



María Claudia García Iruretagoyena, 19 años

Autora: Cintia Díaz

Sin título.

Óleo sobre lienzo. 80 x 100 (2021)

«La infancia es un período abierto, inconcluso, lleno de posibilidades. Vivimos a pleno sin imaginar que en un momento la vida dará un giro que nos marcará para siempre. Tal vez esta niña de actitud valiente y pasión por las letras, ni siquiera soñaba con algún día convertirse en mamá»

# O «ÍNDIO» QUE NÃO ESTÁ MAIS LÁ: A FALSA REPRESENTATIVIDADE INDÍGENA NOS ESPAÇOS DA CIDADE DE SÃO PAULO<sup>1</sup>

THE «INDIAN» WHO IS NO LONGER THERE: THE FALSE  
INDIGENOUS REPRESENTATION IN THE SPACES OF THE CITY OF  
SÃO PAULO

EL «INDIO» QUE YA NO ESTÁ: LA FALSA REPRESENTACIÓN  
INDÍGENA EN LOS ESPACIOS DE LA CIUDAD DE SAN PABLO

*Leonardo Caetano Jesus*

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. leo.caetano.j@gmail.com*

*Lucia Maria Machado Bógus*

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. lubogus@uol.com.br*

Recibido: 7/4/2023 | Aceptado: 8/6/2023  
DOI 10.59999/7.1.7

<sup>1</sup> Este artigo é resultado de uma pesquisa de doutorado em progresso, na área de sociologia urbana, intitulada: «A perspectiva decolonial na (re)leitura da cidade», iniciada em Julho de 2021 no Departamento de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

**Resumo:** O texto propõe uma crítica ao modelo urbano da cidade de São Paulo, baseada no extermínio e exclusão de suas populações indígenas, por meio de uma análise arqueológica dos simbolismos presentes na escultura «Índio pescador», do escultor paulista Francisco Leopoldo e Silva.

O trabalho definiu, portanto, um monumento da cidade como escala analítica para interpretar os fenômenos urbanos e simbólicos que a escultura nos traz a partir da arqueologia de sua imagem, definindo-a segundo o conceito de Belting, como exemplo da «presença de uma ausência», pois buscamos pensar nas «ausências» que a «presença» da estátua nos apresenta em um movimento dialético, demonstrando, dessa maneira, a sua antítese como testemunha dos seus espaços circundantes.

Para tanto, usamos de uma análise histórica, recompondo os diversos eventos e camadas da história da cidade, relacionados à sua população originária, tendo como suporte teórico as teorias decoloniais, que promovem uma crítica aos modelos epistêmicos-hegemônicos-ocidentais que serviram de modelo para os sujeitos que compuseram a cidade e seus espaços.

**Palavras chave:** indígenas; pensamento decolonial; cidade de São Paulo; arte; sociologia da imagem

**Abstract:** The text proposes a critique of the urban model of the city of São Paulo, based on the extermination and exclusion of its indigenous populations, through an archaeological analysis of the symbolisms present in the sculpture «Índio Pescador», by the São Paulo sculptor Francisco Leopoldo e Silva.

The work therefore defined a city monument as an analytical scale to interpret the urban and symbolic phenomena that the sculpture brings us from the archeology of its image, defining it according to the concept of Belting, as an example of the «presence of an absence», as we seek to think about the «absences» that the «presence» of the statue presents to us in a dialectical movement, thus demonstrating its antithesis as a witness of its surrounding spaces. To do so, we will use a historical analysis, recomposing the various events and layers of the city's history, related to its original population, having as a theoretical support the decolonial theories, which promote a critique of the epistemic-hegemonic-western models that served as a model for the subjects who composed the city and its spaces.

**Keywords:** indigenous peoples; decolonial thought; city of São Paulo; art; sociology of image

**Resumen:** El texto propone una crítica al modelo urbano de la ciudad de San Pablo, basada en el extermínio y la exclusión de sus poblaciones indígenas, a través de un análisis arqueológico de los simbolismos presentes en la escultura «Índio pescador», del escultor paulista Francisco Leopoldo e Silva.

El trabajo definió, de esa manera, un monumento como una escala analítica para interpretar los fenómenos urbanos y simbólicos que nos trae la escultura desde la arqueología de su imagen, definiéndola, según el concepto de Belting, como ejemplo de la «presencia de una ausencia». De ese modo buscamos pensar las «ausencias» que la «presencia» de la estatua nos presenta en un movimiento dialético, demostrando así su antítesis como testigo de sus espacios circundantes.

Para ello, utilizaremos un análisis histórico, recomponiendo los diversos hechos y capas de la historia de la ciudad, relacionados con su población original, teniendo como soporte teórico las teorías decoloniales, que promueven una crítica a los modelos epistémico-hegemónico-occidentales que han servido de modelo a los sujetos que componían la ciudad y sus espacios.

**Palabras clave:** pueblos indígenas; pensamiento decolonial; ciudad de San Pablo; arte; sociología de la imagen

## Introdução

Os processos históricos que moldaram a cidade de São Paulo, em especial nos seus primeiros séculos de história, foram, radicalmente, violentos. Aprisionamentos e escravidão indígena, expropriação de seus territórios e quase que completo apagamento de suas histórias, são episódios que marcam essa formação inicial do que viria a ser uma das maiores e mais importantes cidades do planeta.

Michel Foucault (2012) define como imaginário algo que não procede de um dado ou de uma experiência vivida e, após exterminar suas populações indígenas, os europeus criaram todo um imaginário para representá-las. As obras e representações que viriam depois eram quase que em sua totalidade apenas representações imaginativas, simulacros de culturas que não existiam mais.

Apesar de toda a imensidão da cidade, São Paulo conta com pouquíssimas representações das antigas populações originárias que então viviam em seu território e, essas raras imagens e monumentos estão profundamente pautadas nesse imaginário europeu.

