

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
MUSEU NACIONAL  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

SOBRE INDIGENISMO, AUTORITARISMO E NACIONALIDADE

CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO  
DISCURSO  
E DA PRÁTICA DA PROTEÇÃO FRATERNAL NO  
BRASIL<sup>1</sup>

ANTONIO CARLOS DE SOUZA LIMA

---

<sup>1</sup> Publicado em OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de, ed. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo; EdUFRJ/Marco Zero, 1987.

*“A assimilação, porém, não é a eliminação: e o empenho deve consistir em que o fenômeno se opere evolutivamente, e não pelo processo brutal do extermínio sangüinário.” (PITANGA, 1901:20)*

*“A infelicidade do sociólogo é que, na maioria das vezes, as pessoas que possuem os meios técnicos para se apropriar daquilo que ele diz, não têm nenhuma vontade, nenhum **interesse**, nisto, tendo mesmo fortes interesses para se recusar a fazê-lo (o que faz com que as pessoas muito competentes em outros assuntos se revelem completamente indigentes diante da sociologia), enquanto aqueles que teriam interesse em se apropriar daquilo que o sociólogo diz não possuem os instrumentos dessa apropriação (cultura teórica, etc.). O discurso sociológico suscita **resistências** inteiramente análogas em sua lógica e em suas manifestações àquelas encontradas pelo discurso psicanalítico.” (BOURDIEU, 1938(a):33-34)*

## 1. A HISTÓRIA DA POLÍTICA INDIGENISTA BRASILEIRA NO SÉC. XX: QUESTÕES PRELIMINARES<sup>2</sup>

Como já se apontou por diversas vezes (OLIVEIRA Fº & LIMA, 1983; LIMA, 1984(a); LEITE & LIMA, 1985), a história da política e do pensamento indigenista (neste século, sobretudo), enquanto práticas e discursos produzidos a partir do campo políticos, notadamente do aparelho do Estado, tem sido muito pouca estudada, situando-se, dentro da hierarquia dos objetos científicos legítimos, em posição — ao menos até o presente momento — desvantajosa, tanto no campo das Ciências Sociais quanto na da História. Não se trata tanto de que a política indigenista, em si, não tenha se transformado, como uma visão superficial e simplificadora — alheia a qualquer percepção da construção histórica que não seja a de continuidade — tem apontado, mas isto sim, que ela não tem sido pensada e analisada.

Decerto os antropólogos — agentes legitimamente encarregados dentro da divisão do trabalho científico, de “falar de índio” — têm tecido um discurso ético, característico do atual estado desse campo de saber, em defesa da diferença e do direito a ela que têm, sobretudo, os povos indígenas, discurso este parte da cena indigenista.

Produzido do campo científico e destinado ao campo político, ele tem se caracterizado pelo **tom de denúncia**, que deve ser diferenciado da denúncia de conflitos concretos entre povos indígenas e brancos, e realizado em ocasiões “rituais” como a Semana e o Dia do Índio, — data instituída pelo indigenismo interamericano para celebrar esse ser genérico oficial, antítese por excelência da diferença étnica —, ou como as da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/STN), matéria sobre a qual aqui se trabalha, ou da instituição do Parque Nacional do Xingu, na década de 1950; ou ainda na chamada questão da “Emancipação dos Índios”, em 1978.

---

<sup>2</sup> O presente artigo busca sumarizar as principais questões de minha dissertação de mestrado em Antropologia Social (LIMA, 1985), apresentada ao PPGAS/MN/UFRJ em setembro de 1985, sob a orientação do Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Fº. Agradeço a ele, à Profa. Dra. Maria Manuela L. Carneiro da Cunha e ao Prof. Luiz de Castro Faria as críticas recebidas que foram parcialmente incorporadas. Devo destacar que muitas das idéias aqui desenvolvidas foram gestadas a partir do contato com o Prof. Luiz de Castro Faria, a quem muito devo em diversos sentidos, sendo daí provenientes as virtudes que porventura o trabalho possa ter. Gostaria, ainda, de agradecer a Jurandyr Carvalho Ferrari Leite que comigo trabalhou na realização do projeto, parceria esta que se estende até hoje. Claro está que as deficiências existentes são fruto tão somente da precariedade do próprio autor. Devo destacar que o projeto que gerou o referido trabalho foi financiado pelo Programa de Dotações para Pesquisa da ANPOCS, através do Concurso de Bolas de 1984, e que este texto foi apresentado sob a forma de comunicação ao GT História Indígena e do Indigenismo, no IX Encontro Anual da ANPOCS, em outubro de 1985.

Nestas situações, como quer por leis e palavras, os povos indígenas do Brasil parecem sempre na iminência de serem extintos. Por isso chamo-as “rituais”: atualizam mitos, denunciam mas não questionam, pois, é certo que não serão leis ou palavras que porão “fim” aos grupos indígenas no Brasil. Julgo que a história o comprova.

Sem negar a importância de movimentos de pressionamento do Estado pela Sociedade Civil, como em tais situações (em si, completamente distintas) parece-me que ocasiões como estas, como têm sido representadas, servem mais a construir a importância e a excepcionalidade de homens e grupos — em especial, dos intelectuais — do que expressam alterações profundas no nível do campo político, sobretudo aqueles comprometidos com a produção de práticas e discursos que poderiam ser definidos como indigenistas<sup>3</sup>.

Tampouco os textos produzidos nestes momentos pautam-se pelo caráter analítico, ainda que assim o pareçam. São, produto da luta política e não de um esforço científico de análise, nem por isso menos posicionado. Neste campo reina, assim, uma relativa e apenas aparente “esquizofrenia”: os intelectuais (em especial, os antropólogos) tomam posição em defesa dos povos indígenas e produzem um saber acadêmico completamente distanciado destas “tomadas de posição”. Isto é, fala-se como “cidadão” e não como “cientistas”. Sou consciente de que a separação é um tanto arbitrária, no entanto, instrumental para o que quero sinalizar.

Vale notar, ainda, que imprime-se quase sempre um tom catastrófico a tais situações, colocando-se freqüentemente, como ponto focal das preocupações dos diversos atores em luta a **sobrevivência física** e não **étnica** dos povos indígenas, sendo toda e qualquer ação tomada no sentido da primeira — ainda que em detrimento da segunda — avaliada como positiva, já que atende a uma “emergência”.

Pude já sublinhar (LIMA, 1985:141) como a história, por exemplo, da Fundação Nacional do Índio é pensada (conforme posicionamento do autor nos campos político e intelectual) como “herdeira” ou não do Serviço de Proteção aos Índios durante o período em que este esteve sob a administração direta de Cândido M. da Silva Rondon.

Por mais de uma vez, em momentos passados, do campo intelectual, especialmente dos setores comprometidos com a discussão do indigenismo, ouvi de

---

<sup>3</sup> Estarei utilizando os termos **indigenismo**, **política indigenista** e **ação indigenista**, no sentido de ARMAS, 1981: 69; isto é, “... as idéias em relação ao problema, suas causas, efeitos, etc., constituem o ‘indigenismo’; a atitude oficial em relação ao mesmo caracteriza a ‘política indigenista’, e as soluções

agentes ligados a esse espaço de lutas, que eu deveria tomar especial cuidado para não me “queimar” ao trabalhar com essa temática, buscando saber o suporte com que poderia contar, a nível da academia, para lidar com personagens cuja carga mítica investida a partir do campo político era tal — é caso de Cândido Rondon — que as repercussões seriam com toda certeza adversa. Outra observação, ainda, foi feita no sentido de que tocar a história do SPI como representação seria destruir a única ponte de que os intelectuais, *i.e.*, os antropólogos dispunham para pressionar o Estado, em momentos de crise como os supracitados (onde a “posição contrária” — o Estado — estaria, quem sabe, defendendo uma forma de **exterminio**), construída através de exemplaridade de Rondon e seus companheiros. Foi-me possível, ainda, verificar em circunstâncias diferentes (reuniões, aulas, palestras, etc.) como qualquer proposição de abordagem distinta à estabelecida traz sempre — inclusive a agentes do campo da antropologia — uma sensação de mal-estar difuso e algumas defesas discretas do mito, que poderiam ser melhor divisados (e não explicados) como uma forma de resistência (no sentido psicanalítico, cf. LAPLANCHE & PONTALIS, 1983: 595-599). Isso é óbvio, para não falar dos que se assumem enquanto “herdeiros” da tradição rondoniana. Tal significa reconhecer — ao menos implicitamente — que essa representação “serve” a ambos os espaços — ao campo político, como ao campo intelectual. Construir a história dessa representação seria construir a história das relações entre esses dois espaços e determinar os lucros diferenciais aferidos por ambos.

Julgo estar aqui evidenciando o que Castro Faria Chamou de “presencialidade do passado”.

*“Segundo Castro Faria a noção de presencialidade do passado envolve todos aqueles recursos próprios de padrões de explicação já cristalizados na vida intelectual, que determinam que ao se falar de um dado tema tenha que se tomar como ponto de partida um evento rigorosamente datado, que se constitua numa espécie de espaço sagrado, que a tradição erudita reserva para que o presente possa ter o princípio de uma compreensão”*  
(ALMEIDA, 1983: 198)

O “silêncio” quanto ao tema atinge, até mesmo aqueles antropólogos ligados a uma linha voltada para a chamada Antropologia da ação que tem se caracterizado por produzir textos e trabalhos de atuação concreta, em moldes marcados pelos cânones

---

propostas são a concomitante ‘ação indigenista’.” Para algumas outras reflexões sobre o uso de tais categoria, ver OLIVEIRA Fº & LIMA, 1983: 286 e ss.

tradicionais da produção antropológica (ao menos no Brasil), isto é, marcados pelo enfoque circunscrito ao “micro” e pelo corte sincrônico<sup>4</sup>.

Não pretendo, aqui, apontar ou tentar reconstituir, a trajetória desde eloqüente silêncio, em si parte da história das relações entre o campo da Antropologia e o campo político no Brasil. Embora tal seja importantíssimo para a ruptura de padrões consagrados de análise e práticas de ação social provenientes de ambos os espaços, é tarefa que não tem sido enfrentada por aqueles que pretendem refletir sobre a produção intelectual, especialmente a antropológica.

Sem temer correr o risco de ser superficial ou injusto, já que crescem em número os produtos dos “classificadores” da produção antropológica — indivíduos cuja produção visa produzir e re-produzir uma ordenação canônica de “autores consagrados” — parece-me que os textos que mais sugestões e contribuições têm trazido, direta ou indiretamente, para a reflexão sobre tal problemática são os de Luiz de Castro Faria (1981, 1982, 1984) e a dissertação de doutorado de Mariza Gomes e Souza Peirano(1981).

Se não foi este o objeto de análise deste texto, é possível que a continuidade do estudo traga algumas contribuições quanto a tais temas, em função da forma de abordagem escolhida, qual seja a análise do espaço de disputa que se estabelece (tal como definido aqui) a partir das relações entre agentes e agências que se definem pela pretensão a arbitrar sobre os destinos dos povos indígenas no Brasil da perspectiva de Pierre Bourdieu. É das proposições deste autor, portanto, que parto para realizar a seguinte investigação e se, porventura, seu uso estiver inadequado ou impreciso, tais falhas devem ser, é óbvio, creditadas aos limites de minha compreensão das mesmas.

O objeto do presente trabalho é, assim, esboçar a constituição desse espaço definido enquanto região do campo político, a partir da análise do período que se enfeixa em torno da instituição do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, em 1910, destacando, em especial, as posições em jogo na disputa.

Assim, não se trata de uma proposta dae reconstituição histórica no estilo de uma “história-narrativa” (FURET, 1976) e sim, da busca de um enfoque sociológico que efetue uma ruptura com a representação da história da política indigenista que a toma sempre como remetida ao seu “momento de apogeu”, à sua “idade heróica”, que

---

<sup>4</sup> Cf. OLIVEIRA F<sup>o</sup>, 1983, sobre o “falar a partir do micro” e a importância de uma abordagem

torna critério de legitimidade ainda para o estado presente do campo indigenista, o se reconhecer — e ser reconhecido — como depositário e reproduzidor de um capital de significações supostamente gerado pela posição da “proteção fraternal”, responsável pela instituição do SPILTN.

A história e seu resgate têm aqui um outro sentido. Para usar uma citação feita no projeto de pesquisa que gerou este trabalho, eu diria, com Bourdieu (que fala acerca do campo científico, ao meu ver fato válido para qualquer campo), que:

*“... o inconsciente de uma disciplina é a sua história; as condições sociais da produção ocultadas, esquecidas, são o inconsciente: o produto separado de suas condições sociais de produção muda de sentido e exerce um efeito ideológico: Saber o que se faz quando se faz ciência (...) supõe que se saiba como os problemas, os instrumentos, os métodos, os conceitos que se utilizam foram feitos historicamente.” (1983(a): 64).*

## 2. A VERSÃO OFICIAL DE INSTITUIÇÃO DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS E LOCALIZAÇÃO DE TRABALHADORES NACIONAIS (S.P.I.L.T.N) E UMA ALTERNATIVA

Um levantamento dos textos que procuram analisar a história da política indigenista brasileira neste século, mostrará ao leitor a repetição monocórdia de uma só versão, sobretudo no que se refere ao período de instituição de uma agência do Estado Nacional para ação frente aos povos indígenas.

Se este (o de procurar constituir os esquemas de reprodução dessa versão) é, em si mesmo, um trabalho a ser feito, tratar-se-á aqui apenas de situar o trabalho que é citação obrigatória sobre a questão e que se impõe como canônico sobre o tema, qual seja *A política indigenista brasileira*, de Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1962). Tal trabalho seria, mais tarde (com alterações), transformado na parte II de *Os Índios e a Civilização* (RIBEIRO, 1977)<sup>5</sup>.

O texto de Ribeiro (1962) é uma defesa apologética do Serviço de Proteção aos Índios, elaborada num momento em que, como diversas vezes ao longo de sua trajetória, a instituição achava-se ameaçada de extinção, acusada de corrupção e eivada

---

sociológica para as temáticas indígenas e indigenista.

<sup>5</sup> Para uma discussão masi detalhada sobre Darcy Ribeiro e *A política indigenista brasileira*, ver LIMA, 1987.

de denúncias. Sua primeira parte (I - Os fundamentos ideológicos) aborda, de um ponto-de-vista altamente comprometido e ideológico, o processo de criação da instituição, em que Ribeiro reproduz de uma forma empobrecida o trabalho de David Stauffer, e acrescenta, a partir de uma súpula de relatórios internos ao SPI (p.ex. RIBEIRO, 1953 e VASCONCELOS, 1939 e 1940, dentre outros), dados referentes ao período de vida da agência que vai até inícios da década de 1940.

No segundo capítulo (“50 anos de atividades indigenistas”) o autor explicita suas preocupações:

*“Um balanço crítico dos cinquenta anos de atividades que o SPI vem desenvolvendo desde sua criação, deve levar em conta as duas ordens de problemas que ele foi chamado a resolver.*

*1. Os problemas da sociedade brasileira em expansão, que encontra seu último obstáculo para a ocupação do território nacional nos bolsões habitados por índios hostis.*

*2. Os problemas da população indígena envolvida nesta expansão a qual se esforça por sobreviver e acomodar-se às novas condições de vida em que vai sendo compulsoriamente integrada.”(RIBEIRO, 1962: 41)*

Ao primeiro ponto, a resposta do autor — quanto à pergunta implícita acerca da eficácia do órgão — seria a narrativa do que Castro Faria (1981) chamou criticamente de “pacificações exemplares”, *i.e.*, casos de atuação do SPI em áreas de fronteira que foram considerados pelos porta-vozes a agência como modelares, tais como os que envolveram povos indígenas como os Kaingáng, em São Paulo; os Xokleng, em Santa Catarina; os Pataxó Hã-hã-hãe, no sul da Bahia; os Parintintin, na região do médio Madeira, e os Urubu-Kaapor, na zona limítrofe entre Pará e Maranhão.

