), por exemplo, praticamente nada se tem do discurso literário produzido por vozes femininas no século XIX ou anteriormente, demonstrando um silêncio no trato indianista que sugere uma escassa participação das mulheres na construção do mito de fundação. Basta lembrar que a temática de aparente valorização do índio começa a aparecer, sobretudo, no final do século XVIII, sob a chancela de alguns autores coloniais, produto de uma fase de transição da monarquia absolutista no trato dado ao selvagem, como instrumento de afirmação de uma dilatação da fé mais racional, inspirada pelos ideais iluministas. Um exemplo claro desse tratamento pode ser encontrado em o *Uraguai*, onde o discurso retórico compõe um herói ilustrado, disposto a utilizar os meios da razão para a conquista (ao menos retoricamente). O poema estabelece a dilatação do Império como uma ação civilizatória necessária e justifica os meios da conquista por meio da eloquente celebração dos ideais iluministas.

O tão clamado projeto nativista, na leitura romântica, dará origem a um novo movimento no século XIX que ficou mais conhecido como indianismo. A literatura indianista, por sua vez, ficará atrelada a um catálogo bastante restrito de escritores e seu desenvolvimento sempre associado aos ideais de construção de um Estado-

Nação. A questão peculiar ao caso brasileiro na perspectiva indianista diz respeito a uma questão política que não pode ser deixada de lado: no Brasil, a construção de uma identidade nacional passou diretamente pela configuração de uma totalidade incorporada por Estado, Monarquia e Nação. Um exemplo claro dessa peculiaridade foi, como afirma Guimarães (1988), a criação do Instituto Geográfico Histórico Brasileiro, em 1838, para quem a nação brasileira estaria constituída como uma civilização branca e europeia. Obviamente, uma nação miscigenada como a brasileira teria de estar idealmente traduzida dentro do projeto civilizatório do IGHB, não podendo esquecer que o órgão será mantido pelo orçamento do Estado Imperial (75%). Importante, portanto, lembrar que a política indigenista praticada pela unidade (Estado e Monarquia) será aquela de incentivo à miscigenação como forma de branqueamento e boa parte da campanha voltada para a continuidade do projeto civilizatório luso. A escravidão, por exemplo, será condenada na medida em que representa um atraso ao tão aclamado progresso nacional ao qual idealmente o Brasil aspirava.

Em meio a esse momento de construção do projeto histórico brasileiro e de sua inserção dentro do campo literário oitocentista, teremos o desenvolvimento de uma literatura empenhada em traçar os passos do progresso buscando no passado seu modelo ideal. Nesse viés, a obra de José de Alencar constitui exemplo notório e fundamental para que se pense em um modelo de construção nacional através do projeto literário indianista.

A proposta desenvolvida por Eduardo Vieira Martins (2005), que perpassa o universo do escritor cearense, parte do tratamento dado aos usos convencionais na retórica oitocentista do autor, em que o mesmo averigua uma espécie de fonte subterrânea que alimenta a sua produção literária, tornando-a passível de reconhecimento formal. A fonte retórica à qual Martins (2005) se refere funciona como legitimação do poder da natureza tropical, erguendo-se na sua função simbólica, levando-me ao que Durand (2004, p. 99) reconhece como “[...] dinamismo prospectivo que através de todas as estruturas do projeto imaginário, tenta melhorar a situação do homem no mundo.” Consequentemente, os heróis indianistas estabelecem-se como análogos da procura de um ideal, de uma sensação de transcendência, que poderia iluminar a falência da vida terrena, o horror ao contingente, à temporalidade. Diante dessa perspectiva idealista, ergue-se um indivíduo que luta contra o seu apagamento histórico e o transfere para o poder simbólico da Natureza, como uma espécie de fluxo contínuo.

No caso de Alencar, por exemplo, um dos aspectos visíveis em sua obra é a recorrência à paisagem inculta:

Em sintonia com a sensibilidade que valorizava os aspectos agrestes da natureza, são sempre as paisagens incultas que Alencar privilegia em seus romances, particularmente nos dedicados à efabulação da vida na selva e no interior do

país, dominados pela presença de um herói que conhece a floresta e dela retira suas forças. (MARTINS, 2005, p. 238).