Seria possível demonstrar, quase sem exceções, essas fantasias do colonizador em relação às populações originárias a partir da observação cuidadosa dessas poucas representações dos indígenas na arte da cidade. No entanto, a título de análise, optou-se por uma conhecida figura na capital paulista, que encontra-se justo no coração financeiro da cidade, cercada de todo um entorno que efetivamente, não a representa, a estátua do Índio Pescador, do escultor paulista Francisco Leopoldo e Silva.

A arte, como forma discursiva, pode ser fenômeno de análise segundo o método arqueológico foucaultiano, já que o mesmo busca analisar as formações discursivas e as condições de produção do conhecimento em determinados períodos históricos e, dessa maneira, o desafio proposto por este texto, é o de demonstrar a partir de uma arqueologia da imagem,<sup>2</sup> todas as ausências que a mesma representa, a sua antítese como testemunha dos seus espaços circundantes, a sua anti-representação como pertencente à cidade. A escultura é definida como escala analítica possível para interpretar os fenômenos que moldaram a cidade à sua volta.

## A São Paulo indígena

A cidade de São Paulo nasceu e cresceu a partir de um território indígena, o antigo aldeamento chamado Inhapuambuçu (Godoy, 2014), do cacique Tibiriçá, que depois viria a ser renomeada

2 A imagem (*image*), em Hans Belting (2005) é definida como uma figura ou representação mental de «picture», que por sua vez representa o aspecto concreto e material.

algumas vezes, ganhando e perdendo significados nesse processo; Piratininga, São Paulo de Piratininga e, por fim, apenas São Paulo (Jesus, 2013).

O antigo nome tupi<sup>3</sup> de Inhapuambuçu, aldeia que viria a se tornar uma das maiores cidades do planeta, continha em si o aspecto da sua geografia, pois significava «morro que se vê ao longe», em referência ao fato de que tal aldeamento encontrava-se estrategicamente localizado no alto de uma colina, na confluência dos rios Anhangabaú e Tamanduateí (Petrone, 1995).

Em seguida, adotou o nome de um fenômeno que ocorria às margens do rio que ficava em suas proximidades. Quando o rio transbordava, na época das cheias, deixava as margens repletas de peixes, cujos corpos secavam ao sol; Piratininga, na antiga e extinta língua tupi, significava, justamente, peixe seco (Navarro, 2004).

Os acidentes geográficos não são mais notáveis em meio aos prédios, os rios já foram domados em tubos de concreto e os peixes já há muito deixaram de existir na geografia da capital paulista. Os fenômenos naturais que davam nome ao antigo território indígena foram se perdendo à medida que a terra foi substituída por asfalto e concreto e, seus antigos nomes, também foram gradualmente esquecidos e, por fim, totalmente substituídos por São Paulo, nome dado em homenagem a Paulo de Tarso, apóstolo convertido ao cristianismo na data de 9 de Janeiro, mesma data da fundação da Vila.

Os nomes esquecidos levaram consigo também a memória daqueles que os usavam, dos povos e culturas que os criaram, repletos de todos os seus significados. Hoje só nos resta São Paulo.

O planalto paulista, muito antes da chegada dos portugueses, já era uma região dinâmica e bem mais atrativa à população indígena do que o litoral (Toledo, 2003; Belmonte, 1954). A ocupação humana na região remonta há mais de onze mil anos, segundo indícios arqueológicos de restos de carvão e cinzas encontrados entre Lagoa Santa, Minas Gerais e São Paulo (Donato, 2015), entretanto, a região era ocupada principalmente pelos povos de etnia Tupi, da qual fazia parte o já citado Cacique Tibiriçá, que se alinhou aos interesses portugueses na região, sendo o primeiro indígena catequizado no Brasil, o que lhe valeu uma imponente cripta na catedral da Sé, que hoje encontra-se a poucas dezenas de metros de onde originalmente era a sua aldeia.

Roberto Pompeu de Toledo (2003) cita alguns dos diversos grupos de etnia tupi que ocupavam o Sudeste brasileiro, tais como os tupinambás ou tamoios e carijós e, na Baixada Santista e Planalto Paulista, encontravam-se os Tupiniquins, nos chamados Campos de Piratininga, ou em sua própria língua, *Tupire-Tama*, a pátria dos tupi.

3 Língua indígena brasileira, hoje extinta, que se falava por quase toda a costa brasileira e partes do interior. O termo também refere-se ao maior dos troncos linguísticos das línguas originárias brasileiras, o tronco Tupi (Navarro, 2004).

Esse território era cruzado por antigas vias de comunicação e transporte, tanto fluviais como terrestres, que se conectavam com outras incontáveis rotas secundárias, os chamados peabirús, sendo que o mais importante deles conectava o centro da capital, a antiga aldeia de Piratininga, com os longínquos andes peruanos. Era um território, portanto, já muito explorado e conhecido por sua população original. Apesar dos caminhos que integravam todo o território com o litoral, não era uma tarefa fácil a subida da serra, o que também limitou o acesso inicial dos portugueses ao planalto.

Após o definitivo assentamento dos portugueses no planalto, o conhecimento geográfico das populações autóctones foi de fundamental importância para levar a cabo os engenhos de «resgate ao Campo», como chamavam os portugueses o processo de captura, domínio e escravidão das «peças do gentio da terra» (Silva, 2008), ou seja, da sua população originária. Os antigos peabirús tupis, que cruzavam e interligavam as aldeias e o interior, foram usados pelos portugueses nas suas empreitadas de captura e escravização indígenas, bem como para a exploração e expansão europeia para o centro do território paulista. Posteriormente esses caminhos se converteram nas principais rotas da cidade, em suas formas modernas de avenidas, estradas e rodovias, demonstrando a importância dos conhecimentos geográficos das populações indígenas na composição do tecido espacial da cidade.