O mesmo capítulo aborda, ainda, aqueles que deveriam ser os principais problemas a serem enfrentados no sentido de cumprir a segunda etapa — e responder à segunda pergunta — colocada pelo “método” indigenista elaborado pela instituição. O autor esclarece:

*“Que fazer, porém, dos índios depois de pacificados? Como dirigi-los pelos caminhos da civilização, preservando o vigor físico e a alegria de um viver que a existência tribal independente lhes proporcionava, malgrado todo o atraso de seus processos de garantir a subsistência? Como encaminhá-los à nova vida que terão de viver? Ensinar-lhes a plantar, quando eles, em muitos casos tinham roças maiores e melhores que as do Pôsto? Ensiná-los a vestir-se? Mas como dar-lhes roupas depois que aprendessem a usá-las?” (RIBEIRO, 1962: 99. Os grifos são meus)*



O terceiro capítulo (“As tarefas da proteção aos índios”) é aquele que confere a real significação do texto: trata-se de um projeto indigenista para o SPI, calcado no modelo do indigenismo mexicano da época.

Este trabalho pode ser considerado assim como um produto interno à instituição, já que Ribeiro fez parte de seus quadros de 1947 a 1957, e mais que isso, assumia integralmente a mitologia construída pelos autores ligados à mesma. Não considerá-lo desta forma só é possível para quem também assume esse mesmo corpo mítico e toma Ribeiro tão só como autor e não como autor<sup>6</sup>.

Esse mesmo trabalho, suprimida sua terceira parte, e feitas algumas pequenas alterações, foi incorporado como parte segundo RIBEIRO, 1977, texto publicado no exílio, construído, na sua maioria, por escritos do tempo da participação institucional do autor.

Ao sublinhar o caráter compósito que *Os Índios e a Civilização* tem, pretendo caracterizá-lo como portador de diferentes pressupostos acerca de como deveriam vir a se relacionar índios e “nacionais”, o que, é óbvio, definiria análise distintas, já que, na lógica de Ribeiro os primeiros forjam as segundas, e não oposto.

Como diria Peirano:

*“Em 1953, Ribeiro organizou o Museu do Índio, o qual atraiu a atenção internacional como o primeiro a ser especificamente pensado para combater os preconceitos raciais. Durante este período, Ribeiro começou, pouco a pouco, a advogar diferentes políticas de assimilação e integração dos índios à sociedade nacional: em 1954 ele era favorável à integração gradual na sociedade como um todo, vendo isto como um resultado inevitável do contto interétnico. Propunha, então, o estabelecimento de reservas indígenas como o ambiente adequado à vagarosa assimilação da cultura branca pelos índios. Em 1957, Ribeiro declarava que sua principal preocupação não era com a manutenção de formas de vida tribais, mas apenas com salvar vidas indígenas. Era uma mera coincidência que a sobrevivência dos índios aparecesse como dependente de um decréscimo do grau de mudança cultural. Em 1962, ele era favorável à gradual incorporação das tribos na sociedade inclusive através da educação*

---

<sup>6</sup> “O pressuposto da articulação entre as posições e o tipo de formulação do produtor literário conduz a que se precise o lugar a partir do qual este produtor se pronuncia; mais precisamente, leva a que se mapeie, com acuidade, as instituições diversas a que ele se associa e a que se estabeleça uma correlação entre seus propósitos e aqueles enunciados por elas. Presente, a suposição de que as instituições, ou antes, os seus ditames, inflitem sobre as teorias esboçadas e concorrem para redefinir o projeto literário do produtor, redefinindo a sua própria trajetória.” (ALMEIDA, 1978: V.1: 1)

*em oposição ao isolamento em reservas indígenas.*

*Foco na educação indígena estava de acordo com o papel que Ribeiro começou a assumir como um especialista em Educação. De 1955 a 1958 ele fundou e dirigiu o primeiro curso de antropologia no Serviço de Proteção aos Índios, delineado em estilo similar a um programa de graduação no qual tanto cursos teóricos como trabalho de campo eram requeridos. O curso foi interrompido em 1958 quando Ribeiro foi convidado a organizar a Divisão de Pesquisa do Ministério da Educação.” (PEIRANO, 1981: 130)*

Em 1962 ele seria Ministério da Educação.

Ora, este texto de larga reprodução e tomado como epônimo de esforços tão distintos dele próprio, é sem dúvida um dos textos – fonte da formação de indigenistas e, provavelmente (comprová-lo exigiria um trabalho mais sistemático que, aqui, não interessava realizar) de toda uma geração intelectual das Ciências Sociais no Brasil. Compreender os compromissos que os norteiam é, em si, buscar desvendar parte dos pressupostos inconscientes da ação indigenista.

A legitimidade do texto se respalda, ao meu ver, nas próprias elaborações posteriores do autor acerca de seu projeto intelectual – como a importância **da prática**, da **convivência direta**, a **negação de uma postura científica**, a vocação profética<sup>7</sup> de **formulação de um projeto indigenista** e um **projeto para a nação**, p.ex. –, assentes em conteúdos profundamente incalcados no inconsciente cultural de grande parte da intelectualidade brasileira<sup>8</sup>.

Não tive a apresentação de realizar um estudo sistemático e detalhado de crítica ao texto. Destaco, apenas, que ele apresenta a história do SPI como função de um vínculo com a pessoa de Rondon; de ter implícito um projeto indigenista subsidiário a uma concepção autoritária da construção da nacionalidade; da existência de “bons interesses militares” em oposição aos interesses a década de 1960; da busca de retirar o órgão da esfera do jogo democrático, reservando-o como um apostolado (o termo é meu) a missionários exemplares.

Há, no entanto, um aspecto que cabe destacar quanto a RIBEIRO, 1962. Isto é, o de que há um ser implícito a toda essa representação da história do SPI, função do fato de que os textos que a informam foram cunhados com o fito de justificar a existência,

---

<sup>7</sup> cF. BOURDIEU, CHABOREDON & PASSERON, 1981: 42-44 (“A tentação do profetismo”).

<sup>8</sup> Para maior clareza sobre este ponto, ver LIMA, 1987.

prestar contas da atuação e legitimar a ação indigenista da agência, em especial em momentos em que ela estava ameaçada de extinção: se o SPI não continuasse a penetração das frentes de expansão, seria consideravelmente mais vagarosa e violenta, etc., tal justificando toda e qualquer “falha” possível. Ou seja, a existência do SPI assegurou a vida dos povos indígenas no Brasil do século XX<sup>9</sup>.

É como se não houvessem existido outras formas de proteção prévias ao SPILTN, nem tampouco outras propostas de incorporação e aniquilamento desses povos enquanto culturas. Não é aí que reside a especificada, isto é, no “Morrer se preciso for, matar nunca”.

Se o parâmetro tomado for a violência da “pacificação” e o dado da população, creio que o caso dos Pataxó Hã Hã Hã<sup>10</sup> é um bom exemplo do contrário.

Ao construir excepcionalidade o mito retira à possibilidade de análise histórica toda a trajetória da proteção oficial- não só em seus termos mais genéricos, mas também na especialidade de sua ação junto a povos indígenas- neste século, em que o Estado Nacional, tomado enquanto processo dinâmico e não como realidade pronta e acabada, se expandiu consideravelmente sobre o território nacional como forma de organização política.

Dando continuidade a essa busca de romper os impedimentos à elaboração de um discurso científico sobre a questão, deve-se analisar o texto de David Hall Stauffer (STAUFFER, 1955), base das representações de Ribeiro para o período anterior ao e do estabelecimento do SPILTN.

De uma forma diferente, David H. Stauffer, participa, igualmente, dos mesmos esquemas de reprodução da versão oficial da história da atuação indigenista no Brasil. Produzido em meados da década de 1950, como tese de doutoramento à Universidade de Austin, “The origin and establishment of Brazil’s Indian Service: 1889- 1910”, é um trabalho de historiador empirista clássico, norteado pelo que François Furet(1976) chamou de “história-narrativa”.

Se esse tipo de construção não tem recorte sociológico delimitado ela não prescinde de pressupostos implícitos que a direcionem. Estes podem ser encontrados a partir das relações sociais que Stauffer estabeleceu tanto no campo intelectual

---

<sup>9</sup> Para uma versão mais recente, e supostamente crítica já que afirma ter o SPI servido sempre à “expansão capitalista”, expressão genérica a qual antes que desvendar, encobre, ver GAGLIARDI, 1985.

<sup>10</sup> Cf. SILVA, 1983: 61 e ss.

brasileiro, como no campo político, já que a significação de uma obra só se realiza plenamente uma vez que se já remetida à história do campo que a produziu.

Assim, veremos dentre os agradecimentos do autor, os nomes de Eduardo Galvão, então chefe da Seção de Orientação e Assistência do SPI, de Darcy Ribeiro e Heloisa Alberto Torres, respectivamente, chefe da seção de estudos do Serviço de Proteção aos Índios<sup>11</sup>. Da mesma forma, dentre a bibliografia secundária citada por Stauffer, a versão interna de sua trajetória histórica. Assim, apesar do levantamento empírico detalhado, a seleção do material e seu encadeamento são presídios pelo mesmo corpo de representações atuantes no trabalho de Ribeiro.

É muito frequente que a crítica sociológica se atenha a uma análise lógica da produção historiográfica ou que, no máximo (e isso sim já seria muito) a um enfoque do ponto-de-vista da sociologia do conhecimento. Isto feito, o cientista social se reapropria dos dados do historiador e os utiliza sem mais pensar: agora o fato é tornado duplamente “objetivo” pois, passando pela crítica documental e pelo seu próprio crivo, pode ser utilizado sem sustos para seus fins.

Mas é justamente no nível dos “fatos” que esse tipo de discurso se constrói, sobre **a ilusão de objetividade que lhe é imanente: o que se oculta é o “fato” é construído através de um sentido que lhe é prévio**<sup>12</sup>.

Como aponta Neves, tal prática historiográfica constrói-se através da narração, forma discursiva que reflete a noção comum do tempo histórico como continuidade de pontos descontínuos. Ela é- para tomar a metáfora do autor- a agulha que costura pontos heterogêneos previamente determinados(os fatos históricos ou personagens excepcionais i.e., os heróis) ligando-os numa peça única que, via de regra, encerra em si uma ambição de totalidade. Porém, os moldes necessários à delimitação dos pontos a serem demarcados a costura- as fontes históricas-, por serem muitos e heterogêneos, são também submetidos a uma escolha, “ou(o historiador- ACSL) ver-se-ia na contingência de recuperar integralmente o passado , implicando em dispensar à obra tanto tempo quanto exigiu-o desenrolar do processo”

**Essa escolha que preside o recorte da fonte e a reconstrução do fato acha-se norteadada por um capital de significações acumulado e interiorizado que, ao mesmo**

---

<sup>11</sup> Para uma proposta de análise interessante sobre a constituição do CNPI, ver FREIRE, 1986.

<sup>12</sup> Cf. BARTHES, 1972: 48.

**tempo que estrutura essa nova elaboração- em sua essência, uma manifestação desse habitus, se reestrutura e se acrescenta através dela.**

De forma geral, a interpretação de Stauffer segue, linearmente, para provar- como diz no início do trabalho que o SPILTIN foi fruto da necessidade que se impunha de regulamentar as regulações conflituosas entre índios e brancos em áreas de fronteira. Surgiu a partir de um debate que ele próprio qualifica como mobilizador da “nação”, do “brasileiro comum” para, ao final relativizar tal afirmação caracterizando o público ao qual esse debate se dirigia como aquele composto pelos membros de sociedades eruditas e científicas da época. Assim, no segundo bloco de capítulos, trilharia a questão dentro delas, concentrando-se, paulatinamente, nas ações de certos indivíduos, nomeadamente: R. Teixeira Mendes, Luis Bueno Horta Barbosa, Leolinda Daltro, Torres de Oliveira, Nelson Coelho de Senna, Domingos Sérgio de Carvalho, Rodolfo Miranda e, sobretudo, Cândido Mariano Silva Rondon. Estes seriam capazes de criar órgão através de seus

*“... trabalhos entusiásticos e incansáveis(...) e não só reconheciam a necessidade de uma agência como esta, mas(...)- descobriram no novo plano de auxílio aos índios uma causa que os animava e desafiava- um trabalho humanitário que os inspirava a dedicar a ele uma parte generosa de seu tempo, seus talentos e seu apoio permanente.” (STAUFFER (e): 308)*

Afinal, não é à toa que a conclusão do texto é uma citação de Cândido Rondon:

*“... como um patriota, anseio por ver a reconciliação das três raças que constituem a base étnica do povo brasileiro de forma que, uma vez fundidas, formem a população unida dessa grande república.” (RONDON In: **Homenagem a José Bonifácio**, apud Stauffer 310)*

O SPI fica, então, como a “empresa de salvação” dos povos indígenas em território brasileiro, salvação que, se resgatado o LTN, seria também para os “mestiços” e “descendentes de africanos”. Ao fim, a salvação para a própria nação: presidida pela “raça branca”, a empresa reverteria sob a forma de trabalho potencial (dos povos indígenas) ou imediato (dos “negros”). A empresa tinha como diretor a prova viva de que os inferiores poderiam evoluir: então não tinha Rondon sangue indígena?

Nessa tarefa “heróica” de construção empírica da nacionalidade, o órgão teria como seus “inimigos” as oligarquias estaduais, a Igreja (ou “os católicos”) e os “céticos e cínicos”

Implícita está, portanto, a idéia de que a “salvação” **física** (enquanto unidades biológicas) dos povos indígenas asseguraria a sobrevivência cultural desejável: como origem e um componente parcial da nacionalidade. Assim, **se, por um lado, a sobrevivência física é tomada como sinônimo de sobrevivência étnica, ela de fato a suprime, já que o destino final é a assimilação.**

**Há, portanto, uma concordância tácita quanto ao primitivismo dos povos indígenas e a necessidade de submetê-los — enquanto não fossem assimilados — à tutela.**

A nível teórico, deve-se apontar que dentre outros pressupostos implícitos que tornam possível tal elaboração acha-se a ausência da noção de estrutura social que acarreta a não-utilização da noção do Estado enquanto relação entre classes sociais, ou das de dominação e hegemonia. O governo **passa a ser percebido, então, como a sede de todas as decisões, como uma elite, fruto de um consenso da nação que se elabora.** Esta, por sua vez pode-se inferir, não passa de um somatório de indivíduos, fundado sobre o consenso. Fora do consenso, fora da elite. **Ao contrário da noção de Estado, que pressupõe a contradição, a de governo a exclui**<sup>13</sup>.

A visão da sociedade como somatório de indivíduos subjaz à concepção de todas as demais unidades sociais, tais como as instituições: o conflito entre posições, tais como as instituições: o conflito entre posições é sempre disruptivo. É essa ótica altamente individualista da vida social que possibilita o tratamento do governo como um indivíduo coletivo.

É também ela que suporta o aparecimento dos **heróis** dessa história. Por isso deve-se perceber como um instrumento de ruptura pode ser a simples inclusão da dimensão estrutural.

Em termos metodológicos vale sublinhar que essa construção foi possível através de diversos expedientes que vão desde a seleção de fontes produzidas pelo SPI ou de alguma maneira comprometidas com a instituição (e que, por vezes, não pertencendo à época, informam uma leitura teleológica) até às supressões e extrapolações dos textos utilizados. Melhor exemplo disso não poderia ser se não a utilização da sigla SPI (encoberta sob a designação em inglês “Indian Service” que pode-se traduzir por “Serviço de Índios”; ou explicitamente referida como Serviço de Proteção aos Índios), em que se suprime o LTN (Localização de trabalhadores

---

<sup>13</sup> Agradeço a Jurandyr Leite as sugestões sobre esse ponto.

Nacionais)<sup>14</sup>. Se o autor aborda a questão e descreve o regulamento do órgão, ele o faz de forma periférica: estará privilegiando a **proteção aos índios** e não percebendo que nesse momento ela está, enquanto problemática, estritamente ligada à **localização de trabalhadores nacionais**<sup>15</sup>. Mais uma vez aqui se denuncia o autor como solidário aos esquemas de representação produzidos a partir desse campo de disputas.

Eu diria mesmo que fazer uma tese sobre o SPILTN de uma outra posição nesse espaço de lutas, ainda que do mesmo ponto-de-vista historiográfico empirista de Stauffer, já traria contribuições apreciáveis para a história do pensamento indigenista no Brasil.

Destaque-se, ainda, como o discurso histórico tornou possível essa elaboração. Ao nível epidérmico da narrativa, a explicação do autor se articula sobre um tripé: dados sobre o fato referido, observações biográficas sobre os principais atores envolvidos e um fichamento do texto que está utilizando como fonte.

