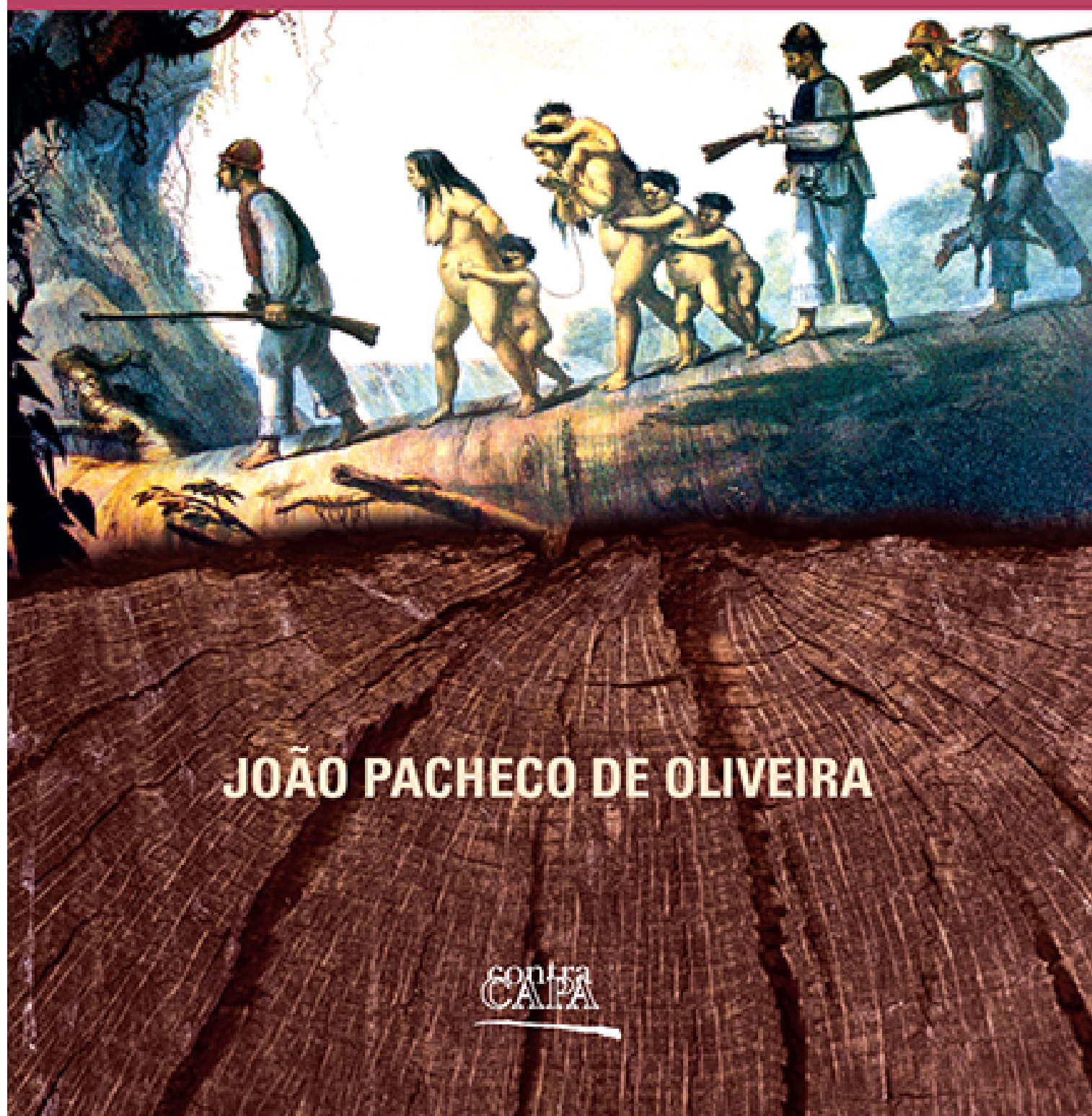


# Ô NASCIMENTO DO BRASIL E OUTROS ENSAIOS

“pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades



JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

COMPANHIA  
CATA



João Pacheco de Oliveira

O NASCIMENTO DO BRASIL E OUTROS ENSAIOS  
"Pacificação", Regime Tutelar e Formação de Alteridades

contra  
CAPA



Copyright ©, 2016 do autor

Capa, projeto gráfico e preparação  
Contra Capa

Imagem da capa

“Família guarani capturada por caçadores de escravos”, Jean-Baptiste Debret

Revisão

João Sette Câmara

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Oliveira, João Pacheco de

O nascimento do Brasil e outros ensaios : “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades / João Pacheco de Oliveira. – Rio de Janeiro : Contra Capa, 2016. 384 p. : il. color.