Para Belmonte<sup>4</sup> (1954), o surgimento da Vila de Piratininga é um feito heróico, que demonstra não apenas o domínio contra uma natureza implacável, mas também contra uma suposta brutalidade incivilizada das populações ao seu redor, que eram uma constante ameaça à sua existência. Compara seus fundadores portugueses aos heróis das epopéias clássicas do mundo grego. O aldeamento é descrito em oposição à natureza, aos mistérios da selva e aos monstros que a habitam, em uma luta entre a pretensa civilização da vila e as *hordas bárbaras* do agreste paulista.

Esse conflito entre parte da população originária e os portugueses, associado a uma crescente necessidade de mão de obra na recém instaurada Vila, confluiu na instauração de uma espécie de guerra justa entre os europeus e os indígenas. O padre Alexandre de Gusmão, em documento datado no ano de 1694 dizia que os «paulistas consideravam lícito aproveitar-se dos serviços indígenas, «dá-los, vendê-los ou pagar dívidas aos credores»» (Silva, 2008, p. 56), demonstrando uma continuidade de um modelo antigo de posse humano, tendo-se em conta que, até 1609 os indígenas eram considerados propriedade e figuram, até o final do século XVI como principal fonte de riqueza dos habitantes da Vila de São Paulo (Silva, 2008).

4 Pseudônimo do escritor e cartunista Benedito Carneiro Bastos Barreto.

O indígena representou a primeira força humana, o primeiro braço capaz de erguer casas, muros e fortalezas necessárias à empreitada colonizadora e

O barbarismo legitimava a guerra justa e a escravidão do ameríndio, porque os nativos eram incapazes de entender os ensinamentos divinos e de receber a conversão. Portanto, foram forçados por Deus para servir aos europeus, usando a sua força bruta em favor dos empreendimentos coloniais (Raminelli, 1996, p. 17).

Apesar de tais registros, são de fato escassos os documentos que comprovam o extenso uso de mão de obra indígena no Brasil anteriores a 1549. É conhecida e registrada, por exemplo, uma expedição de caça a indígenas da etnia Carijó, nas proximidades de São Vicente e que foram posteriormente distribuídos aos paulistas. Sabe-se também que esses movimentos de caça e captura dos povos autóctones foram os estopins dos principais conflitos do período (Ribeiro, 2000).

Portanto, apesar da história brasileira ser profundamente marcada pelos horrores da escravidão atlântica, muito anterior a ela já se promovia, em larga escala, a escravidão indígena, conforme nos relata Jaime Pinsky (2012):

Antes de chegar à escravidão negra, a História do Brasil, já em seu primeiro século, registra a utilização do trabalho do índio. Interessados logo nos chamados produtos tropicais – notadamente o pau-brasil –, os membros das primeiras expedições tratavam de conseguir, em troca de algumas quinilharias, a força de trabalho indígena. Enquanto os produtos oferecidos pelos portugueses atraíam os índios, o sistema de trocas funcionava bem: o pau-brasil e os alimentos desejados eram conseguidos. Seja, porém, pelo ritmo de trabalho dos índios, seja pelo seu desinteresse total em servir os portugueses uma vez satisfeita a curiosidade pelos produtos europeus, o escambo não mais resolvia a necessidade dos comerciantes lusitanos. Partiu-se, então, para a escravização do índio (p. 14).

De acordo com Hernâni Donato (2015), a caça aos indígenas levou à sua quase total destruição. «Em 1600, já não havia tupinambás organizados em tribos» (p. 152), e calcula-se que, até essa época, cerca de 500 mil nativos já haviam sido mortos em guerras de extermínio e aprisionamento.

## Dominação e controle

No ano de 1757, o Marquês de Pombal, um déspota esclarecido que, confrontado com os valores iluministas, decide racionalizar a gestão dos povos originários na colônia, deu fim, por letra de lei, às inúmeras questões e preocupações envolvidas no seu gerenciamento.

Era importante demonstrar o poder da coroa na extensão máxima de sua hegemonia normativa e, no citado ano, foi assinado o documento intitulado «Diretório dos índios».

Em seus 95 artigos, deliberou-se sobre os modelos de tratamento que seriam dados à população originária nos seus mais diversos âmbitos, de modo que esse texto mudou significativamente os modelos de vida das populações originárias que, então, estavam em contato direto com os portugueses (Almeida, 1997). Tais mudanças se deram em diversos aspectos; fios do tecido social dessas populações e que representavam então as dominações subjetivas e epistêmicas daqueles indivíduos.

A resistência aos ideais cristãos, à ideia de trabalho e ao acúmulo de riquezas eram demonstrativos, segundo Ronald Raminelli (1996), de que essas populações eram seres degenerados que necessitavam de uma condução e «intervenção européia para tomar os rumos de uma vida melhor, uma vida pautada nos mesmos princípios e valores da cultura ocidental» (p. 13).

Seguros da insuficiência indígena para a condução de suas próprias vidas e, com objetivos claros de maior controle sobre essas populações,

O Diretório não só dispôs sobre a liberdade dos índios como alterou a administração desses povos, reorganizando as aldeias depois do afastamento das diversas missões religiosas. Os novos diretores de índios deveriam perseguir os fins estabelecidos pela Coroa portuguesa:

«a dilatação da fé; a extinção do gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos índios; o bem comum dos vassallos; o aumento da agricultura; a introdução do comércio; e finalmente o estabelecimento, a opulência e a total felicidade do Estado» (Almeida em Oliveira e Freire, 2006, p. 70).

As antigas aldeias passaram a ser governadas por juízes e vereadores (Oliveira e Freire, 2006), e tinham agora a qualidade de vilas. Segundo Almeida (1997), «toda uma legislação foi elaborada para tornar [...] as habitações indígenas em “missões”, e estas em “lugares”, “vilas” e cidades portuguesas» (p. 67).