Por tais razões, creio que **o texto de David Hall Stauffer, sem negar a excelência do levantamento das fontes primárias referidas ao final ( e não das citadas ao longo do texto), deve figurar entre as históricas “internas” da criação do SPI.**

Em termos gerais, a história do SPI fica-nos, pois, como fruto da atuação de um indivíduo excepcional (**Rondon**, a forma abreviada é a do mito) e seu grupo de companheiros (**positivistas**), cujo interesse magnânimo é tão somente a salvaguarda dos povos indígenas, num exemplo digno e inimitável de humanitarismo e desinteresse.

É minha hipótese de que tal representação, historicamente construída, é induzida peça própria estrutura desse espaço de disputas que se estabeleceu a partir do início do século do qual resulta a constituição do SPILTN enquanto agência pelo estado brasileiro, e que seu cerne consiste na busca de construção de um consenso onde, uma

---

<sup>14</sup> Para uma crítica exaustiva do texto de Stauffer, ver LIMA, 1985: capítulo 3.

<sup>15</sup> Cabe destacar que esta categoria designava os libertos da escravidão e os mestiços de negros, principalmente. O trecho abaixo o demonstra:

*“Os erros do passado, de que é expoente máximo — o trabalho escravo — tornaram inseguros todos os cálculos acerca do desenvolvimento da vida econômica da nação, sob este aspecto, pode se dizer que o Império foi a escravidão (...).*

(...)

*É relembrando este quadro de miséria que sinto agora o valor da obra que incumbe realizar com a localização de trabalhadores nacionais.*

*Estes são, estou convencido, os descendentes dos mártires da escravidão africana e da espoliação indígena, agora, em parte argamasados como os herdeiros dos usurpadores.” (MIRANDA, 1911: 274-275. Os grifos são meus). Cf. SANTOS E MENDONÇA, 1985.*

vez tomada uma posição em que se escape à censura<sup>16</sup> característica desse campo, ver-se-à surgir a dissensão necessária para que se possa atingir as regiões do consenso mais profundo, “... le sol originaire de la doxa, cette croyance primordiale dont l’intensité est à la mesure de l’intérêt que les agents ont au fonctionnement du champ” (BOURDIEU & DELSAUT, 1975: 28)

Penso, por exemplo, na impressão de “monolitismo” interno ao “grupo de seguidores de Rondon” sempre defrontado a dificuldades externas, ou a afirmação de uma posição a favor da “catequese religiosa” e outra da “proteção leiga” fundada em motivos religiosos. Uma análise mais apurada poderia ver as nuances internas à instituição ou, até mesmo, averiguar os fundamentos desse monolitismo, bem como se verá abaixo, estabelecer outras bases (ou os verdadeiros objetos de disputa) para o conflito.

Assim, uma forma de realizar um trabalho sobre a questão seria, ao se deixar impingir um objeto cuja construção é prévia à investida do pesquisador, realizar uma biografia de Rondon, sucumbindo-se à representação permitida pelo campo, no seu sentido mais próximo à “ideologia romântica do Gênio criador como individualidade única e insubstituível” (BOURDIEU, 1974(b): 183).

Sem negar a importância de um tal trabalho, não se quer neste momento, propositalmente, realizar uma desmontagem do mito que se construiu em torno de Rondon em primeiro lugar, pois creio que isto significaria fazer- mesmo que por contrapartida- a leitura que a censura do campo “pede” que seja feita de si. Em segundo lugar, pois julgo que o lendário rondoniano foi construído sobre alguns alicerces sólidos em termos das “ideologias da nacionalidade brasileira”. Talvez ele tenha sido erigido à figura do “último grande bandeirante” que expandiu simbólica e empiricamente- as fronteiras da nação<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> “... toda expressão é um ajustamento entre um interesse **expressivo** e uma **censura** constituída pela estrutura do campo em que ocorre esta expressão e este ajustamento e o produto de um trabalho de eufemização podendo chegar até ao silêncio, limite do discurso censurado.

(...)

Quando digo que o campo funciona como censura, quero dizer que o campo é uma certa estrutura de distribuição de uma certa espécie de capital. Esse capital pode ser a autoridade universitária, o prestígio intelectual, o poder político, a força física, dependente do campo considerado. O porta-voz autorizado é detentor, seja em pessoa (o carisma), seja por delegação (o padre ou o professor) de um capital institucional de autoridade que faz com que se lhe dê crédito, que se lhe conceda a palavra.” (BOURDIEU, 1983(a): 108-9).

<sup>17</sup> Devo esta expressão a Jurandyr Leite que cunhou-a para título de LEITE & LIMA, 1985.



Se, como Durham destaca, o índio (categoria genética) apresentou sempre um caráter ambíguo para o Estado, ao mesmo tempo validando sua apropriação do território, ao ser tomado com cidadão potencial; e por outro lado, constituindo um obstáculo à expansão dos interesses privados que o Estado representaria, Rondon aparece como aquele que vem como bandeirante predador de índios- resolver os dois problemas: de um só golpe desobstaculizaria o caminho às frentes de expansão gerando, ainda por cima, o trabalhador futuro e guarda do território, por meio de uma ação pedagógico-militar pacifista e pacificadora<sup>18</sup>.

Fica, portanto, por ser feita uma análise do personagem, de sua trajetória e da construção de sua exemplaridade que, para ser explicativa, deve estar embasada em conhecimentos mais amplos do que os disponíveis no momento, e em sólidos alicerces teóricos e metodológicos.

Outra maneira, ainda, seria tomar a criação e história do SPI (LTN) como fruto da atuação do “grupo positivista” (Rondon como seu líder) e tendo como suporte as escolhas filosóficas centradas no Apostolado Leigo, empenhado a realizar, enquanto consciência, escolhas indigenistas que definirão as linhas a serem seguidas pela agência em constituição. O que fica de lado aqui é a determinação pela sua posição no campo do poder (“champ des relations objectives entre les fractions de la classe dominante” BOURDIEU & DELSAUT, 1975: 30), no campo político, no campo intelectual, etc., enquanto condicionantes de suas posições indigenistas. Subverte-se, então, “o princípio da teoria do conhecimento do social segundo o qual as condições objetivas determinam as práticas e os limites mesmos da experiência que o indivíduo pode ter de suas práticas e das condições que as determinam” (BOURDIEU, 1974(b): 190).

Uma terceira proposta seria, enfim, proceder como o historiador tradicional reconstruindo através de múltiplos critérios, ou talvez sem critérios muito bem

---

<sup>18</sup> Vejam-se, por exemplo, “Rondon: bandeirante da civilização brasileira”. In: *Brasil Rotário*, 37(435): 2, maio de 1965; “Rondon, o civilizador das selvas brasileiras”, In: *Nação Brasileira*; 18(205): set. 1940; “Rondon, o último bandeirante”, *Grandes Figuras em Quadrinhos*. Rio de Janeiro, 1957, 35p. Tais são apenas alguns dentre os muitos títulos que se referem explicitamente a estas representações. Não foi, é claro, mero acaso que o finado Tancredo Neves, em seu discurso à nação como presidente eleito tinha alinhado, lado a lado, os nomes de Tiradentes, Rondon e Rio Branco. Sobre como Tiradentes foi tomado e glorificado (especialmente, sobre os termos desta glorificação) pelos positivistas do Apostolado, ver AZZI, 1980: 119-141.

definidos, em termos sociológicos, a história da instituição e do espaço de lutas que se define no momento de sua criação<sup>19</sup>.

Sem negar a importância da reconstrução histórica, aliás, a meu ver imprescindível para a fundação de um esforço propriamente científico de análise política indigenista brasileira (em especial nesse século), parece-me, porém, que ela adquiriria sua plena significação e eficácia uma vez constituídas as premissas sócio-lógicas de recorte que viriam a, sob o adequado controle metodológico, informar um esforço de historiador, evitando que variáveis aleatórias condicionassem a construção.

Em Lima, 1985 buscou-se averiguar as possibilidades de se propor a análise da política indigenista brasileira enquanto **campo**, como se disse acima, a partir de uma leitura dos trabalhos de Pierre Bourdieu<sup>20</sup>.

Cabe ressaltar que assume-se, aqui, que tal noção permite uma certa forma de investigação, e determina a pressuposição de uma autonomia relativa ao sistema de relações a ser estudado, a qual deverá ser referendada pela análise empírica, autorizando a autonomização metodológica. **Não se supõe, pois, a existência substantiva de um tal espaço.**

Trata-se, pois, de procurar construir este espaço enquanto locus de uma luta específica, centrada em torno de objetos que lhe são próprios e irreduzíveis a objetos característicos de outras disputas, em torno dos quais agentes e agências se dispõem em posições, cujas relações formam a estrutura do campo. Portanto a cada momento da luta, deve-se perceber o estado dessa estrutura e é, ela mesma, objeto desse jogo concorrencial e torno do monopólio da violência legítima, forma específica de autoridade de um determinado campo.

---

<sup>19</sup> RUCHTI, 1979 é um bom exemplo de como todos esses equívocos podem se achar reunidos em um único trabalho. Sem entrar em detalhes acerca do trabalho, a própria citação da estrutura dos capítulos esclarece o que disse:

“Capitolo I: L ‘Indigenismo e la política indigenista brasiliana.

- a) le definizione
- b) gli scopi
- c) l’organizzazione dell’attività indigenista
- d) la política indigenista brasiliana

Capitolo II: I precedenti storico-giuridici del caso brasiliano.

Capitolo III: Candido Mariano da Silva Rondo, “Difensori degli Indios’.

Capitolo IV: Il Servizio di Protezione degli Indios.

- a) I presupposti ideologici dello SPI
- b) L’organizzazione dello SPI e la legislazione sull’indio
- c) Alcuni sviluppi ideologici dello SPI e l’evoluzione degli studi antropologici l’evoluzione degli studi antropologici

Alcune considerazioni conclusive.”

No sentido em que aqui se toma, a política indigenista e o discurso que se produz sobre ela (o indigenismo, tomado em sentido lato e não enquanto categoria histórica específica), se reduzem a produtos de regiões do campo político e do campo intelectual, sendo o segundo, em grande medida, redutível ao primeiro, ao menos naquele momento.

Pretendo que essa utilização seja um dos passos na ruptura com a representação vigente acerca da história da política indigenista e que possibilite a instituição de duas outras etapas imprescindíveis à construção científica: a) a reconstituição histórica, de forma a situar e a integrar a política indigenista como parte da política mais vasta do estado, notadamente da política agrária, procurando analisar a posição dos agentes e agências em atuação nesse campo em relação (ou como parte) da classe dirigente; b) a construção do conjunto de esquemas mentais inconscientes em operação ainda hoje entre aqueles que falam/atua sobre indigenismo.

### 3. A CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO E DA PRÁTICA DA PROTEÇÃO FRATERNAL ENQUANTO POLÍTICA DE ESTADO

De forma geral e esquemática, o campo político no início da República achava-se dividido em duas grandes posições. Uma representada pelo Exército, que defendia uma

*”... forma unitária de Estado, de modo a melhor organização a sociedade de cima (...): Fortemente influenciado pela doutrinação da academia militar, um grupo importante de oficiais estava convencido da solidariedade para promover um ‘campo científico’ do Estado nacional.” (REIS, 1983: 8)*

O solo comum dessas idéias era o do positivismo, termo que publicamente as designava. Ale notar que a categoria abrangia uma variedade bem grande de propostas desde o Apostolado Positivista do Brasil, na defesa de uma leitura própria do positivismo ortodoxo, até outras mais “liberalizantes” como a de Pereira Barreto. Da

---

<sup>20</sup> BOURDIEU, 1968: 105; 1974(a): 190; 1980: 3; 1983(a): 89 e ss; 1983(b): 122; BOURDIEU & DELSAUT, 1975: 7, p.ex.

mesma forma, deve-se lembrar que este discurso achava-se bastante matizado e função de seus destinatários específicos.

Vale, ainda, lembrar que o agente dessa modernização seria, dentro dessa concepção, o militar: a idéia de que a salvação da pátria era tarefa, sobretudo, dos militares, crescera dentro do exército desde a guerra do Paraguai e fortificara-se na medida de sua institucionalização. Encontrara no positivismo, que a partir da década de 70 passou a ser a base da formação militar, a matriz ideológica necessária a sua legitimação. A despeito das cisões internas, a idéia de salvação era comum à instituição e, em diversos momentos acabaria por prevalecer o espírito de corporação em detrimento das disputas políticas.

A posição oposta era representada pelo “liberalismo”, defendida sobretudo pela oligarquia cafeeira paulista, que propunha

*“... a superioridade de um modelo que favorecia as iniciativas da sociedade sobre as do estado. O papel da autoridade, diziam, deveria ser, principalmente, garantir a liberdade e a propriedade. Lutavam por uma ampla descentralização do poder através do federalismo e percebiam as iniciativas privadas como a via mais adequada para promover a construção da nação.” (REIS, 1983: 9)*

Vitoriosa na formulação da Constituição de 1981(ainda que esta, também incorporasse certos pontos-de-vista positivistas) institucionalizaram-se tanto o liberalismo econômico quanto o político. Reis destacam que a nação era então representada, ao nível da Constituição, como uma coleção de indivíduos.

Tal posição logo seria abandonada na medida em que os cafeicultores tiveram que enfrentar as crises de excedentes que acabaram por se materializar no Convênio de Taubaté (1906) e, posteriormente, na defesa permanente do café. Pouco a pouco o grupo tomaria posição em prol da intervenção do estado sobre o mercado. Fundados sobre a justificativa nacionalista, passaram a pensar o Estado como o ator capaz de liderar e promover a nação. Os resultados seriam, porém, mais amplos:

*“Mesmo sendo a justificativa inicial da superioridade dos recursos de autoridade uma racionalização dos interesses cafeeiros, essa ideologia, uma vez dominante, imprimiu conseqüências inesperadas à construção do estado: ela forneceu a legitimidade crucial à expansão dos poderes públicos, ainda que dentro de um contexto oligárquico.” (REIS, 1983: 10)*

O processo de construção do Estado ganharia uma dianteira significativa perante o de construção da nação, na medida em que o campo político era bastante restrito e dominado pelos interesses agrários.

A posição liberal tendeu, portanto, a um declínio paulatino ao longo da República Velha e, com ele, ascendeu a representação da nação enquanto indivíduo coletivo, “... um todo orgânico tutelado pelo Estado”(REIS, 1983: 11).

Por outro lado, encontravam-se, após a República, as condições da existência do que aqui se define como um espaço para o indigenismo, isto é, um Estado Nacional em estruturação, formalmente separado da igreja.

Ao nível do campo intelectual, opunha-se uma corrente dita “positivista” a uma outra dita “evolucionista”, em que se disputava a legitimidade de uma certa concepção de ciência, essa luta aparecendo em problemáticas distintas, como nas do direito, da medicina, da antropologia, etc., cada uma delas sendo possível de um esforço de pesquisa que permitisse a sua construção.

### 3.1. AS CATEGORIAS DE AGENTES<sup>21</sup>

A partir disso, poder-se-ia caracterizar o espaço de disputas indigenistas, que naquele momento se estruturava, como definido a partir do campo político, compondo-se de certas categorias de agentes — etnógrafos, políticos, juristas, jornalistas, “propagandistas” e engenheiros — militares — que se situavam em posições diferenciais disputando o direito a falar com autoridades sobre indigenismo, direito à atuação legítima junto aos e pelos povos indígenas no Brasil. Alguns desses, conforme sua forma de participação formularam planos mais acabados visando uma ação indigenista sistemáticas. A esses chamei de **projetos indigenistas**.

A primeira categoria está empregada para designar aqueles que participavam da luta pretendendo legislar acerca do que fossem, em termos de sua “natureza”, os povos indígenas. Achavam-se situados em agências reconhecidas à época como de caráter científico, autorizados e com autoridade para nestes termos, “falar de índio”. Nesta categoria acham-se situados, dentre outros, Hermann von Ihering e Antonio Carlos Simoens da Silva.

---

<sup>21</sup> Para um trabalho minucioso, em termos empíricos, acerca de cada um dos autores/atores participantes da disputa, e das instituições a que se filiavam, ver LIMA, 1985: 271-470.

O termo **Políticos** é utilizado para designar aqueles atores que situando-se em agências, sobretudo, ao aparelho de Estado buscavam legislar especificamente sobre as formas de compatibilização entre o movimento de expansão da fronteira agrícola e a oposição que lhe faziam os povos indígenas, com o fito de estabelecer um “lugar” e uma forma de inserção dos mesmos na nação cuja constituição então se discutia. Nela incluiu Rodolpho Nogueira da Rocha Miranda, Ministro da Agricultura Indústria e Comércio, agência a partir da qual foi estruturado o SPILTN.