Difícil não pensar na relação simbólica que o herói adquire nas trocas que faz com o poder da natureza como elemento transcendente. O legado na visão da natureza americana, oriundo da Europa, é fundamental para que se compreenda o próprio advento dos “romantismos” na literatura indianista brasileira, estabelecendo um complexo sistema literário, que coincide com o período em que os anseios de definição da nacionalidade, iminente, expandem o construto estético como forma de assimilação da manifestação do caráter nacional. Nessa perspectiva, o conceito de nação ergue-se como uma visão simbólica, instauradora da busca dos sentidos das qualidades humanas atemporais e da expressão histórica de indivíduos agentes em um processo de construção da pátria. A ideia de nação, apoiada na fonte retórica que legitima o poder transcendente da natureza tropical, é erigida na sua função imaginativa, pois dela decorre aquele *dinamismo prospectivo* que tenta estabelecer uma melhor condição para o humano no mundo. No caso da formação de uma literatura brasileira, uma melhor condição para o humano requer a referência positiva ao processo de entendimento do elemento assimilado, filtrado como origem natural e autêntica.

Vale lembrar, aqui, uma discussão elaborada por Hayden White (1994, p. 207), acerca do tema do nobre selvagem como elemento fetichista, posto que o autor assevera que a idolatria aos nativos, no decurso da História, está associada à construção de um discurso que põe “fim” a um conflito:

É significativo, a meu ver, que essa idolatração dos nativos do Novo Mundo, tenha ocorrido somente *depois* que fora decidido o conflito entre os europeus e os nativos e quando, portanto, ela não mais poderia impedir a exploração dos últimos pelos primeiros. Desse ângulo, a fetichização do Homem Selvagem, a atribuição a ele de poderes sobre-humanos (isto é, nobres) constitui apenas o estágio final da elaboração do paradoxo implícito na concepção de uma humanidade que é também selvagem.

Nesse sentido, é possível entender como a fetichização do selvagem, apontada por White (1994), participa da elaboração de uma tópica para a construção da perspectiva de nobre selvagem que a literatura romântica se encarregará de desenvolver.

Ao tratarmos de um romance canônico como *Iracema*, de Alencar, encontramos a tópica da natureza como efeito poético na construção do símile entre a natureza humana e espacial. A grandiloquência do discurso produzido na descrição do cenário, que especifica poeticamente as qualidades atribuídas à personagem, funciona como enaltecimento do efeito civilizatório, pois a integram

em uma dimensão do espaço inculto arriscado e paradisíaco, reiterando a visão eurocêntrica dos processos de conquista do continente. A retórica do dominador, presente em boa parte dos romances do chamado ciclo indianista, ergue uma visão amena dos processos de conquista e exalta o poder dominante do homem branco, europeu, sobre seus semelhantes. Cabe lembrar as palavras de Flávio Kothe (2000, p. 213-214), em um polêmico livro, ao definir o projeto indianista:

O indianismo faz a louvação do historicamente fracassado como se este fosse um vitorioso, como se representasse uma cultura superior e não tivesse sido aniquilado pelo colonizador português, como se não estivesse em andamento um modo de produção que substituiria aquele que havia substituído o modo tribal [...] O branco sai limpo da história, ainda que sua máscara fale português.

O enaltecimento de Peri, na esteira do fetichismo, não é menos civilizatório (no sentido de dominação pela palavra). Os seus feitos são celebrados na medida em que estes integram um diálogo lírico perfeito com a autoridade patriarcal representada por Dom Antônio de Mariz. A possibilidade de uma perfeita comunhão final dá-se justamente por sua assimilação da cristandade, sendo batizado para honrar a oportunidade de gozar o direito de estar ao lado do europeu civilizado (no caso, Ceci). A visão de um índio honrado, portanto, está totalmente atrelada ao seu sacrifício cultural, pois o código de honra em que se vê espelhado é aqueles dos grandes cavaleiros nobres. Nesse sentido, é importante a antecipação feita pela própria narrativa de Alencar (1979, p. 17), quando cita o poder exercido por Mariz sobre as massas:

Assim, vivia, quase no meio do sertão, desconhecida e ignorada essa pequena comunhão de homens, governando-se com as suas leis, os seus usos e os seus costumes; unidos entre si pela ambição da riqueza, e ligados a seu chefe pelo respeito, pelo hábito da obediência e por essa superioridade moral que a inteligência e a coragem exercem sobre as massas.