Os novos núcleos de povoamento portugueses, criados a partir das diretrizes da coroa, são espacialmente ordenados a partir de sua proximidade com a Vila de São Paulo e, desse modo, constituem as primeiras terras indígenas expropriadas em nome do crescimento da cidade, pois ao longo dos séculos XVIII e XIX tais aldeamentos serão esvaziados pela expulsão de sua população e pela tomada de suas terras (Oliveira, Zanetti e Papali, 2022).

O processo de aldeamento eliminou por completo o coletivo histórico indígena e, com isso, a sua forma de reprodução social.<sup>5</sup>

Para Aníbal Quijano (2014), os interesses que moviam os colonizadores eram antagônicos em relação aos das populações originárias, de modo que se colocava como um contrassenso a ideia de que uma «pequena minoria branca» (p. 141) teria qualquer interesse social em comum com os servos indígenas e negros. Pelo contrário, era importante manter-se o privilégio por meio do domínio e exploração constante dessas populações.

Segundo Grosfoguel (2015):

La modernidad es un proyecto civilizatorio y, como dicen los pensadores (as) críticos indígenas del planeta, constituye una *civilización de muerte* porque ha destruido más formas de vida (humana y no humana) que ninguna otra civilización en la historia de la humanidad (p. 36).

Apropriando-nos aqui do conceito elaborado por Grosfoguel, a constituição da cidade de São Paulo é um exemplo histórico de um modelo de *civilização de morte*, pois se organizou a partir do genocídio de sua população original, bem como da morte da natureza e da relação com o mundo natural do seu entorno, que originalmente a definia territorialmente.

A urbanização, mudança para a cidade e incorporação dessas populações a um novo território urbano (Donato, 2015), bem como todas as mudanças profundas no estilo de vida e nas suas produções epistêmicas, que fragmentaram por completo a sua reprodução social, aceleraram o desaparecimento e apagamento das tribos e culturas que compunham a antiga São Paulo indígena.

O genocídio dos povos nativos entre o litoral do Espírito Santo e São Paulo foi comparável aos extermínios promovidos pela conquista do meio-oeste americano e, «a maior parte da população indígena restante desapareceu nas [...] décadas seguintes» (Gomes, 2015, p. 17).

## Apagamento simbólico

Os projetos coloniais e o modelo disciplinar empregado contra a população indígena miravam os pilares da tradição tupinambá (Raminelli, 1996). A antiga língua tupi que incorporou os vocábulos portugueses e se converteu em língua geral, brasílica ou também chamada de língua geral paulista, já era, segundo Donato (2015) uma língua disciplinada pelos jesuítas.

5 Berpateli, considera a miscigenação como um elemento importante a ser considerado na drástica queda do número de indígenas nos aldeamentos paulistas. Portanto, se considerarmos tal fator, evidencia-se que os descendentes das populações que aqui viviam, já não se viam mais como indígenas. Devemos enfatizar que as autoridades frequentemente usaram esse argumento para apropriar as terras dos aldeamentos, dizendo que não haveria mais indígenas nesses assentamentos ou que eles seriam inseridos na sociedade local (Oliveira, Zanetti e Papali, 2022, p. 1083).

Os números, que permitiam a contabilidade das coisas, não existiam na língua tupi (Navarro, 2019), os vocábulos cristãos foram acrescidos à língua e os nomes de antigas divindades e espíritos da natureza tiveram seu significado pervertido pelo discurso catequizante.

Foi a língua mais falada no Brasil, muito mais do que o português, até meados do século XVIII, quando seu uso público foi proibido pelos ordenamentos do Diretório dos Índios, nas províncias que hoje correspondem aos territórios de Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, instituindo definitivamente o português como língua única e oficial da colônia. A antiga língua geral começava o seu declínio em direção à extinção (Donato, 2015).

O que permaneceu vivo da língua geral paulista desapareceu com a migração dos europeus para o Sul e Sudeste brasileiros a partir da segunda metade do século XIX, «o que explica as centenas de topônimos de origem indígena surgidos no final do século XIX e na primeira metade do século XX em todo o Brasil é a nomeação artificial» (Navarro, 2020, p. 254).

No sexto artigo do *Diretório do Índios*, fica clara a intenção de dominação por meio da imposição da língua portuguesa à população indígena e, conseqüentemente, à toda população não indígena que dela se utilizava também:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes.<sup>6</sup>

Desse modo, a língua tupi e língua geral, que foram amplamente usadas para a criação de referenciais espaciais, nomeando regiões, bairros, cidades, rios e acidentes geográficos, perdeu o seu poder de dar significado a esses espaços. Muitas vezes, para se traduzir certos nomes da toponímia paulistana, há um grande esforço para tentar resgatar o real significado das palavras envolvidas (Tibiriçá, 1985), dado que seu significante já foi alterado em função do desuso da língua.

As cidades materializam as disputas das relações de poder e significado que as constroem, consolidando em seus símbolos, em seus trajetos, modelos e toponímia os discursos dos sujeitos que têm o privilégio do espaço.

O privilégio epistêmico, ou seja, aquele que se constitui por meio das relações de poder e mando, é, também, o privilégio que dá aos dominadores a ostentação de seus símbolos. O poder simbólico, tal como conceituado por Pierre Bourdieu (1989), caracterizado por ser um poder capaz de construir a realidade afirmando os sentidos imediatos do mundo, não está

6 Diretório dos índios. Disponível em <http://www.nacaomestica.org/diretorio.dos.indios.htm>. Acesso em: 05/02/2023.

apenas na ostentação, mas se produz pelo dismantelamento de simbologias possivelmente conflitantes e, é nesse confronto que o poder hegemônico se sobrepõe.

Para Raminelli (1996), os europeus usaram de distintos e sucessivos métodos para inserir o indígena em um modelo produtivo; primeiro pela coerção e escravidão, depois pela destribalização e por fim, pela sua inclusão no modelo capitalista de produção. Nesse último estágio, o indígena já não se enxerga como tal, já foi fagocitado pelo sistema, pela máquina urbana de produção. De qualquer modo, ressalta-se que todos esses modelos existem para atender às demandas e aos interesses europeus.