Os **juristas** seriam aqueles a procurar discutir e definir a situação destes povos, em termos propriamente jurídicos, na nacionalidade. Embora isso possa parecer óbvio, cabe destacar que sua importância é maior do que pode parecer já que esses são os agentes que mais especificamente disputam a definição do direito à cidadania que têm os povos indígenas, um dos fundamentos mesmo da existência de um espaço de mediação entre estes e o Estado. Dentre outros, pode ser citado o nome de Antonio Ferreira de Souza Pitanga.

Os **jornalistas** participam sobretudo como vulgarizadores das problemáticas especificamente indigenistas para o grande público, servindo, sobretudo, à reprodução desse espaço. Nenhum deles formulou um projeto indigenista.

A categoria “**propagandistas**” foi tomada como para alguns grupos na época para designar aqueles que explicitamente militavam via-de-regra situados de sociedades eruditas, em torno de certas questões buscando formar a opinião pública e a levar o Estado a tomar posição no debate. Dentre estes deve ser destacados Leolinda Daltro, Mendes, Jorge e a Comissão Promotora da Defesa dos Índios.

O termo engenheiros-militares serve para designar elementos de tal tipo de formação engajados em comissões telegráficas e de exploração do território nacional. O exemplo típico é Cândido Mariano da Silva Rondon.

### 3. OS PROJETOS INDIGENISTAS

Assim, atores sociais específicos que podem ser classificados nestas categorias se propunham a formular o que chamei de **projetos indigenistas**, planos de ação frente

aos povos indígenas que visavam solucionar alguns **objetivos**, através de certos **métodos**, que deveriam ser implementados por determinados **agentes diretos**. Todos esses planos apresentam uma **concepção da natureza dos povos indígenas** que lhes era subjacente e que de certa maneira, os informa enquanto propostas práticas.

Confrontrando-os pretendo depreender aquilo que se discute e o que é condição da própria discussão e, portanto, fica oculto e a possibilita. Desta forma, podem ser vistas as posições dos atores em cena e pensar suas tomadas de posição<sup>22</sup>. A formulação de um projeto indigenista de forma mais acabada pode ser entendida como sintoma do acúmulo de um certo tipo de capital (intelectual ou político) e sua imposição como vencedor na disputa fala das condições de definição da legitimidade propriamente indigenista.

Devo recordar que o levantamento por mim realizado apresenta brechas e que um trabalho mais acabado talvez pudesse trazer alguns outros dados à luz (por exemplo, a discussão jurídica em torno do estado legal dos índios no Código Civil, que já tramitava na Câmara dos Deputados e iria, mais tarde, para o Senado). Não creio, porém, que o substancial desta análise fosse por isto alterado<sup>23</sup>.

#### O **paradigma evolucionista**: consenso e dissenso

Disse-se, acima, que todos os projetos indigenistas apresentavam uma **concepção da natureza dos povos indígenas**, subjacente ou manifesta, que informava suas propostas práticas.

Penso que, em termos fundamentais, não havia uma diferença profunda entre tais autores quanto a esta concepção e que ela se inscrevia dentro do que se poderia chamar de **paradigma evolucionista**, tal como Faria a utiliza a partir de Stocking Jr.<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Sobre os autores supracitados e muitos outros participantes da disputa, ver LIMA, 1985: capítulo 5.

<sup>23</sup> Este levantamento mais abrangente se acha hoje, feito, em maior medida, constituindo parte do relatório final de LEITE & LIMA, 1985.

<sup>24</sup> “Stocking Jr. parte da obra de Thomas Kuhn — *Structure of Scientific Revolutions* — e na sua reflexão sobre ela sugere um uso mais amplo dessa noção, que para ele não tem o valor de um modelo rigoroso para todas as mudanças científicas, mas antes um valor heurístico, que auxilia a compreensão de movimentos particulares na história geral das idéias. Assim, admite que o pensamento evolucionista, apesar da sua complexidade, possa ser encarado como um paradigma. Ele admite que a teoria da evolução social tenha funcionado como ‘kind of social scientific world view’, que ampliou a relevância de certas questões, em detrimento de outras. Este é um ponto essencial e que deve ser fixado. O evolucionismo do século XIX — temos em vista o evolucionismo social — estava baseado numa série de pressupostos firmemente estabelecidos, aceitos universalmente. Não será ocioso lembrar que nessa teoria havia entre pensar e ordenar uma relação de imanência. A experiência é uma só — o pensado é simultaneamente ordenado numa série dada. Nesta, a polaridade é expressa em termos de simples-complexo, célula-organismo, categorias que são passíveis, no entanto, de várias traduções,

Com isso quero dizer que todas as concepções da natureza dos povos indígenas apresentavam em comum o fato de tomarem-nos como **inferiores**, quer em relação à “civilização nacional” ou à “raça branca” quer como no caso dos positivistas, situando-os numa fase evolutiva primária. Ou seja, ainda, porque a “generosidade” e a “ingenuidade” colocavam-nos em situação de inferioridade no trato com os civilizados.

A questão em torno da qual se estabelecia o dissenso era a da **capacidade ou não de evolução** de evolução dos povos indígenas, isto é, a capacidade de se transformar dentro desses *continuum* que vai do inferior ao superior, que se acha reproduzido dentro da classificação relacional bravo/manso<sup>25</sup>, como ampliada e redefinida nos termos do paradigma evolucionista nesse momento, passando depois a classificação legal e, posteriormente, a científica.

Para alguns (von Ihering, p.ex.) tais grupos não seriam capazes de “evoluir” devendo ser deixados entregues ao seu próprio arbítrio, sem se esperar que contribuíssem ao “desenvolvimento nacional”, senão episodicamente. No mais, retardá-lo-iam ao se miscigenarem à população de “raça branca” introduzindo, por essa mesma mistura, um dado na degradação. Se algum vislumbre de “respeito ao outro” (forçando, em parte, a interpretação) existe, ele vem a reboque desta concepção>

*1) O elemento indígena desaparece do Brasil absorvido pela raça branca. Martius, em 1838, disse: ‘Duas são as coisas que a humanidade transmite hereditariamente: sangue e espírito. De ambos o indígena da América só deixará vestígios. Por esta razão pode-se dizer que a raça americana não tem mais futuro. Perante a nossa vista há de desaparecer.’ A legislação e administração pública devem-se inclinar perante essa lição da ciência e da experiência.*

*Ainda que o indígena possa muitas vezes fundir-se economicamente com o homem civilizado, ainda que em parte se assimilem à população rural, nem por isso as medidas postas em prática em favor dos indígenas se devem considerar como conquista de novos elementos de trabalho, mas simplesmente como um ato de nobreza e de amor a raça vencedora para com a vencida.*

*2) Não existem regras gerais para o tratamento dos índios. Bravios ou tratáveis, são sempre desejosos de restringir-*

---

mas a mais generalizada é inferior-superior. No evolucionismo biológico permaneceu a noção de séries, empiricamente constituídas, com as suas filogenias. No evolucionismo social em qualquer das suas formas, a prática da ciência não teve como constituir séries análogas, de sorte que a ordenação dos dados no seu interior, foi feita quase sempre em termos de oposições como: organizado/desorganizado – alto/baixo – puro/impuro – solidariedade/insolidariedade, mas sobretudo em termos de inferior/superior.” (FARIA, 1978: 7-8).

Note-se, pois, que não estou me utilizando da abordagem de Kuhn.

<sup>25</sup> Sobre a utilização de classificações relacionais, ver LIMA, 1985: 167-268.



*se ao indispensável o contato com os neo-brasileiros, ainda que vivam freqüentemente à moda do caboclo no meio da população sertaneja. Prestam-se alguns a serviços regulares de que refogem outros; enumeram-se alguns entre os agricultores, dedicam-se outros à criação de gado, são canoieiros outros. Às inclinações naturais, e às particularidades do caráter da tribo se deve conformar a nossa conduta para com eles”. (IHERING(e): 132-133<sup>26</sup>.*

Vale lembrar, porém, que o fato de Ihering ter formação acadêmica em história natural, e feita fora do contexto brasileiro, decerto permitia-lhe um maior distanciamento, pensando os povos indígenas como “outros”, situados fora da “nação brasileira”. Por outro lado, deve-se lembrar também que ele dirigia o Museu Paulista, instituição do estado da União com os maiores interesses na continuidade da expansão agrícola sobre terras indígenas.

No caso dos positivistas, “a marcha inelutável da humanidade”, através dos três estágios conduzi-los-ia ao abandono dessa “primeira condição”<sup>27</sup>.

Ver-se-á, abaixo, que além da perspectiva evolucionista intrínseca (em si bastando para anular a diferença) há toda uma série de processos que são pensados — nos termos da época — como não alterando o *modus vivendi* dos grupos indígenas. Assim, na **visão positivista**, a alteração era pensada apenas como sinônimo do trabalho da inculcação religiosa, sendo expressa através da categoria **catequese**.

Essa categoria, no entanto, era apropriada pelas outras posições na disputa, de forma diferente: quando não adjetivada significava a atuação missionária das ordens religiosas; qualificada como catequese **leiga** expressava a ação indigenista direta quer realizada, quer suportada pelo Estado<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> A mesma posição aparecia em textos anteriores do autor, invalidando uma redefinição ao “debate” de sua posição:

“... é necessário tratar estes cidadãos conforme as suas idéias e suas faculdades mentais. Não se pode exigir que eles sempre gostem da nossa cultura moral e intelectual e é preciso respeitar as particularidades de seu caráter.” Ihering (b) e (c). Os textos são idênticos nesse trecho.

A categoria **neo-brasileiro** utilizada por Ihering é por ele mesmo proposta neste trabalho (128, nota 1) para se contrapor à designação positivista de “Ocidentais” usada para os brasileiros de origem européia. Ihering propõe seu uso em oposição a **paleo-brasileiros**, utilizando esta para os grupos indígenas (“elemento brasileiro primitivo”), mantendo aquela para “o conjunto das raças imigradas e seus descendentes depois da descoberta da América”, separando o termo **imigrados** para dos “novamente aclimados”.

FARIA (1982: 122) aponta no mesmo sentido.

<sup>27</sup> Cf. COMTE, 1978(a): 3-4.

<sup>28</sup> Nesse sentido, é possível acompanhar a aproximação política de Miranda e Rondon e a constituição da “proteção fraternal” como discurso e prática, trilhando-se a utilização das categorias **catequese** e

Há, ainda, uma terceira visão de que, embora inferiores, poderiam evoluir dentro de certos limites e contribuir para o “progresso da nação”. Tratava-se, apenas, de educá-los. O tema da educação retornaria, de forma diferenciada, em todas as posições em luta.

Não se queira, pois, projetar para o passado um respeito à diferença e uma consideração pelos “Estados americanos brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas hordas feitichistas” na qualidade de sociedades auto-explicáveis, autodetermináveis, com uma cultura própria que lhes fosse intrínseca — um dos suportes de uma identificação (e de uma auto-identificação) enquanto grupo — e que condicionasse, em parte, seu relacionamento com a sociedade nacional. Ela não é encontrada enquanto visão científica ou política, não estava implícita na categorização relacional, como chamei, então produzida (ou melhor, acionada e expandida) mesmo porque a relação que permite categorizar os grupos se dá em função de um estágio pressuposto aonde devem chegar. Não se pretenda crer que os grupos indígenas eram percebidos enquanto **etnias** nos termos atuais<sup>29</sup>.

### **Os projetos indigenistas: os objetos de disputa**

Todos os **projetos indigenistas** visavam, ainda, atingir três objetivos: 1º) abrir terras à colonização do interior, no sentido de viabilizá-la, ao pôr fim aos atritos entre os índios e brancos; 2º) realizar, tomando a expressão de o “extermínio da selvageria”

---

**proteção** como parte de uma busca de distinção por aqueles que têm a pretensão a estabelecerem-se como dominantes ao nível da política indigenista, e do campo político, de forma mais ampla.

Assim, Miranda, na carta em que, formalmente, convida Rondon a estruturar o SPILT, diria:

“**Cumpre-lhe, ao contrário, constituir em bases novas a catequese**, imprimir-lhe feição republicana, fora do privilégio de castas, sem preocupações de proselitismo religioso, constituindo serviço especial centralizado nesta Capital, com irradiação pelos estados, onde se torne necessária a ação que é chamado a exercer, pacientemente e sem intermissão de esforços.” (MIRANDA, 1910(b). O grio é meu).

Mais tarde, assumida a posição como oficial, a questão seria colocada em outros termos.

“É esse o objetivo [“proteger” e “guiar” os povos indígenas ACSL] do presente regulamento, em que a palavra **catequese** é substituída pela palavra proteção, que melhor entende com o espírito e a letra da Constituição de 24 de fevereiro, e no qual procurei reunir as medidas que me pareceram mais adequadas a resolver o problema sendo certo que muitas delas já têm a sanção da experiência de outros povos e o apoio dos mais notáveis juristas e pensadores brasileiros.” (MIRANDA, 1910(c): 43).

<sup>29</sup> Pensa-se, aqui, nas propostas de Fredrik Barth (BARTH, 1970).

(JORGE, 1909) em termos étnicos, bem entendido); 3º) conferir aos índios um papel em **relação** à nação.

Na solução do primeiro problema as opiniões são unânimes: tratava-se de regularizar a situação das **terras** indígenas, conferir-lhes **proteção** e **pacificar os índios bravios**.

Todos os autores se posicionavam no sentido de necessidades de “doar”, “demarcar”, “conceder”, “garantir a posse” (de), “discriminar”, e “garantir” as terras para os grupos indígenas, designando uma forma de ação reativa ao tema, ainda que implicando propostas variadas.

Esta seria, inclusive, uma das facetas da atividade de **proteção** do Estado, já que os “particulares”, “colonos e sertanejos”, “aventureiros industriais” ou “civilizados” seriam os potenciais reais invasores (no caso de terras ocupadas por índios e concedidas pelo próprio Estado e pelos estados) das áreas de posse de povos indígenas.

Na medida do possível — possibilidade esta relativa aos interesses “nacionais” (“jazidas minerais, etc.”, ou tomar conta da linha telegráfica) ressalvas feitas por Pitanga a Rondon — seriam assegurados os mesmos territórios já habitados pelos grupos em questão ou que lhes pertencessem anteriormente. Caso contrário, deveriam ser transferidos com o acordo prévio do grupo, claro que segundo os critérios dos agentes encarregados da transferência. Seria assim que Rondon diria:

*Já lhes fiz ver [aos Pareci - ACSL] que, habitando os chapadões, lhes será sempre necessária uma vasta porção de terras para poderem viver, devido à escassez de recursos neles existentes. Mas, concedendo-lhes o governo terras mais ricas e campos de excelentes pastagens, será de esperar que se contentem com uma extensão menor.” (RONDON, 1910: 23)*

Trata-se de perceber que ao pretenderem transferir os Pareci para “terras mais ricas e campos excelentes” o que se tinha em mente era — como se mostrará abaixo — implantar a pecuária como forma de trabalho, junto ao grupo, já que o pastoreiro era percebido, então, como atividades mais adaptada ao “grau evolutivo” dos povos indígenas do Brasil numa clara atualização das propostas de Couto de Magalhães (1975). Da mesma forma reduzia-se a porção de terra sob controle do grupo, nada disso sendo pensado, à época, como interferência.

Dois autores vinculam a temática da **proteção a terras ocupadas por índios e proteção das matas** colocando-se como passíveis de serem solucionadas de um só

golpe. São eles Ihering e a Comissão Promotora da Defesa dos Índios, do Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas. Parece-me que esta era uma temática característica do campo político — e intelectual — paulista naquele momento, já que foram encontrados diversos artigos na *Revista do Centro de Ciências, Letras e Artes* de Campinas e na *Revista do Museu Paulista*, falando sobre esta questão; e que von Ihering afirmaria ser “propagandista” em relação à conservação das nossas matas e à nossa flora e fauna.” (IHERING(e): 138).

O agente pensado unanimemente como responsável pela regularização da situação das terras era o Estado Nacional (pensado como “governo” pela maioria dos autores). Ihering é o único que menciona os estados da União como co-responsáveis pelo problema.

A categoria **proteção**, por sua vez, comportava idéias comuns aos diversos atores, mas também algumas que marcavam as suas posições diferenciais.