Consequentemente, a narrativa desdobra um índio nobre e superior, suporte perfeito para tornar-se análogo de Mariz no círculo dos selvagens, mas executa fielmente a sua subserviência ao poder civilizatório, marcado em seu momento extremo pela rendição à fé cristã:

- A nossa religião permite, disse o fidalgo, que na hora extrema todo homem possa dar o batismo. Nós estamos com o pé sobre o túmulo. Ajoelha, Peri!
- O índio caiu aos pés do velho cavaleiro, que impôs-lhe as mãos sobre a cabeça.
- Sê cristão! Dou-te o meu nome. (ALENCAR, 1979, p. 289).

Nesse aspecto é valiosa a referência de Bosi (1992, p. 177) que reconhece o fato de que “O índio de Alencar entra em íntima comunhão com o colonizador. Peri é, literal e voluntariamente, escravo de Ceci, a quem venera como sua *Iara*, ‘Senhora’, e vassalo fidelíssimo de dom Antônio.”

No trato da poesia épica romântica, especificamente, interessa-me particularmente o poema *I Juca Pirama*, de Gonçalves Dias, presente na edição dos Últimos Cantos, de 1851. Anterior ao romance *O Guarani*, de José de Alencar, o poema é fundamental para a compreensão dos motivos indianistas presentes em sua poesia, em que pesa uma reflexão de valores heroicos presentes em um espaço onde a ética cristã não se via totalmente presente. Segundo Paulo Franchetti (apud TEIXEIRA, 2008, p. 1111), Gonçalves Dias “[...] criou um novo tipo de poesia, ao fazer com que o índio deixasse de ser tema, personagem observada e passasse a assumir a voz lírica, a ser sujeito da enunciação.”

O percurso de Gonçalves Dias, no entanto, ainda que tencione o projeto civilizatório, exclusivamente branco europeu na construção do eu-lírico, criou uma ética do índio cativo como um herói sentimental, coadunando-se com a ideia da subserviência, como bem lembra Franchetti (apud TEIXEIRA, 2008, p. 1140) no exemplo citado:

Não vil, não ignaro
Mas forte, mas bravo,
Serei vosso escravo:
Aqui virei ter.
Guerreiros, não coro
Do pranto que choro,
Se a vida deploro,
Também sei morrer.

Os exemplos citados dentro do campo literário indianista, ainda que controversos em diversos pontos, colaboram para estabelecer uma visão a que podemos chamar de transculturação. Apropriando-me da ideia desenvolvida por Graciela Montaldo (1999)¹ acerca da transculturação latino-americana, reconheço que o campo literário indianista brasileiro reflete uma adesão da cultura letrada no século XIX ao modelo de racionalidade europeia que o legitima. Nessa perspectiva, entendo que a escrita de autoria feminina, aqui pensada através da pena de Nísia Floresta, constitua um olhar dissonante. A autora, natural do Rio Grande do Norte, potencializa em seu texto não uma apologia ao colonizador ou ao processo civilizatório, mas uma reflexão capaz de pensar as relações de dominação como uma veia corrosiva da própria construção do Estado-Nação.

¹ Essa discussão encontra-se presente no primeiro capítulo da obra *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina* (MONTALDO, 1999).

O indianismo político de Nísia Floresta

Partindo, primeiramente, para o poema produzido por Nísia Floresta, autora relegada ao silêncio autoral no cenário crítico brasileiro, passamos à apresentação de *A lágrima de um Caeté*. O texto publicado no Rio de Janeiro em 1849, onze anos depois da criação do IGHB, sob o pseudônimo Telesila, esteve sempre atrelado à Insurreição Praieira, fato que determinou a sua leitura por mais de um século. O aspecto do indianismo, presente no poema, não conheceu nenhuma discussão de peso até os anos oitenta. Conforme nos atesta Constância Lima Duarte (1999, p. 2), a sua obra sempre esteve à margem da crítica por que:

[...] o poema, em síntese, contém a conjunção de dois dramas: o do índio brasileiro espoliado pelo colonizador português; e o vivido pelos liberais durante a Revolução Praieira, acontecida em Pernambuco, de novembro de 1848 a fevereiro de 1849. Aparentemente distintos, estes dramas se entrelaçam à medida que o poema se desenvolve, até sua quase identificação.