## Criação do imaginário indígena

Desde o início do século XVI, logo após as primeiras invasões portuguesas, criou-se todo um imaginário europeu em relação à figura dos povos indígenas do Brasil.

Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (2017) nos relata como esses europeus, desprovidos de referências concretas sobre os povos recém conquistados, foram inventando, ao seu modo, as imagens do que supunham serem «índios».

Inicialmente se utilizaram de antigas imagens copiadas das iluminuras medievais que retratavam os indígenas como seres barbudos, brancos, animais, grotescos e somam-se aí incontáveis predicados criados pela imaginação europeia já que «os indígenas representados nas imagens são a interpretação que a cultura europeia ocidental faz do índio “real” *com base em seus próprios cânones e convenções*» (Chicangana-Bayona, 2017, p. 93, griffo nosso).

Mesmo após o que seriam as primeiras trocas culturais de maior envergadura, quando elementos materiais desses povos começaram a chegar à Europa e os relatos dos viajantes se faziam mais fiáveis e até as línguas e costumes mais inteligíveis, os europeus não deixaram de se guiar pela sua criatividade, como nos relata o autor:

Outras fontes para as gravuras sobre os índios foram os artefatos aborígenes que chegaram à Europa tais como armas e trajes do Novo Mundo trazidos pelas expedições, que permitiram alguns artistas ser mais precisos com os detalhes em suas obras. Muito dos artefatos indígenas introduzidos nas obras ganharam novas funções, diferentes das que possuíam em seu contexto original, porque os artistas ignoravam seu uso e seu funcionamento, como ocorreu com os desenhos de índios feitos por Dürer e Burgkmair, que não só não sabiam para que eles serviam, como também combinar o Artefatos de grupos e culturas diferentes (Chicangana-Bayona, 2017, p. 44).

Para Raminelli (1996), a representação desses povos como atrasados e bárbaros tinha um importante lastro na justificativa para sua dominação e controle. O índio representado nessa

iconografia europeia é um ser bárbaro, incapaz de se autogerir e, portanto, naturalmente sujeito à dominação e exploração colonial.

Chicangana-Bayona (2017) ainda ressalta que as vitórias europeias nas colônias, entre os séculos XVII e XVIII, «tornaram-se garantia de sua superioridade intelectual e da missão de converter Os Bárbaros em homens civilizados, [legitimando] as intervenções militares, o domínio sobre os povos ameríndios e africanos para »o bem e o progresso da humanidade«» (p. 13).

Esse imaginário sobre os povos originários se propaga no decorrer dos cinco séculos de dominação colonial europeia e pode ser percebido nas diversas representações artísticas desses povos, que de certo modo, até hoje nos são apresentadas.

O gênio original que pinta «o que vê» e cria formas novas a partir do nada é um mito romântico. Mesmo o maior artista [...] precisa de um idioma com que trabalhar. Somente a tradição, tal como ele encontra, pode propiciar-lhe a matéria-prima da imaginária de que ele precisa [...]. Ele pode remodelar essa imaginária adaptá-la à sua tarefa, assimilar as suas necessidades e mudá-la de tal forma que não seja mais reconhecida, mas não pode representar o que está diante de seus olhos sem um acervo pré-existente de imagens adquiridas, do mesmo modo que não pode pintá-la sem um conjunto pré-existente de cores que precisa ter em sua paleta (Gombrich em Chicangana-Bayona, 2017, p. 93).

Desse modo, as representações dos povos originários estão saturadas dessas pretéritas construções europeias e sua análise nos revela justamente essas fissuras entre o real e o imaginado e podem nos auxiliar na reconstrução e resgate dessas culturas perdidas.

O escultor paulista Francisco Leopoldo e Silva, escolheu produzir, em bronze, uma figura humana. Uma estátua de um «índio», que arqueado sobre seu próprio corpo, olha detidamente para o que seria um curso d'água, um rio, talvez um lago, não se sabe ao certo, mas sabemos que o «índio» ergue uma lança, como pronto a dispará-la contra seu alvo, um peixe. Não há adornos em seu corpo, exceto por um cocar simplório, composto de uma única pena, e uma cinta que cobre as suas «vergonhas».

O autor, povoado de um resquício do imaginário indianista, decidiu chamar à sua criação de «Índio pescador» (figura 1). Deu-lhe nome, tridimensionalidade e postura, deu-lhe identidade de «índio» e função narrativa de pescador e deu-lhe morada, de 1928 até 1976, estava o nosso «índio» alocado em um canteiro central da Avenida Paulista mas, por conta de obras na avenida, a escultura foi movida para o seu sítio atual, na Praça Oswaldo Cruz, muito próximo de onde estava antes.

Figura 1. O monumento O índio pescador



Fonte: [wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Indio\\_Pescador\\_-\\_Diagonal.jpg](https://wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Indio_Pescador_-_Diagonal.jpg)

Se a arte, segundo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1999), é a revelação filosófica nos objetos, a organização do que é físico e real por meio da inspiração, que é puramente imaterial e espiritual, aqui nos deparamos com esse encontro entre o imaginário, o pictórico e o real, ou melhor dizendo, a sua conversão ao real, ao tátil. A materialidade do «índio» imaginado foi convertida no corpo físico-material «bronze».

Neste momento nos cabe a questão dos limites dessas forças criativas, plasmadas em sua forma final - onde termina o imaginário e começa o real?

Para responder a tal questão, propomos aqui uma análise arqueológica dos imaginários e representações dessa figura, a partir de algumas de suas camadas; aquelas mais superficiais, mais óbvias e evidentes. Aquelas permeáveis ao maravilhamento do acaso, como propunham os situacionistas em um *flâneur baudelaireano*, ou seja, aquelas que podemos acessar, mesmo que contidas na imaginação do artista.