Assim, eram comuns a todos as idéias de que a atividade protecionista deveria ser exercida pelo Estado consistindo em assegurar a posse das terras em mãos dos grupos indígenas e punir as suas possíveis violações; garantir a vida e a liberdade dos índios e daqueles que com eles trabalhassem; aplicar e produzir a legislação adequada às diversas circunstâncias relativas a tal temática. Talvez a definição que melhor evidencie o significado implícito desta categoria — no seu sentido geral — seja a que se pode retirar de Pitanga (1909)<sup>30</sup>: “conciliar o **predomínio da civilização** com o respeito às condições essenciais à sua /dos povos indígenas - ACSL/ existência”. Entenda-se, condições à sua sobrevivência física.

As divergências se dariam quanto a diversos pontos. Ihering, p.ex., sugeriria que a proteção do Estado se estendesse aos **índios mansos**, aos colonos e sertanejos, mas não fosse preocupação primordial no que se refere aos **índios bravos**. Ele e a Comissão utilizam a noção de **proteção** também para as matas, como dito acima.

Ainda Ihering e Daltro pedem que o Estado conferisse — e garantisse — os direitos de cidadão da República aos índios, embora com restrições e colocando-os sob o controle efetivo de um “tutor”, senão de direito, ao menos de fato (missionários, no primeiro caso; e leigos idôneos no caso de Daltro).

---

<sup>30</sup> A inferência é minha já que o autor não utiliza, aí, a noção de **proteção**. Ressalte-se, porém, que seu uso — como os trechos acima citados o demonstram — não era apanágio dos assim chamados positivistas.

Para Jorge, a proteção governamental deveria se realizar em legislação que restaurasse o predomínio das ordens religiosas.

Rondon e a Comissão atribuíam ao Estado — à “Inspetoria Federal de Proteção Franterna aos Indígenas”, como chamaria o primeiro, ou o Exército, como diria a segunda, que acabariam fundidos no SPILT — o papel de vigiar e fiscalizar a atividade dos demais agentes envolvidos no trabalho indigenista. Também o fazia Ihering.

Vale destacar que a **proteção fraternal** como posição neste campo, proposição de um certo discurso e de uma dada prática, envolvia bem mais do que tais idéias, a despeito de retórica que a privilegia.

Quanto à categoria **pacificação**<sup>31</sup> ela é utilizada para designar as práticas de contato deliberado de agentes indigenistas definidas como pacíficas — isto é, não conflituosas — com os “índios bravios”. Ou como diria Ihering, definindo, ao meu ver, a idéia fundamental do processo que é “... tornar os índios respeitosos de nossa civilização”.

No que se refere ao tema da pacificação nem Daltro, nem Jorge se posicionam. Teixeira Mendes e a Comissão se limitam a invocar como atestado a praticabilidade de tais processos a experiência de Rondon. Este por sua vez diz, apenas, que bastaria demonstrar **amizade e bondade** — em contraste com as relações estabelecidas pelos regionais — para que os grupos indígenas reagissem sem agressividade. Isto é, como é freqüente aparecer, **os povos indígenas são pensados como capazes apenas de atitudes reflexas, de reações e não de ações**: é porque o “civilizado” muda de atitude que os índios **reagem** pacificamente. Afinal, eram fetichistas<sup>32</sup>. Rondon já escreveria falando acerca da constituição da “Inspetoria Federal da Proteção Franterna...”, enquanto que a Comissão dizia ser esta uma tarefa do Exército.

Para Silva a pacificação se realizaria através da intervenção de delegados seculares e índios já catequisados, através de centros de civilização de índios, previamente estruturados, que atrairiam, paulatinamente, os grupos dispersos. Assim, também, para Miranda.

Esse mesmo método de estabelecer colônias indígenas em áreas de conflito, compostas por “índios mansos” que ajudariam a atrair, “prender fraternalmente” e

---

<sup>31</sup> O estudo da pacificação enquanto discurso e prática é objeto de estudo de pesquisa realizada por Regina Maria de Carvalho Erthal, para realização de dissertação de mestrado, sob a orientação do Prof. João Pacheco de Oliveira Fº, no PPGAS/MN/UFRJ.

“aldeiar” os “bravios” estava presente tanto em Ihering quanto em Pitanga. Ihering ía, no entanto, mais além, pensando na possibilidade de falência deste método, propunha que se organizassem — citando J. Bonifácio — “bandeiras” com pessoal idôneo, para assegurar não haver violência, dando preferência para tanto ao trabalho de sertanejos e não a tropas regulares.

A **pacificação** aparecia para Ihering e Pitanga<sup>33</sup> como a alternativa possível para o inevitável que era o desaparecimento desses grupos perante o embate com uma “civilização mais forte” (superior). Não era muito diferente a perspectiva de Silva que pensava em manter vivo o “selvagem” para fortalecer a nacionalidade conquistando uma historicidade para o Brasil, bem como em utilizá-los com o elemento de estudo:

*“Torna-se verdadeiramente necessária a conservação dos Índios do Brasil, como seus primitivos habitantes, que são, podendo os mesmos nos prestar ainda bem bons serviços para o futuro e servirem, além de tudo, de forte e poderoso elemento de tradição, mormente para nós, filhos de um país onde quaisquer dos antigos hábitos ou costumes são tidos, cada vez mais, por detestáveis e desprezíveis, tratando os **reformistas**, os de **gosto apurado**, de extingui-los para decoro da pátria.*

(...)

*É necessário a um país conservar as suas tradições, sejam elas quais forem (...).*

(...)

*Independente da tradição, é sempre agradável poder-se contar com exemplares vivos das raças primitivas de um país para confronto com as gerações modernas e para os estudos de alta indagação etnográfica.” (SILVA, 1909, p.18-19).*

---

<sup>32</sup> Para uma melhor discussão acerca do pensamento positivista quanto à proteção ao indígena, ver LEITE, 1987.

<sup>33</sup> Criticando o projeto positivista da Constituição Pitanga diria que a solução proposta “... é humanitária e justa, mas, não assenta na realidade dos fatos e é inexecutável.

Digo que não assenta na realidade dos fatos, por que, nem mesmo empiricamente existe na atualidade espírito de federação entre as raças selvagens e a civilizada, nem daquelas entre si, e menos relações amistosas que possam ser mantidas. A triste verdade é a de um permanente conflito entre uma raça invasora impelida pela necessidade ou pela ambição e as tribos nômades, vivendo da caça e da pesca e defendendo até à morte vastas áreas de território, que lhes ministram os elementos de vida. Digo que é inexecutável, porque a essa manutenção de relações amistosas e à obtenção pacífica de território opõem-se: 1º, o instinto vital, a lei Darwiniana do **struggle for life**, que estabelece natural antagonismo entre uma raça que quer expandir-se pelas exigências da vida civilizada, e outra que não quer retrair-se, dominada pelo instinto de conservação; 2º, pela diversidade das linguagens e pela deficiência de intérpretes ou **línguas**, o que impede a possibilidade de comunicações frequentes e permuta pacífica. Essa neutralidade simpática, é por tanto impraticável.

Se, porém, o sistema indicado não pode ser em absoluto observado e, se é força optar entre a catequese e a guerra, ministra, todavia, base para sobre ele calcar-se regime assim humanitário, um *modus vivendi* menos incompatível com o sentimento humano com a moral cristã e com o culto da justiça.

Em meu conceito é fatal a solução do problema etnológico pela assimilação do aborígene ao grêmio civilizado.” (PITANGA, 1901: 29-30).

O segundo ponto que todo projeto indigenista visava solucionar era o de como transformar os povos indígenas, retirando-os ao seu estado de “inferioridade”, de “selvageria”, e levando-os à “civilização”.

A esse problema — o do “extermínio” desses povos enquanto grupos étnicos — colocavam-se algumas soluções, viabilizadas também por certos agentes. Ele se apresentava em conjunto com o terceiro ponto, isto é, o da delimitação de um papel para os povos indígenas em relação à nação.

### 3.3. AS POSIÇÕES NA DISPUTA

Penso que se pode afirmar que disputa-se, além da **visão do índio**, da **extensão da proteção** que deveria ser dada pelo Estado — e a quem —, dos métodos de pacificação, também estavam em jogo a **forma de atuação do Estado** no que se referia à ação indigenista de transformação social dos povos indígenas e que **agentes diretos** deveriam implementá-la; as práticas que melhor a viabilizariam e as finalidades da ação indigenista. Os quadros I, II e III referem-se às tomadas de posição dos agentes selecionados. Correlacionando-os com os objetos acima citados poder-se-ão compor as posições em luta no campo político.

Assim, suponho que existiam cinco posições indenticadas — mas não restritas — von Ihering, Daltro, Pitanga, Jorge e a da “Proteção fraternal”.

#### A POSIÇÃO DA “CONVIVÊNCIA PACÍFICA”

Chamo, assim, à posição de von Ihering que, decerto, não era seu único representante. Se no caso específico do autor aqui tomado ficam marcas desse agente (estrangeiro; formado em história natural), abstraindo-o podemos caracterizar tal posição como postulando a necessidade de atuação do Estado — e dos estados da União

— no sentido de estabelecimento de áreas indígenas, devendo garanti-las contra as possíveis invasões por terceiros, bem como se encarregar de não doá-las indiscriminadamente, isto é, sem saber acerca de sua possível ocupação ou não por povos indígenas.

O Estado deveria atuar, também, como protetor no sentido de dar garantias de vida e liberdade aos povos indígenas em relação amistosa com as populações brancas em contato, a estas e aos agentes de ação indigenista direta.

No que se refere aos índios que porventura estivessem em atrito de expansão, seria de responsabilidade estatal sua **pacificação**, isto é, sua submissão à ordem nacional. Tal deveria ser feito através da criação de núcleos de “atração” (o termo usado é **catequese**) em que habitassem também índios já “mansos” que servissem como principais veículos de estabelecimento de relações positivas, possibilitando, assim, seu aldeamento e fixação. Na hipótese de falha, deveriam ser organizadas expedições com o mesmo objetivo, compostas por elementos locais (“sertanejos”) habituados com a convivência com povos indígenas.

A pacificação se colocava para tal posição como a alternativa para conservação de tais grupos que eram representados na qualidade de testemunhos estacionários de uma etapa evolutiva ultrapassada, como grupos mais frágeis que fatalmente desapareceriam perante a “civilização nacional” em expansão, marcha esta para a qual não deveriam constituir obstáculo.



## QUADRO I

FORMA DE ATUAÇÃO DO ESTADO NA AÇÃO INDIGENISTA DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL DOS POVOS INDÍGENAS E SEUS AGENTES DE ATUAÇÃO DIRETA									
AUTOR	VON IHERING	MENDES	DALTRO	RONDON	COMISSÃO	PITANGA	SILVA	JORGE	MIRANDA
FORMA DE ATUAÇÃO DO ESTADO-AGENTE DE ATUAÇÃO INDIGENISTA	Fiscalização de Leigos e Missionários	Fiscalização de Leigos e Missionários	Subsídios à atuação leiga não-oficial	Fiscalização de Leigos e Missionários (Criação de uma agência indigenista do Estado <sup>(1)</sup> )	(Atuação do Estado Nacional)  (Fiscalização)	Subsídios à catequese e à atuação leiga não-oficial	Criação de uma agência indigenista do Estado	Subsídios à catequese religiosa	Criação de uma agência indigenista do Estado
AGENTE DE ATUAÇÃO INDIGENISTA DIRETA	Missionários	(Funcionários do Estado)	Leigos não-pertencentes ao Estado	Delegados (da agência indigenista do Estado) especiais	Força Pública  Exército	Missionários  Leigos não-pertencentes ao Estado	Delegados (da agência indigenista do Estado) Seculares  Professores	Missionários	(Delegados da agência indigenista do Estado)
<p>OBSERVAÇÃO: Nesse quadro como nos outros quadros a seguir as expressões entre parênteses são inferências minhas.</p> <p>(1) Vale lembrar que o texto da carta de Rondon é uma resposta ao convite de Miranda à organização de um serviço para a “catequese” de índios, a cuja aceitação ele condiciona seu ingresso.</p> <p>(2) Ihering destaca o papel do Estado como organizador — e não implementador — de expedições de pacificação.</p>									

QUADRO II  
FINALIDADES DA AÇÃO INDIGENISTA

AUTOR	VON IHERING	MENDES	DAL-TRO	RONDON	COMISSÃO	PITANGA	SILVA	JORGE	MIRANDA
Convivência pacífica	x	(x)	(x)	x	x	(x)	(x)	(x)	(x)
Conservação da existência física de povos indígenas	(x)	(x)	x	(x)	(x)	(x)	(x)	(x)	(x)
Estudo científico	x						x	x	
Assimilação à cristandade								x	
Assimilação à população rural	x					x	X	x	(x)
Adoção gradual de hábitos “civilizados”	(x)	(x)	x	x	(x)	x	(x)	(x)	(x)
Aumento da “influência amistosa” sobre os índios				x	(x)				
Sedentarização	(x)	x	(x)	x	(x)	(x)	(x)	(x)	(x)
Povoamento do interior			x	(x)		x	(x)	x	x
Acesso a bens econômicos em terras indígenas				x					(x)
Aumento da produtividade agrícola indígena		x	(x)	x		(x)	(x)	x	(x)
Uso da força de trabalho indígena			x	x		x	x	x	
		(x)	x	x	(x)	x	x	x	x

OBS.: As marcações entre parênteses indicam interpretações minhas a partir do texto. As sem parênteses são referências explícitas dos autores.

QUADRO III - PRÁTICAS INDIGENISTAS DE

AUTOR PRÁTICAS	VON IHERING	MENDES	DALTRO	RONDON
MÉTODOS DE INTERVENÇÃO	Respeito às diferenças intertribais. Não obrigatoriedade da catequese e do ensino. Liberdade e fiscalização para os que não quiserem se fixar. Conhecimento das línguas indígenas. Submeter à catequese os índios afeitos à vida sertaneja. Implementação gradual da catequese.	Tratar como nações independentes. Atuação pacífica.	Organização de núcleos indígenas em locais escolhidos pelos brancos; privilégio de habitação para as chefias; estimular o desejo de dados culturais e métodos exógenos.	Não obrigatoriedade do ensino; não intervenção na organização familiar; continuidade de trabalho; implementação gradual e parciente das práticas indigenistas; <b>Influência amistosa demonstrativa</b> ; remuneração pelo uso da terra indígena.
ALTERAÇÃO NOS “HABITOS CULTURAIS”	Introdução da “moral cristã”.	Abolição da antropofagia e das guerras intertribais, alteração das práticas de asseio corporal, introdução do vestuário, alteração nos padrões de habitação, cultura musical.	Alteração nos locais e padrões de habitação; introdução de dados culturais (utensílios; hábitos; concepção de trabalho).	Pacificação de conflitos intertribais; introdução de novas necessidades culturais; introdução de novos dados culturais; alteração nos padrões e locais de habitação.
INTERVENÇÃO NA VIDA ECONÔMICA		Introdução de técnicas agrícolas e industriais (artesanais); introdução de tecnologia	Rornecimento de tecnologia (agrícola, et.c); introdução de novas técnicas de cultivo; comércio.	Intradação de novas técnicas de cultivo; introdução de tecnologia.
UTILIZAÇÃO DO TRABALHO INDÍGENAS	Não esperar trabalho continuado dos povos indígenas.		Desenvolvimento da agricultura, do comércio e das indústrias (ofícios)	Desenvolvimento da agricultura; da pecuária; utilização dos recursos naturais em terras indígenas; criação de novas atividades; conservação de linhas telegráficas e férreas; remuneração do trabalho indígena em melhores condições que os regionais.
EDUCAÇÃO	Educação: ensino da “moral crsitã” sem imposição dos conteúdos religiosos.	Respetiar as livres iniciativas de transformaação da cultura moral e religioasa por parte de outros missionários sem apoiá-las.	Ensino formal: artes (ofícios) belas artes; literatura; ciência.	Ensino informal, assstemático, fruto das necessidades introduzidas.