A justificativa de Duarte coaduna-se à leitura que avalia a política imperial rigorosa e a censura sofrida pela autora ao tratar de um movimento de rebeldes. O aspecto dado ao índio, ainda, desmistifica a visão simbólica do pacto de obediência, pois o índio não é visto como um vencedor amansado. O poema instaura-se em uma dupla articulação temporal: os tempos da colonização e o da Revolução Praieira. Essa articulação, no entanto, mimetiza funções análogas no tratamento dado aos heróis nacionais, criando um laço entre o índio (caeté) e o liberal Nunes Machado (ele próprio descendente de índios caetés), através dos resquícios coloniais herdados pelos descendentes. Nesse aspecto, uma espécie de determinismo racial histórico será responsável, também, pela empreitada de Machado e por sua luta pela liberdade.

A descrição do índio caeté, “que solitário vagava meditando”, marca exatamente a fusão dos tempos históricos, trazendo este para o tempo de enunciação da autora, reiterando a ideia do pensamento, moldado pela meditação, como um espaço de memória reflexiva dos aspectos mais desconcertantes da colonização. O desnudamento do sujeito, mimetizado à natureza, contrasta com os artefatos/símbolos do poder opressor sobre seu corpo:

Era um homem sem máscara, enriquecido
Não do ouro roubado aos iguais seus,
Nem de míseros africanos d'além mar,
Às plagas brasileiras arrastados
Por sedenta ambição, por crime atroz!
Nem de empregos que impudentes vendem,

A honra traficando! O mesmo amor!!
Mas uma alma, de vícios não manchada,
Enriquecida tinha das virtudes
Que valem muito mais que esses tesouros. (FLORESTA, 1997, p. 36).

Impossível não notar no discurso do poema, supostamente frente ao tempo da colônia, uma intersecção com o processo crítico experimentado por Nísia no século XIX diante do mesmo. A própria imagem do “homem sem máscara” destaca, nitidamente, a necessidade de criação de uma voz aparentemente mais pura, ausente da grandiloquência e fiel ao processo de aniquilamento. A exaltação dos valores da honra, aqui, partilhados por estes heróis românticos erguem-se em função do rebaixamento feito aos portugueses. O mito de fundação é aqui estruturado como algo impossível de realizar-se, marcado pelo efeito do simulado diálogo:

[...] Toda a sua riqueza, o seu bem todo...
O bravo, o destemido, o grão selvagem,
O Brasileiro era... - era um Caeté!”

[...] Indígenas do Brasil, o que sois vós?
Selvagens? Os seus bens já não gozais...
Civilizados? não... vossos tiranos
Cuidosos vos conservam bem distantes
Dessas armas com que ferido tem-vos
De sua ilustração, pobres Caboclos!
Nenhum grau possuís!... Perdestes tudo,
Exceto de covarde o nome infame... (FLORESTA, 1997, p. 37-39)

A caracterização do homem brasileiro é, dessa forma, resgatada a partir do Caeté, seguindo a ideia de que estes foram os primeiros habitantes dos Estados de Pernambuco e Alagoas. A alusão feita aos índios traidores dimensiona o pensamento do Caeté na esfera crítica das próprias nações indígenas, subjugadas pelo poder mercantilista dos conquistadores. A proposição de uma colonização com vistas ao caráter educativo do gentio é aqui contrariada pelo verso “Nenhum grau possuís!... Perdestes tudo,”. A dinâmica da dominação exposta pela narração do poema desnuda o caráter nefasto da usurpação e a necessidade do controle para aniquilamento da cultura em favor do branqueamento da raça. Nessa dimensão, o poema apresenta aquela melancólica sensação de abandono, em um viés marcado pela resistência do eu como elemento coletivo, por sua condenação das ações portuguesas, como vemos no excerto abaixo:

Não vês, ó Luso povo, em teu sofrer
Do onipotente o dedo, que te aponta
O mal, que sobre nós lançado tens? (FLORESTA, 1997, p. 41).

Aqui, nota-se claramente que a voz da narração assume uma perspectiva lusófoba como algo partilhado coletivamente por um nós. Nessa esfera, o projeto coletivo de ação do poema épico é transformado em uma ação de reflexão que condena o elemento luso no trajeto histórico de poder. Segundo Duarte, na leitura que faz do poema de Nísia, o índio passa a ocupar outra esfera “Por isso, de protagonista da história brasileira ele passa neste poema a mero espectador, uma vez que se encontra à margem do processo histórico, restando-lhe apenas observar as nossas lutas que surgem.” (FLORESTA, 1997, p. 20).