Para Jorge Coli (2012), esse imaginário do artista, contido em sua obra, é revelador das diversas faces de interpretação possíveis da sua produção:

Quando o artista produz uma obra, emprega um conjunto de elementos que constituem um pensamento concreto, objetivado e material, e que está fora dele, o criador. [...] Um quadro, uma escultura, seja o que for, desencadeiam, graças a materialidade daquilo que são feitos, pensamentos sobre o mundo, sobre as coisas sobre os homens, pensamentos incapazes de serem formulados como conceitos e como frases (p. 42).

Portanto, é possível escolher essa estátua como escala analítica para interpretar, a partir de sua imagem, os fenômenos que moldaram a cidade à sua volta e propor, mesmo que de antemão, que ela representa, como nos diz Hans Belting (2005), «a presença de uma ausência», na qual

o corpo perdido é trocado pelo corpo virtual da imagem. É nesse ponto que alcançamos a origem da exata contradição que para sempre caracterizará a imagem: imagens, como todos concordamos, fazem uma ausência visível ao transformá-la em uma nova forma de presença (p. 6).

No entanto, como «a presença e a visibilidade factual das imagens dependem de sua transmissão por um dado medium, no qual elas aparecem ou são realizadas» (Belting, 2005, p. 13), a nossa análise versará também sobre esse «medium» de que nos fala Belting, portador da imagem, iniciando por sua estrutura mais básica e elementar, o material que a comporta, aquilo que nos afronta como mais real, mais concreto e sensível pois, o que circunda a imagem e nos detém o olhar também nos é dado como visceralmente real e menos figurativo - a cidade e a sua concretude material se mistura à da imagem.

A cidade está no presente, contrastando na nossa dicotomia com todo o imaginário da imagem, que encontra-se no passado. Há portanto um corte temporal no nosso olhar. Não anacrônico, já que se firma na percepção do agora e nos remete à sensação de que, aquela figura, aquele «índio» tem algo de deslocado no tempo e no espaço, como se este não fosse o seu lugar e hoje não fosse o seu tempo.

Para Bernard Lepetit (2016) a cidade «nunca é absolutamente sincrônica», pois os tecidos urbanos seguem diferentes cronologias. A cidade é então como um palimpsesto, onde os registros antigos vão sendo apagados e a mesma base material é usada para reproduzir novas mensagens, até que outra, considerada de «maior importância», ocupe o seu lugar.

A figura que nos fita foi esquecida de ser apagada da história da cidade. Não o seu material, o seu «medium», que resistiu às transformações do espaço, do tempo, dos imaginários e permitiu, na sua dureza de bronze, conter a sua imagem.

## O bronze

Ao contrário de algumas civilizações andinas e centro-americanas, as populações originárias do Brasil não dominavam as técnicas de extração e fundição de metais e essa foi uma das razões para serem consideradas pelos invasores portugueses como bárbaras e primitivas.

As armas de metal dos invasores cortaram e mutilaram a carne indígena e permitiram com mais facilidade a dominação e o genocídio. O metal foi um dos condutores do extermínio, forjado como espadas ou como cruces, dispersado como mercúrio líquido nas águas dos rios ou chumbo propagado no ar das aldeias mortas, o metal é, simbolicamente, morte.

Os nossos indígenas não forjavam, não conheciam o ouro ou a prata, não tinham noção do valor do bronze no qual foram representados, liga nobre que, como o ouro ou a prata de seus territórios, «valia a pena» ser roubada.

Figura 2



Fonte: <https://www.descubrasampa.com.br>

## A lança

Não se sabe bem quando a lança do «índio» foi roubada (figura 2) ou se sabe, mas a sua falta pouco importou. Mais um indígena expropriado de algo importante para a reprodução da sua existência. Sem novidades neste roubo.

Como tanto ouro, prata, força e vida anteriormente roubados, hoje não sabemos onde está a lança e, como todos os anteriores, não sabemos se houve sequer a mínima intenção de resgate.

Todavia, o «índio-imagem», criado pelo imaginário branco, pesca com uma lança. O curioso nessa representação é que, aqueles tupinambás das terras paulistas, que o «índio» supostamente representa, não pescavam com lanças, mas sim com o uso de flechas, anzóis e outras tecnologias, como comprova Gabriel Soares de Sousa (2010), que reuniu os relatos dos primeiros invasores sobre os hábitos indígenas.

O imaginário branco representou o «índio» como um pescador lanceiro, hábito comum de outros povos, outras culturas, mas não dos povos que ocupavam o território do «índio».

A falta da lança, há muito tempo subtraída do «índio» nos remete à falta de mais um importante elemento na nossa construção da imagem. Se lhe falta a ferramenta para a pesca, algo muito mais importante também lhe falta; o rio.

## O rio

O índio pesca em um lago seco. A água já não existe sob o seu olhar há muito tempo. Talvez lhe falte a água há mais tempo do que lhe falta o instrumento da pesca. Difícil precisar. No entanto, a região na qual o «índio» foi posto a pescar, não tinha rios. Era uma região alta, chamada pelos locais de «ka'aguaçu», o que significa «mato alto» na antiga língua tupi.

As nascentes das terras altas corriam para as áreas de várzea e alimentavam os mais de 200 rios que existiam no antigo território do «índio», como a do rio Saracura, que nasce a três quadras da Avenida Paulista, muito próximo da atual morada do nosso «índio».

Mas o rio piscoso mais próximo dele é o Tamanduateí, ou rio dos tamanduás, onde os invasores instalaram um antigo porto comercial que nomeou a Rua Porto Geral. Se aproveitaram do rio até o seu limite, até a sua exaustão e, quando o rio já não tinha mais serventia aos seus interesses, eles o enclausuraram em uma prisão de concreto.