QUADROiv

INTERVENÇÃO NA VIDA SOCIAL DOS POVOS INDÍGENAS

COMISSÃO	PITANGA	SILVA	JORGE	MIRANDA
Não aldeiar (manutenção da liberdade de deslocamento); estabelecimento de colônias militares ou postos ao largo dos territórios tribais para fiscalizar e proteger; não coagir o índio a modificar-se; relações amistosas..	Organização de núcleos de indígenas em locais escolhidos; conhecimento das línguas indígenas; civilização pela linguagem; passagem paulatina do estágio pastoril para o sedentário; aldeamento voluntário.	Organização de núcleos indígenas em locais escolhidos.	Organização de núcleos agrícolas em locais escolhidos; “amor”; línguas indígenas..	Não alteração de hábitos religiosos tradicionais.
Introdução de tecnologia; proibição de fornecimento de bebidas alcoólicas.	Disseminação de dialetos gerais; sedentarização de grupos nômades.		Introdução da religião cristã.	
Troca de produtos indígenas por produtos “civilizados”	Introdução de novas técnicas de cultivo; introdução de tecnologia; introdução de pecuária.	Introdução de novas técnicas de cultivo; introdução de tecnologia.		Introdução de novas técnicas de cultivo, introdução de tecnologia.
Desenvolvimento do comércio	Utilização do trabalho indígena no extrativismo vegetal e na pecuária.	Desenvolvimento da agricultura.	Desenvolvimento da agricultura.	Desenvolvimento da agricultura.
	Ensino de dialetos gerais.. Ensino profissional.	Ensino agrícola.	Ensino religioso..	Ensino agrícola.

Se a destruição de grupos indígenas era pensada, aqui, como “natural” na medida de sua inferioridade **ela não era aprovada ou postulada** como reza o mito que transforma Ihering no principal “inimigo dos índios”, atualizando o debate Varnhagen-Lisboa (FARIA, 1982).

Esta posição, ao perceber os povos indígenas como “outros”, fora da nação, reconhecia suas especificidades embora tomando-as dentro do paradigma evolucionista.

Desta maneira, os índios não eram pensados como instrumentos possíveis de expansão econômica. A submissão a um trabalho de catequese àqueles que tivessem interesse nele e proximidade a um modo de vida camponês deveria ser fruto das características “culturais” (“diferenças intertribais”) sendo, portanto opcional. Os que não se interessem por tal via, deveriam ter liberdade para se deslocar, desde que finalizados e não obstruindo a “marcha de civilização”.

Se era inegável que se pretendia que os índios assumissem paulatinamente padrões culturais diferentes dos seus (“hábitos civilizados”) não se pretendia transformá-los em trabalhadores nacionais. A preocupação fundamental era com a introdução da “moral cristã”, termo que, julgo, significa essa alteração cultural genérica. Destacava-se que a via era a educação não dogmática: conquanto o agente da transformação fosse o **missionário**, este não deveria ensinar religião.

O papel do Estado no que se refere à transformação cultural e social dos povos indígenas deveria se restringir à fiscalização de leigos e missionários.

Creio ser importante destacar que as “populações sertanejas” às quais os povos indígenas deveriam — segundo tal visão — se inserir também eram pensadas como de pouca valia para o desenvolvimento econômico, já que, fruto da miscigenação, comungavam, em parte, da “apatia” dos povos indígenas. Não se supunha, pois, a nação como um todo unitário e sim como composta por populações diferenciadas, heterogêneas.

Se para Ihering as populações indígenas constituíam-se em interessantes objeto de estudo, creio que tal se dá pela sua participação como etnógrafo, não cansando de reivindicar para si o direito de falar em função de uma legitimidade propriamente científica. É bastante interessante que sejam os textos de Ihering que tragam uma maior quantidade de dados sobre conflitos entre índios e brancos, mostrando que o autor procurava refletir a partir de dados objetivos.

Tampouco julgo que Ihering fosse o único componente desta posição. Creio que uma pesquisa mais vasta poderia mostrar que ela encontrava aderentes não apenas nos estados em que existiam “zonas pioneiras” como também nos grupos voltados para a defesa da não-intervenção do Estado na vida da nação além do papel de mantenedor da ordem que tal todo heterogêneo produzisse internamente. Dentre eles encontrar-se-iam, também, possivelmente, os interessados na introdução do trabalho do imigrante, e da liberdade de ação econômica da iniciativa privada. Nesse sentido, é bom lembrar que Ihering falava do Museu Paulista, instituição que ganhava corpo e peso em função do desenvolvimento econômico do estado de São Paulo, cuja oligarquia — se é que se pode falar numa **oligarquia paulista** única — era, então, a mais expressiva na cena política.

O objetivo principal da posição da “convivência pacífica” era “desobstruir” o caminho à civilização nas zonas da fronteira agrícola, sem que, no entanto, isso significasse necessariamente uma expansão dos serviços do Estado.

#### A POSIÇÃO DA “FILANTROPIA LEIGA”

A posição da “filantropia leiga” era representada por Leolinda Daltro, definindo-se como características de representantes das classes médias urbanas que pretendiam prestar assistência e educar “desinteressadamente” os povos indígenas.

Supunha a ação do Estado como agente de delimitação de áreas indígenas bem como protetor, sendo que Daltro reclamava aos índios a equiparação a cidadãos da República, isto é, que não fosse instituída a **tutela** dos povos indígenas a qual os colocava sob o controle exclusivo do Estado, não abrindo espaço para a atuação de outros atores, que somente de seu financiamento poderiam retirar recursos para a ação.

Neste sentido é significativo que Daltro não se posicionasse no que se referia ao tema da pacificação: a atuação filantrópica só se faria *a posteriori* do estabelecimento de um contato já seqüenciado. A pacificação de grupos não se colocava a ela como um problema pois, apesar de mencionar finalidades como o povoamento do solo, a contribuição para o povoamento do interior e a formação de trabalhadores para a lavoura, tudo isso como forma de “fortalecer” a nacionalidade, o real objetivo dessa posição caracteristicamente assistencialista e caricativista reside na auto-satisfação e na autopromoção de seus implementadores. Partindo de grupos urbanos sem maiores

compromissos com a realidade das áreas de fronteira e pacificação não era para ela um problema.

É assim que o papel do Estado para esta posição consiste, basicamente, em fornecer subsídios (financiar) à atuação de leigos interessados na ação assistencialista. Ela exclui e se opõe à catequese religiosa, pois isso significaria concorrência. Além do que, não se trata de formar cristãos e sim **cidadãos**. Uma inferência completamente sem bases é que com esta atuação Daltro poderia estar pensando em formar um grupo de suporte político já que tinha pretensões ao nível deste campo<sup>34</sup>.

Comparando-se as práticas propostas por Daltro — de exacerbado caráter paternalista — com algumas daquelas propostas por Rondon ver-se-á que ambos têm grande preocupação de introduzir novas necessidades e novos padrões de comportamento cultural. Se Daltro (que era professora primária, e segundo conta sua história, teria ido “educar” os índios da região do Araguaia) era taxativa ao ponto de propor um ensino formal de modo tão acabado, enquanto Rondon postulava a “influência amistosa”, ambos pensavam como item importante de suas propostas a introdução de **necessidades** culturais diferentes como o motor da transformação dos povos indígenas: apresentar as vantagens da “civilização” e deixar que eles percebessem-nas e a buscassem.

#### A POSIÇÃO DA “CIVILIZAÇÃO EVOLUTIVA DO SELVAGEM”

Tal era a posição de Pitanga e representa os resquícios de um discusso produzido no século passado sobretudo a partir do IHGB, ao qual o autor era vinculado. Os textos (já que o de 1909 é apenas uma apresentação do texto de 1901) mantinham uma vinculação evidente com as propostas de Couto de Magalhães, freqüentemente invocado, aliás, pelos diversos participantes na disputa<sup>35</sup>.

Esta posição — ao que parece — apresentava conteúdos liberais como, o questionamento à tutela, ao apontar a dificuldade de se determinar a “inferioridade étnica” do indígena; e nacionalistas, pretendendo realizar o povoamento do interior do país através da utilização do trabalho indígena que, acreditava-se, estaria melhor

---

<sup>34</sup> Refiro-me à indicação de que Daltro era líder de um dado Partido Republicano Feminino. Ver SODRÉ, 1966: 388.

<sup>35</sup> IHERING, 1985; © e (e); BARBOSA; MELILLO; DALTRO; JORGE E COMISSÃO.

adequado — pelo seu estágio civilizatório — à pecuária, pelo “caráter nômade” desta atividade.

O Estado deveria atuar delimitando as terras indígenas e assegurando sua posse — desde que não se apresentassem como de interesse para a nação — e a proteção deveria se efetivar, sobretudo, através do cumprimento da legislação. A pacificação deveria advir da fundação de núcleos indígenas onde se procurasse ensinar dialetos gerais. O Estado participaria na qualidade de subsidiar de leigos e religiosos, estes sim, agentes do trabalho indigenista direto.

Assim como as outras posições, pretendia — ao tomar os indígenas como ancestrais — fortalecer a nacionalidade através da incorporação dos remanescentes.

Parece-me que, aqui também, não se pensava a nação “como indivíduo” a ser tutelado pelo Estado.

Se veríamos o IHGB e o próprio Pitanga fornecer apoio à instituição do SPILTN, isto parece mais uma questão de aliança política ocasional do que de posição única.

Aqui não se associa **catequese e civilização**: a assimilação dos povos indígenas, ainda que realizada por missionários não deveria se confundir com catequese.

Creio que essa deveria ser uma posição bastante representativa dos meios políticos do Rio de Janeiro e que a ela estava associado o *Jornal do Commercio*. Este não questionava a legitimidade de Rondon<sup>36</sup> mas sim a possibilidade de se conseguir implantar um serviço oficial, isto é, de se estender os serviços do Estado a este mercado — os povos indígenas — ampliando-se, assim, a esfera de controle do mesmo sobre a nação, ao ampliar a ela mesma.

---

<sup>36</sup>“Quem denotadamente e com rara abnegação, sacrificou a quietude, a calma do lar, a sua própria vida, por bem servir à nação; quem pode fazer do indígena — na plenitude do seu domínio no seio das florestas, defendido dos artificios da civilização pelas asperezas da vida inculta — um amigo, um guia cuidadoso, reúne sem dúvida os requisitos de bondade, de altruísmo, que devem caracterizar a campanha que há de redimir do abandono os nossos selvícolas e integrá-los na posse de seus direitos (JORNAL DO COMÉRCIO, 1910).

O *Jornal do Commercio* se opunha, porém, à idéia de ter um positivista ortodoxo na direção do serviço.



## A POSIÇÃO DO “CATEQUESE E CIVILIZAÇÃO”

Esta posição era constituída por grupos católicos conservadores que representavam a nação como católica e a forma de nacionalizar como, também catequizar. Achava-se representada na disputa por Jorge que não se posicionaria quanto às questões de delimitação de terras indígenas, da pacificação; do que se depreende que a atuação protecionista do Estado deveria se caracterizar por assegurar a legitimidade do trabalho missionário: tratava-se de proteger, financiar e outorgar às ordens religiosas plenos poderes. De ação indigenista, ter-se-ia **ação missionária**. Claro está que assim se nega a separação entre Igreja e Estado, tomada de posição dos grupos católicos conservadores, naquele momento, sobre diversos problemas, dentre os quais, por exemplo, o da educação.

Pretendia-se, aqui também — dentro da problemática política da época — utilizar-se o trabalho indígena para o desenvolvimento agrícola e os povos indígenas para fortalecer a nacionalidade sendo Jorge um dos autores que mais veementemente se posicionam contra a imigração<sup>37</sup>. É interessante notar, pois, que aparecem em seu texto alguns dos temas ligados à problemática da imigração: adaptação do imigrante aos trópicos, seleção de raças, etc.

Os agentes diretos seriam, evidentemente, os missionários: se catecúmeno e cidadão se confundem, ninguém melhor para formá-los.

---

<sup>37</sup> Os outros são BARBOSA, o MUSEU NACIONAL, RONDON(a), DALTRO e PITANGA. MIRANDA(a e b) apresenta a importância de se estender aos trabalhadores nacionais.. Veja-se, por exemplo:

“Esgote-se o Tesouro Público em despesas de imigração de Calabreses e Canarinos, formem-se ligas contra a escravidão das Polacas e Austríacas introduzidas por Judeus rufiões, me torpe sociedade, para o alimento dos alcouces; **mas desse milhão de brasileiros, forçados a escolher entre o nomadismo e a escravidão, ninguém se ocupa dele não cogita o legislador, como de matéria vil que, após haver dado ao romantismo de Golçalves Dias, Alencar e Araripe Júnior assunto para fantasias fora da moda, melhor é que desapareçam antes que dá sua sobrevivência se convença a Europa, para desdouro nosso**. Entretanto os imigrantes europeus, homens e mulheres, que nos chegam para colaborar conosco em toda a sorte de progresso, trazem do seu país o conhecimento da vida civil e nos centros populosos, em que vêm estabelecer-se, encontram o apoio das instituições policiadas, todas as garantias de vida e de propriedade que uma constituição generosíssima lhes outorga tão completamente como aos nacionais, sem falar na situação privilegiada que lhes assegura a proteção especial dos seus Governos, vinda através do Atlântico por Ministros e Cônsules que muitas vezes mais se assinalam pela impertinência ou exagero das reclamações do que pela simpatia com que nos distinguem; ao passo que o índio, posto longe da proteção do Governo, sem ligas nem associações que por ele se interessem, **sem um direito que o tutele**, para escapar à tirania do branco, não tem outro recurso senão o abrigo das profundas florestas de ignotos sertões, bem distante dessa civilização ingrata que os persegue e mata.” (SOUZA, 1910:82).

Note-se que Jorge, como Ihering e Pitanga — que também tomam o missionário como agente direto da ação indigenista —, aponta como parte dos métodos de intervenção o conhecimento por parte do catequista das línguas indígenas, em clara referência à atuação jesuítica, invocada como paradigmática à ação transformadora junto aos povos indígenas. Quando são feitas críticas elas se referem quer à atuação das ordens religiosas no século XIX, quer ao fato da República ter instalado um Estado leigo.

A ação das ordens religiosas cotinuaría a se fazer e, como já aponteí, se conflitos existiriam seriam com a Ordem Salesiana, e futuramente, já que, àquele momento, Rondon fazia referências elogiosas ao “pio Padre Malan” (RONDON, 1909).

Penso que esta posição se constituía, sobretudo, por intelectuais católicos. Vale notar que Jorge seria um dos atores que faria referência específica aos estudos etnográficos como parte das finalidades da ação indigenista. Ao que parece, o autor tinha pretensões a tal legitimidade, isto é, a científica.

### A POSIÇÃO DA “PROTEÇÃO FRATERNAL”

Como já chamei atenção acima, a posição da “proteção fraternal” não deve ser identificada ao uso do termo **proteção**, da reivindicação de atuação do Estado neste sentido: viu-se já como Miranda utiliza o termo da **Exposição de motivos** que encaminha o projeto de criação do SPILTIN dentro do MAIC<sup>38</sup> como forma de distinção, mas que todos os agentes também o utilizam.

---

<sup>38</sup> Sobre o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, diz Mendonça:

“... Criado em 1860, o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, foi logo reformulado (1873) e acabou extinto, em 1892, substituído pelo da Viação e Obras Públicas, no interior do qual, uma diretoria especial cuidava da agricultura. Desde então, a recriação de um ministério, em separado, para a Agricultura passou a incorporar-se nos reclamos dos grupos agrários que reivindicavam a criação de *um locus* específico para a agilização de políticas agrárias. Finalmente, em 1906, o MAIC foi aprovado no Congresso Nacional, fruto das pressões oriundas daquela instituição que formalizou o seu projeto: a Sociedade Nacional de Agricultura (curiosamente incorporada, após a criação do Ministério, como uma de suas seções). Em sua exposição de motivos, a Sociedade justifica seu projeto de criação do Ministério pela necessidade do Estado de ‘mediar os diferentes interesses sociais’ uma vez que a agricultura ‘não poderia continuar vivendo — como até então — das sobras dos carinhos a outros filhos prediletos’. (...)”