O heroísmo físico que constrói o mito do índio é transformado em raciocínio, autorreflexão, de uma condição marginal que leva à lusofobia. Neste caso, é digno de nota que o corrente ataque ao elemento lusófono expresso no poema de Nísia possa dialogar com o ensaio de Gonçalves de Magalhães (1865), publicado alguns anos antes no seu “Discurso sobre a história da literatura do Brasil” (Manifesto publicado na Revista *Nictheroy* em 1836), em que vemos as seguintes palavras:

O Brasil, descoberto em 1500, jazeu três séculos esmagado debaixo da cadeira de ferro em que se recostava um Governador colonial com todo o peso de sua insuficiência e de seu orgulho. Mesquinhas intenções políticas, por não dizer outra coisa, ditavam leis absurdas e iníquas que entorpeciam o progresso da civilização e da indústria. Os melhores engenhos em flor morriam, faltos desse orvalho protetor que os desabrocha. Um ferrete ignominioso de desaprovação, gravado na fronte dos nascidos no Brasil, indignos os tornava dos altos e civis empregos. Para o Brasileiro, no seu país, obstruídas e fechadas estavam todas as portas e estradas que podiam conduzi-lo à ilustração. Uma só porta ante seus passos se abria: era a porta do convento, do retiro, do esquecimento! A religião lhe franqueava essa porta, a religião a fechava sobre seus passos; e o sino que o chamava ao claustro anunciava também sua morte para o mundo. O gånio em vida sepultado, cerca de místicas imagens, apenas saía para catequizar os índios no meio das florestas virgens, ou para pregar aos colonos, nos dias de repouso, as verdades do Evangelho. Mas em vão. As virtudes do cristianismo não se podiam domiciliar nos corações desses homens, encharcados de vícios e tirados, pela maior parte, dos cárceres de Lisboa para vir povoar o Novo Mundo. Deus nos preserve de lançar o opróbrío sobre ninguém. Era então um sistema o de fundar colônias com homens destinados ao patíbulo; era basear uma Nação nascente sobre todas as espécies de vícios e de crimes. Tais homens para seus próprios filhos olhavam como para uma raça degenerada e inepta para tudo.

Quanto aos índios, esses infelizes perseguidos eram, a ferro e fogo, como se fossem animais ferozes. (MAGALHÃES, 1865, p. 3-4).

As ideias de Magalhães destacam uma visão nacionalista em voga onde oscila uma espécie de destino fatalista à própria formação de uma colônia viciosa e pouco atrativa aos nobres, destacando a presença do índio como um elemento selvagem ao olhar dos conquistadores. Nota-se com clareza que a visão do selvagem está sempre atrelada a uma ingenuidade em função do seu rebaixamento humano, uma vez que pertence ao domínio primitivo da cultura. Em Nísia, o índio, entretanto, ganha ares de racionalidade, passa a ser um elemento ativo na compreensão de sua própria história, é um índio ilustrado. Essa origem ou gênese pode ser pensada como uma espécie de lógica para o salto temporal dado no poema ao tratar de heróis da Revolução Praieira. A personificação do índio caeté em Nunes Machado e a sua chegada quase triunfal marca exatamente o eco presente na dívida herdada pelos descendentes. A entrada de Nunes Machado no poema simboliza claramente essa resistência, aqui politicamente demarcada:

De repente troar ao longe ouviu-se
Da artilharia o fogo... e de milhares
De peitos Brasileiros sai o brado,
Simulando o trovão, que o raio manda
– Eia! avante! guerreiros libertemos!
A terra dos Caetés, a terra nossa!-
[...] Dos bravos Caetés se diz descendente,
Sua triste raça jurou de vingar...
Desde lá do berço aprendeu a amar
O triste oprimido; dele é defendente. (FLORESTA, 1997, p. 45).

Interessante notar que a cena de Nunes Machado lembra, ainda que de longe, outro poema épico que lhe é anterior: *O Caramuru*. No poema de Santa Rita Durão podemos encontrar o momento de dominação de Diogo Álvares Correia, sobre os índios, demarcado metonímica e metaforicamente pelo uso da espingarda no abate de uma ave (momento em que é aclamado como filho do trovão). Ao tornar-se o herói dos tupinambás, abatendo-os simbolicamente, Diogo passa a ser celebrado como amigo dos selvagens e sua união com Paraguaçu será determinante para alimentar o ódio nutrido pelos índios caetés.