Para os antigos povos tupis não existia diferença ao nomear rios ou lagos. Todos recebiam a denominação de «y», que significa simplesmente «água». Eram as características do curso de água que os diferenciava. Se as águas eram avermelhadas, «ypirang», se suas margens eram

repletas de garças, «guara'y», ou se eram visitadas por tamanduás, «tamanduate'y» (Navarro, 2004). Seus nomes eram dados pelas imagens que retratavam e as imagens se relacionavam sempre com seu entorno natural.

A maior parte dos nomes dos espaços que têm origem indígena, tem relação com a natureza. A relação com os espaços se dava nessa chave. Quando se perdeu o significado original dos nomes, se perdeu também a conexão que tais nomes faziam com a ordem natural do seu entorno. Não conseguimos mais nos conectar com a natureza representada por esse nomes, pois a mesma não existe mais.

Há então um esvaziamento semântico dos nomes desses lugares, mesmo que seus significados ainda sejam vagamente lembrados ou traduzíveis por alguns.

Não há mais garças ou tamanduás. O rio ainda circula e corre, mas está morto de vida e de natureza. Se hoje o nosso «índio» tivesse que renomeá-lo, talvez ele recebesse o nome de «mba'easybora-y» ou «rio doente».

Nomear as coisas é dar sentido a elas. Os nomes são repletos de significados e muito da nossa interpretação de mundo vem dos nomes que damos a tudo à nossa volta, como nos lembra Mia Couto quando escreveu que «o nosso lugar tornara-se tão pequeno que até as pedras tinham nome» (Couto, 2015, p. 12). As amplitudes e as descobertas exigem mais nomes, mais significados.

Quando invadiram o nosso território os portugueses não tinham ideia do que estavam encontrando e, por conta disso, nomearam muitas coisas. Às populações que encontraram aqui deram o nome «índios», pois na sua ignorância se tratavam de populações do subcontinente indiano.

O erro histórico de interpretação de mundo se perpetuou por muitos séculos, pois as narrativas que constituíram o tecido da cidade onde encontra-se o nosso «índio» são as mesmas, dos mesmos homens, brancos e europeus que aqui chegaram. Afinal, quem ousaria corrigir o europeu?

Não são índios, hoje sabemos. São povos originários, povos autóctones, povos testemunho, como os chamou Darcy Ribeiro (1970) ou, simplesmente, indígenas. Palavra essa derivada da junção do latim «indo», de dentro, e «gene», nascido. Portanto, são aqueles nascidos no território. O contrário dessa palavra é «alienígena», ou seja, aquele que é nascido fora; *alien*, em latim.

Segundo Alvaro de Azevedo Gonzaga (2022):

O termo «índio» também apresenta uma conotação ideológica muito forte e faz que as pessoas o associem a características negativas, como o pensamento de que o indígena é preguiçoso, indolente, primitivo, selvagem, atrasado ou mesmo canibal (p. 3).

Curioso percebermos que um alienígena chamou ao nosso indígena de «índio» e que isso não nos causa estranheza.

Ao recuarmos nas interpretações que a imagem nos remete, descobrimos que praticamente nada das representações do nosso indígena é real, exceto pelo fato de que ele, verdadeiramente, deveria estar onde está. Que o espaço onde ele foi alocado é o seu território original e ancestral. Que aqueles aos quais ele representa circulavam por esse território há milênios e tinham ali a sua morada.

Em uma cidade imersa, desde sua fundação por imensos contrastes: urbano X rural, centro X periferia, senhores X escravizados, não é de se estranhar que a dicotomia civilizados X «bárbaros» fosse igualmente aplicada no seu modelo de constituição e que aqueles povos bárbaros «sem fé, sem lei e sem rei»<sup>7</sup> fossem progressivamente expulsos do seu território.

O processo de expropriação das terras indígenas teve seu início com a formação de aldeamentos em São Paulo, no século XVI, quando colonos e jesuítas se apropriaram das terras indígenas, forçando-os a se deslocarem para outras regiões. Vale destacar que há uma importante diferença entre aldeia e aldeamento. Segundo Petrone (1995), o primeiro refere-se a agrupamentos espontâneos, ou seja, propriamente indígenas; e o segundo destina-se a núcleos de origem religiosa, criados conscientemente, sob ação de uma intenção objetiva (Oliveira *et al.*, 2022).

Importante destacarmos que o processo de aldeamento eliminou por completo o coletivo histórico-indígena e, com isso, a sua forma de reprodução social.

Segundo Oliveira *et al.* (2022), no início do século XIX, dentre todos os antigos aldeamentos que ainda existiam de maneira muito decrépita, o que detinha a menor população indígena era justamente o que estava mais centralmente localizado no que viria a ser a capital paulista, onde hoje é o bairro nobre de Pinheiros, que somava, na época, uma população de 160 indígenas. Este número refere-se ao ano de 1802, sendo que, 34 anos depois, no mesmo aldeamento só restavam 62 indígenas.

Apesar de São Paulo ainda abrigar algumas comunidades indígenas, mas que hoje são apenas uma sombra, um simulacro corrompido das antigas populações que antes habitavam o espaço

7 Assim os povos de língua tupi foram descritos por Pero de Magalhães Gândavo, em seu Tratado da terra do Brasil, de 1573. Essa definição se deu ao se constatar que a língua tupi não tinha os fonemas F, L e R.

da cidade, esses indígenas foram, com o desenrolar dos processos urbanos, expulsos para as periferias da cidade, de modo que podemos dizer que, São Paulo é uma cidade que virou as costas para a sua história indígena, criando e reinventando narrativas que enaltecem as figuras que colaboraram com as empreitadas portuguesas e diminuindo ou apagando aquelas que defendiam seus territórios.