Defensor ferrenho da ‘vocação eminentemente agrária’ do país, o MAIC passaria a enfeixar em si, desde a sua criação, um conjunto de atribuições e responsabilidades pela implementação de uma variedade de políticas que visavam — diretamente ou indiretamente — realizar, na prática, este discurso. Elas abrangiram um leque de linhas de atuação que ía desde a colonização agrícola nacional, passando pelo fomento da produção diversificada, a defesa sanitária, o ensino e a pesquisa agrícolas, o

Ela se compunha de agentes e agências situadas nos campos políticos e intelectual com evidente predomínio de participantes diretos ou indiretos do aparelho de Estado. Cabe lembrar que o Apostolado Positivista do Brasil, atuando como “propagandista” através dos escritos de Teixeira Mendes era uma agência que poder-se-ia – ao menos hipoteticamente – situar como integrante do campo político, para o caso, e que a Comissão do Centro de Ciências consideraria sua participação extinta quando da proposta de criação do SPILTN pelo Estado<sup>39</sup>. Silva, apesar de ter sido por mim situado na categoria de etnógrafo falava, também a partir de agências que se vinculavam ao aparelho do Estado, como a Sociedade Nacional de Geografia. Da mesma forma que o Museu Nacional que, se não formula planos, os legitima.

Tomando-se informações relativas a trajetórias escolar dos autores/atores ligados a tal posição têm sua formação acadêmica como Mendes, Rondon, Miranda, etc. – feita, na sua maioria, como engenheiros (ou como engenheiros militares), sendo esta uma das formações em que se fez sentir com maior peso a ideologia positivista tomada *lato sensu* (mas sobretudo), a sua versão ortodoxa) que concebia a nação como um todo, indivíduo coletivo a ser tutelado pelo Estado.

A história “nacional”, construída dentro dos critérios de “cientificidade” positivista, situava os povos indígenas como origem e componentes da nação, pretendendo, mais do que protegê-los – no sentido que tomou-se acima –, incorporá-los sob a tutela e hegemonia dos “ocidentais”.

Penso que além das representações dos positivistas ortodoxos, esta posição incorporativa (o que compunha a “posição positivista”, como Reis a toma) elementos elaborados dentro do Exército como a idéia da necessidade de “salvação nacional”, tarefa para esse “missionário” do início do século, isto é, o soldado (o engenheiro-militar, “construtor empírico” da nação), retratado, ao nível do campo indigenista, à imagem de seu paradigma – o jesuíta –, também um guerreiro da fé: idoneidade moral, vontade firme, conhecimentos técnicos, amor à causa, “constância, amizade e sofrimento” (como diria José Bonifácio, sempre citado), calma, abnegação e pertinácia, espírito dócil, são algumas das qualidades invocadas por todos os autores que formularam projetos indigenistas, quando descrevendo os atores diretos da ação de

---

estabelecimento de um serviço de estatística, a meteorologia, até a proteção dos índios, a produção mineral e a Sociedade Nacional de Agricultura.” (MENDONÇA, 1985: 2-3).

O MAIC abarcava, além dos serviços citados acima, também o Museu Nacional.

<sup>39</sup> *Revista do Centro de Ciências ...*, 35-36: 103-4, 1914.

transformação dos povos indígenas, e enquadravam-se perfeitamente nas representações que se construíam, já naquele momento, em torno de Cândido Rondon, seu exemplo por excelência. Muito diferente seria sua prática<sup>40</sup>.

Detendo um certo capital indigenista — definido, julgo, pela ação direta junto a povos indígenas, notadamente pelo estabelecimento de relações pacíficas e pela utilização do trabalho indígena — Cândido Rondon seria o formulador do programa mais acabado dessa posição quanto à Inspeção Federal de Proteção Fraterna aos indígenas. Note-se, porém, que a agência criada comportaria a Localização dos Trabalhadores Nacionais que, em nenhum momento, aparecia em tal plano, demonstrando claramente a incorporação — e a união — de temáticas a partir do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), restringindo bastante a autonomia que seria sempre reivindicada pela história oficial para a proposta rondoniana, e demonstrando de forma evidente a influência de outros grupos como a SNA<sup>41</sup>.

Tal posição previa o Estado atuando, por meio de uma agência específica (o futuro SPILTN) demarcando terras (e, eventualmente, transferindo índios), garantindo a atividade de proteção propriamente dita, pacificando povos indígenas, o que deveria se fazer através da demonstração de “amizade e bondade” como já disse acima. Possivelmente uma pesquisa especificamente voltada para o discurso e para a prática da “atração” e da “pacificação” demonstraria que nada há de original nos métodos postulados por Rondon — colocação de presentes, não-agressão, etc. — muitos deles remontando ao período colonial, à ação missionária jesuítica.

O Estado deveria ainda, através da mesma agência, responsabilizar-se pela fiscalização da atuação de leigos e missionários frente aos povos indígenas. Note-se que a Comissão falaria no Exército — força pública do Estado Nacional, e não estadual — como o agente de atuação; e Silva mencionaria além de delegados seculares, professores. Penso que tais agentes efetivamente fariam parte do corpo futuro do SPILTN: não só seriam, em grande parte, oficiais do Exército que o comporiam, como a existência de escolas estava prevista.

Neste sentido expandia-se, de maneira considerável, em função de atuação indigenista, a esfera de ação do Estado sobre a nação que aparece muitas vezes sob a forma dos “regionais”, “seringueiros”, etc., percebidos amorfamente (sem

---

<sup>40</sup> Cf. ROBERTO, 1985.

discriminação entre fazendeiros, colonos, ou pequenos trabalhadores rurais) e sempre apresentados como “inimigo” dos índios. Neste sentido Ihering faz uma referência interessante que aponta na direção das possibilidades de oferta de serviços e de intervenção do Estado ao nível das oligarquias estaduais, buscando cercear, assim, seus limites de ação:

*“O programa para a nova Inspeção Federal de Proteção Fraternal dos Índigenas do Brasil, escrito às pressas, é bem incompleto.*

*Em geral contém conceitos de há muito recomendados, como: tratamento bondoso, garantia da posse de terras, e proteção contra violências e abusos. **Achando desagradáveis aos índios quaisquer obrigações de ensino sistemáticos, por mais úteis que se nos afigurem a nós ocidentais, julga não obstante o Sr. Rondon poder empregá-los facilmente na conservação das linhas telegráficas no sertão.***

*Duvidamos disso, assim como da conveniência de remover fraternalmente os índios em certos casos de sua moradia, segundo o exige o interesse da respectiva Inspeção. É natural que compita à Inspeção fiscalizar o modo pelo qual os índigenas são tratados nas colônias e estabelecimentos particulares, mas **duvidamos que lhe caiba igualmente ‘tornar efetiva a punição dos crimes que se cometem contra os índigenas’.***

*Suscitar-se-ão naturalmente daqui conflitos com a jurisdição estadual.” (IHERING(e): 126. O grifo é meu).*

Talvez Ihering não percebesse que discutia com um “soldado-cidadão”, pronto a julgar questões e impor a ordem aos sertões bravios. As linhas telegráficas — estratégicas — eram um dos veículos de controle sobre o território, e alocar índios como seus guardiães seria cumprir uma tripla tarefa inscrita nos regulamentos da “Comissão Rondon”: desbravar o território e ligar pontos do país; “nacionalizar” índios, tornando-os, por fim, povoadores dos sertões na qualidade de trabalhadores agrícolas e guardas desses suportes estratégicos — como eram concebidos — das fronteiras, isto é, as linhas telegráficas e férreas<sup>42</sup>.

Creio que tais objetivos estão, também, mais ou menos — de acordo com o autor — colocados por aqueles situados nesta posição, mas não só. O que há de específico, aqui, é a extensão do papel do Estado, bem como parte dos métodos formulados por

---

<sup>41</sup> Cf. LIMA, 1985: 271-470.

<sup>42</sup> Cf. LIMA, 1985: 428 e ss.

Cândido Rondon que, são apresentados por Ribeiro (1977) como o que havia de “mais moderno” na época, valorização implícita de sua própria posição.

Como já se disse acima, os povos indígenas pensados como fetichistas apresentariam esse caráter reflexo de reagir à ação dos outros. Por isso estabelecer uma “influência amistosa” em que se **demonstrassem** as necessidades que fariam dos índios civilizados: tal não poderia estar mais de acordo com a visão pedagógica, inculcativa do positivismo ortodoxo.

Já que os fetichistas tinham uma **ordem**, bastava lhes oferecer a chance do **progresso**.

Se não era postulado um ensino sistemático — que seria, posteriormente, implementado em alguns postos indígenas<sup>43</sup> — isto se devia ao fato de que as “necessidades” (tecnologia, “hábitos”, padrões de moradia, a própria concepção de trabalho), cuja introdução deveria começar no próprio processo de pacificação, bastariam por gerar a demanda pelo conhecimento de certos itens, como a citada carpintaria.

Da mesma forma que von Ihering — o que põe por terra qualquer excepcionalidade, nestes termos, da posição — pensava-se que a implementação de tais práticas indigenistas deveria ser feita lenta e gradualmente, na medida da aceitação dos grupos, ou melhor, da introjeção de um outro modo de vida.

Ressalte-se, ainda, que retirando tais povos à influência dos “regionais”, ao oferecer-lhes melhor “retribuição” pelos seus serviços, tencionava-se fortalecer o poderio estatal frente à sociedade civil, já que o Estado conquistava um “expressivo” contingente de para-cidadãos por ele tutelados. Como já aponteí, falando de Souza (também participante desta posição), não se desvinculavam, aqui, tutela e proteção.

#### 4. QUESTÕES FINAIS

A história que surge da busca das “razões de criação” do SPILTN como é apresentada por Stauffer e Ribeiro (sempre mencionado como SPI) faz supor um debate

---

<sup>43</sup> Cf. VASCONCELOS, 1939.

que cresce linearmente da constatação da existência de diversas regiões de fronteira no Brasil daquele momento, passando a um debate que é apresentado como fruto das reações pró-índio suscitadas pelas posições de Hermann von Ihering, o qual prosseguiria no sentido de um pressionamento do governo para que este assumisse o papel de mediação dos conflitos interétnicos e de controle sobre a incorporação dos povos indígenas à nação por meio da instituição de uma agência com este objetivo. Nessa tarefa surgiriam homens excepcionais que nela se empenhariam, por profundo zelo humanitário, finalmente atingindo sua consecução com o SPILTN, emergente da “sensibilização do governo”, realizada por esta “campanha de opinião pública”: subjacente está uma certa visão que se denuncia pela ausência da noção do Estado como categoria analítica e, portanto, da idéia de um conflito estrutural. Mobilizar a elite (o governo) seria resolver a questão.

Ao comprar esta construção não só se adquire um conjunto completo de “heróis” e “vilões” pré-dados como o antropólogo deixa no limite da aldeia indígena, de que normalmente “fala para o mundo”, todo conhecimento sobre as estruturas sociais de que dispõe.

A abordagem aqui proposta permite a busca de um caminho de ruptura com tais representações.

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais emerge dessa tentativa de interpretação como a partir de uma posição definida por agentes e agências situadas no campo político, notadamente do aparelho do Estado, detentores, de um capital político que lhes permitia arbitrar sobre um dos grandes temas do período, isto é, os limites de intervenção do Estado sobre a sociedade civil ou, caso se queira, as concepções da nação em jogo na cena política. Tal posição que — *lato sensu* — Reis chamou de “positivista”, situava a nação como indivíduo coletivo tutelado pelo Estado. Ele é fruto, pois, da expansão dos serviços do Estado Nacional realizada sob a égide de uma posição, então, dominada a nível do campo político mas com pretensões a ser dominante no que se refere à política indigenista. A idéia de uma agência similar ao SPILTN achava-se planejada desde a instituição do MAIC em 1906, e as reclamações quanto à necessidade de intervenção do Estado nas zonas pioneiras remontam a discussões no Congresso Nacional, em 1891.

Nesse todo homogeneizado à força deveriam ser inseridos os povos indígenas. Tomados como inexistentes em si, enquanto povos sem direito, deveriam vir a fornecer

os efetivos constituintes do misto de trabalhador rural e soldado que defenderia as fronteiras nacionais, desde que cultivadas as suas características de **ordem**. Preservados da “confusão, política, ou melhor, de toda participação num processo democrático, atingiriam mais facilmente e sem problemas a etapa positiva. Primeiro, porém, era preciso impor a **ordem** ao Ocidente. O estímulo ao **progresso** se encarregaria do resto.

Poder-se-ia dizer, então, que se tratava de forjar um **brasileiro** para povoar o Brasil e “abrasileirar” o imigrante, guarnecendo-se, duplamente, as “fronteiras” da nação.

Nesse processo de transição de “índio hostil” a “trabalhador nacional” (quando então poderia receber um lote separado da terra de uma comunidade e ser emancipado da tutela orfanológica do Estado constituindo-se — supostamente — em cidadão pleno) o futuro SPI deveria exercer o papel de mediador. A aquisição dessa nova identidade deveria ser controlada adequadamente de forma a que se construísse o “cidadão necessário” e não o índio “desmoralizador”, “viciado”, de “espírito mole”.

Tal processo — sugiro — poderia ser pensado como uma pedagogia, desenvolvida a partir de uma dada visão do índio (“altivo”, “livre”, etc.) através de práticas (atração, pacificação, vigilância, nacionalização, educação, etc.), que implicavam **métodos** (o “namoro”, a implantação da “criação”, a premiação dos “bem sucedidos”, etc.), por agentes vinculados à institucionalização (inspetores, encarregados, professores, médicos, diaristas, etc.).

Parece-me que, ao contrário do que reza a epístola darciniana, o SPI foi bastante eficiente não na “erradicação étnica” do índio a que se propunha, mas na vinculação de elementos mínimos de uma representação de Brasil e dos de um “ser brasileiro”. Desvendar essa proposta pode ser o passo inicial de uma investigação mais vasta sobre as formas de alienação da identidade étnica, de construção de um modo de ser de grupos indígenas em situação de reserva<sup>44</sup>.

As representações atualizadas pela posição da “proteção fraternal” não são de fato novas. Como Paoli chama a atenção:

*“Parece-me que a idéia básica através da qual os povos indígenas foram compreendidos — desde a formação de um Estado Nacional no Brasil — é a de seu **desamparo** perante aquilo que se chama de ‘sociedade nacional’. Desde que superadas as concepções do Estado colonial (e que foram além dele) que fundamentaram o brutal extermínio de milhares de*

---

<sup>44</sup> Cf. OLIVEIRA Fº, 1986.



*índios, e as concepções religiosas da mesma época que fundamentaram os projetos de descaracterização cultural via imposição da cristianidade e da moral européia, impôs-se a idéia de uma ‘morte lenta’ e inevitável dos povos indígenas como grupos culturais com identidade própria - isto é, a idéia de inevitabilidade de seu desaparecimento como experiência coletiva viva, capaz de repor suas instituições a cada ato, capaz de manter, no tempo, uma cultura própria. Condenados de antemão pelo seu encontro com o caráter monolítico e impositivo da ‘sociedade nacional’, os povos indígenas, no desamparo de sua própria primitividade, teriam como destino fatal desfazer-se no espaço homogêneo da nacionalidade.*

(...)

*(...) Embutida nesta idéia [da inevitabilidade da destruição - ACSL] é que está a concepção do **desamparo** como característica principal dos povos indígenas — não o desamparo que pode resultar da violência legal do Estado, pois neste sentido é algo muito real, aliás não só para os índios — mas do desamparo cultural, onde se define a verdadeira impotência e paralisia políticas. Parece-me que a questão da cidadania, como um conjunto de direitos específicos a serem reivindicados pelos povos indígenas, na situação específica de dominação em que se encontram, complica-se a partir do momento em que se visualiza não só o fato evidente do encontro brutalmente desigual dos povos indígenas com o poder de um Estado centralizado, mas também a dupla ‘lógica da história’ & ‘desamparo e desaparecimento’ inevitáveis.” 91983: 20-22).*

Ora, se há uma agência indigenista ela se “funda” a partir da inexistência (ainda que exista na retórica) do direito à autodeterminação dos povos indígenas: o que não se questiona não é apenas a “lógica da história” e o “desamparo e desaparecimento inevitáveis”, mas o “porta-vozismo” que eles justificam. Faz-se necessária a existência da figura do **mediador**, que pode ser (mas não só) a do tutor legal.

O que há de específico àquele momento é que o Estado Nacional — processo conflituoso — assumia a si esta tarefa, enquanto atuação direta inclusive.

Questionar a idéia de mediação é pôr em questão a aplicabilidade de noções como as de cidadania, tutela, nação (bem como as práticas tradicionalmente a elas compatíveis) a esses povos e, portanto, a do papel dos próprios agentes — ainda que por vezes egressos de grupos indígenas — em atuação nesse espaço.

Não parece que este dado tenha se transformado essencialmente ainda hoje, o que não nega alterações que só a análise cuidadosa poderia trazer à luz.