Note-se que em *A lágrima de um caeté*, Nísia procura redimensionar o papel dos índios caetés, posto que simule metonímica e metaforicamente o uso das armas para unir dois espaços temporais como se pudesse dar àqueles índios o mesmo poder concedido aos heróis da Revolução Praieira. Nesse sentido, o seu propósito indianista parece coadunar-se mais a um ideal de criação da consciência crítica do selvagem e do seu descendente em lugar de uma acomodação aos moldes nacionais

de uma espécie de fetichismo do elemento primitivo. Não posso deixar de notar que o indianismo praticado por Nísia possui um papel extremamente político, pois representa não só uma tensão, uma rachadura na construção do mito de fundação, mas um olhar crítico sobre o ideal de construção nacional de seu tempo. Afinal, como bem lembra Kothe (2000, p. 81):

A idealização do antepassado é a projeção de um desejo presente: qualquer que seja o antepassado, ele é ótimo se idealizado [...] Os índios foram metamorfoseados literariamente em cavalheiros e damas feudais: a oligarquia tinha no sistema feudal das capitânicas hereditárias o seu passado, mas também o sonho do futuro, para melhor garantir suas vantagens presentes. Embora se apresentasse como definição autóctone e autônoma de uma nova identidade, não se tratava, porém, apenas de um sonho de fundamento psicológico ou jurídico: como idealização, repetia os paradigmas da tradição metafísica, especialmente em sua variante católica. Por isso, não aparecia como neurose coletiva, como trauma colonial, mas até como arte. Ao invés de despertar horror, impunha admiração.

Consequentemente, a visão do paraíso tropical empreendida por Nísia reclama uma nova abordagem historiográfica, que seja capaz de compreender tensões nas relações internas de um campo literário eminentemente feminino. Se o desenvolvimento do trato indianista de uma autora como Nísia Floresta destoa da proposta empreendida por seus contemporâneos e seguramente de seus antecessores épicos, é possível que se possa vislumbrar um discurso em que de alguma forma esteve presente o despertar ao horror do aniquilamento cultural sofrido pelos povos selvagens, a ressoar séculos depois nos heróis da Revolução Praieira. É flagrante a dimensão crítico-política em que a ideia de nação e Estado convergem para repensar, através do indianismo de Nísia, aquela primeira etapa de uma sociedade dita moderna, mas que mantinha sua fidelidade à coroa. Nesse sentido, podemos dizer que a prática historiográfica vem revelando que não apenas de memórias, diários e acontecimentos íntimos se fez o campo literário feminino dentro da ficção.

TABAK, F. M. Political Indianism of Nísia Floresta: a singular case. **Itinerários**, Araraquara, n. 41, p. 279-290, jul./dez. 2015.

■ **ABSTRACT:** *The discussion of the different aspects concerning the indianist literary field and its relationship to the nineteenth-century politics lead me to resize their symbolic representations. Within this field, I glimpse the poem A lágrima de um Caeté, written by Nísia Floresta, as an Indian-strand of a political nature, contrary to many of her contemporaries.*

■ **KEYWORDS:** *Indians. Nísia Floresta. Nineteenth-century.*

REFERÊNCIAS

ALENCAR, J. O **Guarani**. São Paulo: Egéria, 1979.

BOSI, A. **A dialética da colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

DUARTE, C. L. Revendo o indianismo brasileiro: A lágrima de um Caeté, de Nísia Floresta. **Revista do Centro de Estudos Portugueses**, Belo Horizonte, v. 19, n. 25, p. 153-177, dez. 1999. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/6799/5793>>. Acesso em: 08 jul. 2014.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Almedina, 2004.

FLORESTA, N. **A lágrima de um Caeté**. Organização de Constância Lima Duarte. 4. ed. Natal: Fundação José Augusto, 1997.

GUIMARÃES, M. L. S. Nação e civilização nos trópicos. **Revista de Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 19-27, 1988.

KOTHE, F. **O cânone imperial**. Brasília: Editora da UNB, 2000.

MAGALHÃES, D. J. G. Discurso sobre a história da literatura do Brasil. In: _____. **Opúsculos históricos e literários**. Rio de Janeiro: Garnier, 1865. v. 8

MARTINS, E. V. **A fonte subterrânea**: José de Alencar e a retórica oitocentista. Londrina: EDUEL, 2005.

MONTALDO, G. R. **Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina**. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1999. (Coleccion Tesis/Ensayo).

TEIXEIRA, I. (Org.). **Épicos**. São Paulo: Edusp, 2008.

WHITE, H. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 1994.

Recebido em 31/10/2014

Aceito para publicação em 19/05/2015