Segundo estudo do Instituto Pólis, de 2020, o «índio pescador» é um dos quatro monumentos na cidade de São Paulo que representam um indígena. No entanto, temos na cidade, até o ano da pesquisa, 367 monumentos e isso demonstra o apagamento simbólico que essa população sofreu na construção das narrativas espaciais da cidade.<sup>8</sup>

Para Jacques Rancière (2010) nós «rompemos definitivamente com a utopia estética, isto é, com a ideia de uma radicalidade da arte na capacidade de operar uma transformação absoluta das condições da existência» (p. 17). Se por um lado concordamos com Rancière no sentido de que a arte de fato não logrou a sua proposta de modernidade, vinculada às transformações citadas pelo autor, por outro há de se observar que a arte e todo o seu simbolismo está vinculada às condições de existência e de todos os seus processos fundantes.

O «índio» representa, no alto de todas as suas alegorias incertas, todo o descaso às populações que aqui viviam, toda a ignorância que nos fundou e que nos orienta, inclusive nos nossos espaços.

Hoje o «índio» encontra-se subtraído de sua lança, de seu rio, de seu cocar. Está parcialmente destruído, vandalizado e esquecido. Os alienígenas que circulam ao seu redor não se atentam à sua condição, não ligam, não se importam. Ele é, não só mais um monumento na cidade, ele é e representa só mais um «índio», como qualquer outro, na cidade onde o «real se tornou repetitivo, unitário e monótono» (Matos, 1980, p 215).

A sua imagem é a mais absoluta presença da ausência de tudo aquilo que ele representa, e acaba nos remetendo à pergunta de Silvia Rivera Cusicanqui (2021), pois afinal «o que são hoje as nossas cidades senão uma espécie de excesso de imagens, de transbordamento visual, uma promiscuidade de cenas, vírgulas e situações?» (p. 8).

Para a autora, no modelo colonial o «não dito» é o que mais insere em si significado, pois as palavras mais escondem do que revelam e nos cabe a interpretação de toda a linguagem simbólica (Cusicanqui, 2021).

8 A presença negra nos espaços públicos de São Paulo. Disponível em: <https://polis.org.br/estudos/presencanegra/>. Acesso em 10/11/2021.

Demonstramos, então, por meio de todo o simbolismo da imagem todas as lacunas que sua presença-ausência representa no corpo da cidade que a envolve. É símbolo morto de tudo aquilo que seu entorno foi.

## Referências bibliográficas

- Almeida, R. H. (1997). *O Diretório dos Índios. Um projeto de «civilização» no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Belmonte, (1954). *No tempo dos Bandeirantes*. São Paulo: Melhoramentos.
- Belting, H. (2005). Por uma antropologia da imagem. *Revista Concinnitas*, 6(8), 64-78.
- Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Chicangana-Bayona, Y. A. (2017). *Imagens de Canibais e selvagens do novo mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (Séculos XV-XVII)*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Coli, J. (2012). A obra ausente. Em E. Samain (Org), *Como pensam as imagens* (pp. 41-50). Campinas: Editora da Unicamp.
- Cusicanqui, S. R. (2015). *Ch'ixinakax Utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1 Edições.
- Couto, M. (2015). *Mulheres de cinzas*. São Paulo: Cia das Letras.
- Donato, H. (2015). *Os povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Melhoramentos.
- Foucault, M. (2012). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Godoy, S. A. de (2014). Martim Afonso Tibiriça. A nobreza indígena e seus descendentes nos campos de piratininga no século XVI. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, 4(7), 191-212.
- Gomes, L. (2015). *A conquista do Brasil. 1500-1600*. São Paulo: Planeta.
- Gonzaga, A. de A. (2022). *Decolonialismo indígena*. São Paulo: Matrioska.
- Grosfoguel, R. (2015). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, (4), 33-45.
- Jesus, D. de (2013). Tibiriçá, Patriarca e Fundador de São Paulo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, (47), 273-277.
- Lepetit, B. (2016). *Por uma nova história urbana*. São Paulo: Editora da Universidad de São Paulo.
- Matos, O. C. F. (1980). Reflexões sobre o amor e a mercadoria. *Discurso*, (13), 209-218.
- Navarro, E. de A. (2004). *Método moderno de tupi antigo. A língua do Brasil nos primeiros séculos*. São Paulo: Global.
- Navarro, E. de A. (2019). *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global.
- Navarro, E. de A. (2020). A toponímia indígena artificial no Brasil: uma classificação dos nomes de origem tupi criados nos séculos XIX e XX. *Revista Letras Raras*, 9(2), 252-267.
- Oliveira, J. S. de, e Freire, C. A. da R. (2006), A presença indígena na formação do Brasil, MEC – Unesco, Brasília.
- Oliveira, R. S., Zanetti, V. R., e Papali, M. A. C. R. (2022). Apropriação e expropriação das terras indígenas na cidade de São Paulo. *Cadernos Metrópolis*, 24(55), 1075-1095.
- Petrone, P. (1995). *Aldeamentos paulistanos*. São Paulo: Editora da Universidad de São Paulo.
- Pinsky, J. (2012). *A escravidão no Brasil. As razões da escravidão, sexualidade e vida cotidiana, as formas de resistência*. São Paulo: Contexto.

- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ciccus-Clacso.
- Raminelli, R. (1996). *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rancière, J. (2010). A estética como política. *Derives*, 7(2), 14-36.
- Ribeiro, B. (2000). *O índio na história do Brasil*. São Paulo: Global.
- Ribeiro, D. (1970). *As Américas e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Schelling, F. W. J. von (1999). *Filosofia del Arte*. Madrid: Tecnos.
- Silva, M. B. N. (Org). (2008). *História de São Paulo Colonial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Sousa, G. S. de (2010). *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Hedra.
- Tibiriçá, L. C. (1985). *Dicionário de topônimos brasileiros de origem tupi*. São Paulo: Traço.
- Toledo, R. P. de (2003). *A capital da solidão. Uma história de São Paulo das origens a 1900*. Rio de Janeiro: Objetiva.