Assim, em esforço recente e no qual procuram refletir acerca da ação da Fundação Nacional do Índio (em especial) no que se refere aos processos de

demarcação de terras indígenas), Oliveira Filho & Almeida (1985) apontam no sentido do “caráter emergencial das ações” que excluiria, na medida da necessidade de uma intervenção pronta da agência, frente a situações críticas, toda e qualquer possibilidade de constituição de um processo democrático de atuação, colocando o controle das situações, por isso mesmo, integralmente nas mãos de um grupo reduzido de agentes, do qual os indigenistas são maioria.

Estabelece-se, assim, o reinado de um saber prático, não codificado e, mais importante, discricionário: excluem-se todos os outros saberes e práticas que possam contribuir para a solução do problema, como o do antropólogo, do advogado, do missionário, etc., e principalmente, dos povos indígenas interessados diretos nas questões. Dizendo de outra forma, a agência indigenista padece de uma das características principais da cena política brasileira, isto é, a **vocação aparelhista** (WEFFORT, 1984), nela bastante exacerbada na média do teor altamente ideológico das representações profundamente inculcadas e que, suponho, são informadas pelo projeto de constituição autoritária da nacionalidade. Nele a figura do militar, substituída pela do **indigenista** para esse espaço específico, desempenha o papel de agente privilegiado.

Romper com esse sistema de representações e práticas é, não só realizar uma ruptura com as formas de participação dos intelectuais nesse campo e, em especial, **viabilizar a constituição de um campo de produção científica** sobre o assunto, como também redefinir, ainda que enquanto projeto as condições de existência dessa luta.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Alfredo Wagner de. 1978. "Considerações preliminares" e "As fontes". In: \_\_\_ "Revolta e conciliação: um estudo sobre a trajetória intelectual de Jorge Amado". Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 2v.
- \_\_\_\_\_. 1983. *A ideologia da decadência*. Leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão. São Luís, IPES.
- ARMAS, Margarita Nolasco. 1981. "A Antropologia aplicada no México e seu destino final: o indigenismo". In: JUNQUEIRA, Carmen & CARVALHO, Edgard de Assis (orgs) *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo, Cortez Edit., pp.67-85.
- AZZI, Riolando. 1980. *A concepção da ordem social no positivismo ortodoxo brasileiro*. São Paulo, Loyola.
- BARBOSA, Luiz Bueno Horta. 1908. "Em defesa dos indígenas brasileiros". *Jornal do Commercio*, 11 de novembro.
- BARTH, Fredrik. 1970. "Introduction". In: \_\_\_ *Ethnic groups and boundaries*. The social organization of culture difference. Bergen, Oslo, Universitetsforlaget. pp.9-38.
- BARTHES, Roland. 1972. "El discurso de la historia". In: SAZBÓN, José (ed.). *Estructuralismo y literatura*. Buenos Aires, Nueva Visión. pp.35-50.
- BOURDIEU, Pierre. 1968. "Campo Intelectual e projeto criador". In: POUILLON, Jean (ed.). *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 105-145.
- \_\_\_\_\_. 1974(a). "O mercado de bens simbólicos". In: \_\_\_ *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. São Paulo, Perspectiva, pp. 99-181.
- \_\_\_\_\_. 1974(b). "Campo do poder, campo intelectual e *habitus* de classe". *Ibidem*, pp. 183-202.
- \_\_\_\_\_. 1983(a). *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero.
- \_\_\_\_\_. 1983(b). "O campo científico". In: \_\_\_ *Pierre Bourdieu: sociologia*. Organização e Introdução de Renato Ortiz. São Paulo, Ática. pp. 122-155.
- BOURDIEU, Pierre & DELSAUT, Yvette. 1975. "Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie". *Actes de la recherche en Sciences Sociales*. Paris, Minuit, I(1): 7-36.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude & PASSERON, Jean-Claude. 1981. *El oficio de sociólogo*. Presupuestos epistemológicos. 5ª. ed., México, Siglo XXI.

- COMISSÃO PROMOTORA DA DEFESA DOS ÍNDIOS. 1909. *A questão indígena*. Campinas, Typ. "Livro Azul".
- COMTE, Augusto. 1978(a). "Curso de Filosofia Positiva". In: \_\_ COMTE. São Paulo, Abril Cultural. pp.1-39. (Col. Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_, 1978(b). "Discurso sobre o Espírito Positivo", *ibidem*, pp.41-115.
- CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. 1984. "Pensar os Índios: apontamos sobre José Bonifácio". Comunicação apresentada ao grupo de trabalho *História Indígena e do Indigenismo*, à VIII Reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Águas de São Pedro.
- DALTRO, Leolinda de Figueiredo. 1920. *Da catechese dos índios no Brasil*. Notícias e documentos para a história: 1896-1911. Rio de Janeiro, Typ. da Escola Orsina da Fonseca.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. 1983. "O lugar do Índio". In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *O índio e a cidadania*. São Paulo, Brasiliense. pp.11-19.
- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. 1983. "Para uma cronologia do SPI - Serviço de Proteção aos Índios". Relatório apresentado ao subprojeto Contato Interétnico no Alto Solimões. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- FARIA, Luiz de Castro. 1978. "Populações meridionais do Brasil - Ponto de partida para uma leitura de Oliveira Vianna". *Boletim do Museu Nacional*. Nova Série. Antropologia. Rio de Janeiro, Museu Nacional, nº 29.
- \_\_\_\_\_. 1981. "Curt Nimuendau". IN: FIBGE. *Mapa étno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, IBGE. pp. 17-21.
- \_\_\_\_\_. 1982. "Museu Nacional - O espetáculo e a excelência". Rio de Janeiro, Museu Nacional (datil.).
- \_\_\_\_\_. 1984. "A Antropologia no Brasil. Depoimento sem compromissos de um militante em recesso". IN: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (dir.) *Anuário Antropológico* 82. Fortaleza/Rio de Janeiro, Edições UFC/Tempo Brasileiro. pp. 228-250.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. 1986. "Indigenismo e antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), 1939-1967". Trabalho apresentado ao curso História das Idéias Etnológicas, ministrado pelo Prof. Luiz de Castro Faria, no PPGAS/Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1º semestre.
- FURET, François. 1976. "A história quantitativa e a construção do fato histórico". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) *Teoria da história*. São Paulo, Cultrix. pp. 73-91.
- GAGLIARDI, José Mauro. 1985. "O indígena e a República. Estudo a respeito do Serviço de Proteção aos Índios". Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC.

- IHERING, Hermann von. 1985(a). "História do monumento do Ypiranga e do Museu Paulista". *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, Diário Oficial, I.
- \_\_\_\_\_. 1908(b). "A Antropologia do Estado de São Paulo". *Revista do Museu Paulista*, VII, pp. 202-257.
- \_\_\_\_\_. 1908(c). "O futuro dos indígenas de São Paulo". *O Estado de São Paulo*, 20 de outubro.
- \_\_\_\_\_. 1908(d). "Extermínio dos indígenas ou dos sertanejos?" *Jornal do Commercio*, 15 de dezembro.
- \_\_\_\_\_. 1911(e). "A questão dos Índios do Brasil". *Revista do Museu Paulista*, VIII, pp. 112-140.
- JORGE, Norberto João Antunes. 1909. *A catechese e a civilização dos Índios no Brasil*. São Paulo, Maré & Monti.
- JORNAL DO COMÉRCIO. 1910. "A pretendida catequese leita". *Jornal do Comércio*, 13 de abril.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.B. 1983. *Vocabulário da psicanálise*. 7ª. ed. São Paulo, Livraria Martins Fontes Edit.
- LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari. 1985. "Uma bibliografia sobre os índios do Brasil: 1892-1930". Trabalho apresentado ao IXº Encontro Anual da ANPOCS. Águas de São Pedro, outubro.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Proteção e incorporação: a questão indígena no pensamento político do positivismo ortodoxo". *A sair na Revista de Antropologia*.
- LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari & LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1985. "As fronteiras as nação: o Serviço de Proteção aos Índios, 1910-1930". Projeto de pesquisa aprovado no concurso de Dotações para Pesquisa/1985 da ANPOCS, fevereiro.
- LIMA, ANTONIO CARLOS DE SOUZA. 1984(a). "Catequese x Extermínio: Catequese x Proteção: um estudo do campo indigenista de 1910 a 1930". Comunicação apresentada ao VIII Encontro anual da ANPCOS, ao GT História Indígena e do Indigenismo. Rio de Janeiro, outubro (fevereiro).
- \_\_\_\_\_. 1984(b). "Fundação Nacional do Índio (FUNAI)". *Verbete do Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, CPDOC-FGV/Forense. pp.1410-1412.
- \_\_\_\_\_. 1985. "Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação". Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, MN.

- \_\_\_\_\_. 1987. “Darcy Ribeiro: sacerdote ou profeta”. A sair na *Revista de Antropologia*.
- MAGALHÃES, José Vieira Couto de, Gen. 1975. *O Selvagem*. Belo Horizonte/São Paulo, Livraria Itatiaia Ed./EDUSP.
- MELILLO, Vicente. 1908. “Os Índios do Brasil”. *Revista do Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas*, nº 20.
- MENDES, Raimundo Teixeira. 1907. “Ainda os indígenas do Brasil e a política moderna. A propósito dos recentes telegramas do engenheiro Gastão Senges e Major Cândido Rondon”. *Igreja e Apostolado Positivista do Brasil*, nº 253.
- \_\_\_\_\_. 1908(a). “Ainda a República e o militarismo. Dois artigos a propósito do encarceramento iníquo e inconstitucional de um cidadão, preso por pregar cartazes contrariando o alistamento militar, seguido de outro, em defesa dos indígenas brasileiros”. *Igreja e Apostolado Positivista do Brasil*, nº 271.
- \_\_\_\_\_. 1908(b). “O sientismo e a defesa dos indígenas brasileiros”. *Igreja e Apostolado Positivista do Brasil*, nº 276.
- \_\_\_\_\_. 1910(a). “A civilização dos indígenas brasileiros e a política moderna”. *Igreja e Apostolado Positivista do Brasil*, nº 294.
- \_\_\_\_\_. 1910(b). “Em defesa dos selvagens brasileiros”. *Igreja e Apostolado Positivista do Brasil*. nº 300.
- MENDONÇA, Sonia Regina de. 1985. “Um projeto para o Brasil: Estado e Agricultura na Primeira República (A política agrícola do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio - 1909 - 1933)”. Proposta para projeto de doutorado. Niterói, ICHF/UFF.
- MIRANDA, Manoel. 1911. “Relatório da segunda sub-diretoria do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais”. In: BRASIL. Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. *Relatório apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo Ministro de Estado de Agricultura, Indústria e Comércio, Dr. Pedro de Toledo, no ano de 1911*. Rio de Janeiro, Of. da Diretoria Geral de Estatística, V.2.
- MIRANDA, Rodolpho Nogueira da Rocha. 1910(a). “Visita ao Museu Nacional”. *Jornal do Comércio*, 24 de janeiro.
- \_\_\_\_\_. 1910(b). “Carta dirigida pelo Min. da Agricultura ao Ten. Cel. Rondon”. *Jornal do Comércio*, 3 de março.
- \_\_\_\_\_. 1910(c). “Introdução” e “Exposição de motivos. Decreto nº 8072 e Projeto de Regulamento do SPILT”. In: BRASIL. Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. *Relatório apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo Ministro de Estado de Agricultura, Indústria e Comércio, Dr. Rodolpho Nogueira da Rocha Miranda, no ano de 1910*. Rio de Janeiro, Of. da Diretoria Geral de Estatística, 2v.

- NEVES, Guilherme Pereira das. 1984. "História: a polissemia de uma palavra". *Estudos Íbero-Americanos*. Porto Alegre, 10(1): 17-39, julho.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de. 1983. "Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica". *Boletim do Museu Nacional*. Nova Série. Antropologia, Rio de Janeiro, 44, 30 de outubro.
- \_\_\_\_\_. 1986. "O 'Nosso Governo': Os Ticuna e o regime tutelar". Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de & LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1983. "Os muitos folegos do indigenismo". In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, Dr. *Anuário Antropológico 81*. Fortaleza/Rio de Janeiro, Edições UFC/Tempo Brasileiro. pp. 277-280.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de & ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1985. "Demarcação e reafirmação étnica: uma visão de antropólogo sobre o processo de criação de áreas indígenas". Relatório de pesquisa apresentado à FUNAI, Brasília, março.
- PAOLI, Maria Célia Pinheiro Machado. 1983. "O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: onde ficam os índios?" In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *O Índio e a cidadania*. São Paulo. Brasiliense. pp. 20-43.
- PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. 1981. "The Anthropology of Anthropology. The Brazilian case". Tese de doutorado. Harvard, Harvard University.
- PITANGA, Antonio Ferreira de Souza. 1901. "O Selvagem perante o direito". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. T. LXIII, P.1. pp.19-38.
- \_\_\_\_\_. 1909. "O Selvagem perante o direito". *O Direito*. V. 109.
- \_\_\_\_\_. 1915. "Tutela dos Índios. Sua catequese". Memória apresentada ao Iº Congresso de História Nacional. *Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro.
- REIS, Elisa Pereira. 1979. "The agrarian roofs of authoritarian modernization in Brasil, 1880-1930". Tese de doutoramento. Massachussets, M.I.T.
- \_\_\_\_\_. 1983. "The nation-state as ideology: the Brazilian case". *IUPERJ: Série Estudos*. Rio de Janeiro, IUPERJ, nº 18, setembro.
- REVISTA DO CENTRO DE CIÊNCIAS, LETRAS E ARTES DE CAMPINAS. 1902-1914 - nº 1-37.
- RIBEIRO, Darcy. 1953. "Organização administrativa do Serviço de Proteção aos Índios". In: SIMÕES, Mario (ed.) SPI-1953. Rio de Janeiro, pp.1-15.

- \_\_\_\_\_. 1958. *O indigenista Rondon*. Rio de Janeiro, Publicação do Serviço de Documentação do MEC.
- \_\_\_\_\_. 1962. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola/Ministério da Agricultura.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Os Índios e a Civilização*. Estudos de Antropologia da Civilização. 2ª ed., Petrópolis, Vozes.
- ROBERTO, Maria Fátima. 1985. “Agora os Brancos é que são índios”. Cuiabá, UFMT/Museu Rondon.
- RONDON, Cândido Mariano da Silva. 1909(a). “O extermínio dos índios”. *Jornal do Comércio*, 11 de fevereiro.
- 1909(b). “Carta dirigida pelo Tenente-Coronel Rondon ao Ministro da Agricultura”. *Igreja e Apostolado Positivista*, nº 300.
- RUCHTI, Elizabeth. 1979. “La politica indianista brasiliana”. Tesi di Laurea. Roma. Università degli Studi di Roma.
- SANTOS, Ana Maria dos & MENDONÇA, Sonia Regina de. 1985. “Representações sobre o trabalho livre na crise de escravismo fluminense, 1807-1903”. Comunicação apresentada ao Congresso da NAPUH.
- SILVA, Antonio Carlos Simoens da. 1912(1910). “Proteção aos índios e amparo aos seus artefatos e ossadas”. *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Geografia*, T.IX.
- SILVA, Aracy Lopes da. 1983. “Apresentação histórica. Os Pataxó Hã Hã Hã do Sul da Bahia”. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *O Índio e a cidadania*. São Paulo, Brasiliense.
- SODRÉ, Nelson Werneck. 1966. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SOUZA, Herculano M. Inglês de. 1910. “O selvagem perante o direito”. In: BRASIL. Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. *Relatório do Ministro da Agricultura...* Rio de Janeiro, Of. da Diretoria Geral de Estatística. 2 VV. 2.
- STAUFFER, David Hall. 1955. “The origin and establishment of Brazil’s Indian Service, 1889-1910”. Tese de Doutorado. Austin, University of Texas - Austin.
- VASCONCELOS, Vicente de Paula T. da F. 1939. “Relatório do Cel. Chefe do SPI, Vicente de Paula Vasconcelos, ao Ministro da Agricultura e aos membros do CNPI, em 30 de dezembro de 1939”. Rio de Janeiro, SPI.
- \_\_\_\_\_. “O Conselho Nacional de Proteção aos Índios”. In: *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro, ano III, I(1): 19-25.



WEFFORT, Francisco. 1984. *Por que Democracia?* 2ª ed. São Paulo, Brasiliense.