Bibliografia

ISBN 978-85-7740-206-9

1. Índios da América do Sul - Brasil 2. Antropologia 3. Brasil - História I. Título

16-0744

CDD980.41

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Indigenismo

2016

Todos os direitos desta edição reservados à

Contra Capa Livraria Ltda.

<atendimento@contracapa.com.br>

www.contracapa.com.br

Tel (55 21) 9.9764.0533 | Fax (55 21) 2507.9448

# SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b> .....	7
-----------------------	---

## **CAPÍTULO 1.**

O NASCIMENTO DO BRASIL:

REVISÃO DE UM PARADIGMA HISTORIOGRÁFICO .....	45
---	----

## **CAPÍTULO 2.**

AS MORTES DO INDÍGENA NO IMPÉRIO DO BRASIL:

O INDIANISMO, A FORMAÇÃO DA NACIONALIDADE E

SEUS ESQUECIMENTOS .....	75
--------------------------	----

## **CAPÍTULO 3.**

A CONQUISTA DO VALE AMAZÔNICO: FRONTEIRA,

MERCADO INTERNACIONAL E MODALIDADES DE TRABALHO COMPULSÓRIO.....	117
--	-----

## **CAPÍTULO 4.**

NARRATIVAS E IMAGENS SOBRE POVOS INDÍGENAS E AMAZÔNIA:

UMA PERSPECTIVA PROCESSUAL DA FRONTEIRA .....	161
---	-----

## **CAPÍTULO 5.**

UMA ETNOLOGIA DOS “ÍNDIOS MISTURADOS”?

SITUAÇÃO COLONIAL, TERRITORIALIZAÇÃO E FLUXOS CULTURAIS .....	193
---	-----

**CAPÍTULO 6.**

MENSURANDO ALTERIDADES, ESTABELECENDO DIREITOS:  
PRÁTICAS E SABERES GOVERNAMENTAIS  
NA CRIAÇÃO DE FRONTEIRAS ÉTNICAS .....229

**CAPÍTULO 7.**

REGIME TUTELAR E GLOBALIZAÇÃO:  
UM EXERCÍCIO DE SOCIOGÊNESE DOS  
ATUAIS MOVIMENTOS INDÍGENAS NO BRASIL .....265

**CAPÍTULO 8.**

SEM A TUTELA, UMA NOVA MOLDURA DE NAÇÃO.....289

**CAPÍTULO 9.**

PACIFICAÇÃO E TUTELA MILITAR NA  
GESTÃO DE POPULAÇÕES E TERRITÓRIOS .....317

## PREFÁCIO

**E**ste livro reúne textos que, nos últimos anos, a convite de colegas historiadores e antropólogos, escrevi para conferências em congressos, artigos em revistas e coletâneas. Abordam eventos, personagens e processos de momentos distintos da história dos indígenas no Brasil, descritos e analisados de maneira separada, sem a intenção de estabelecer entre eles qualquer forma de continuidade cronológica ounexo causal. Correspondem a olhares específicos que, embasados numa perspectiva etnográfica e dialógica, vim a lançar sobre alguns episódios importantes na história do Brasil. Em todos eles, a intenção é reexaminar criticamente as interpretações atribuídas à presença indígena, explicitando as múltiplas formas de agência e participação que as populações autóctones tiveram na construção da nação.

Nunca me preocupei em delimitar unicamente uma história dos indígenas, mas sim, em refletir sobre conjuntos de relações estabelecidas entre os indígenas e os demais atores e forças sociais que com eles interagem. Não é possível entender as estratégias e performances indígenas ignorando as interações que mantêm com os contextos reais em que vivem – ou seja, as relações interétnicas na escala local, a inserção dentro de um Estado-Nação, bem como as redes e fluxos transnacionais. A história, em suas múltiplas escalas e temporalidades, não pode ser concebida como algo exterior e acidental, mas “um fato constitutivo, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988:58).

Em geral, as ações indígenas no passado – e também no presente – são explicadas a partir de representações distorcidas e estigmatizantes, que impossibilitam a compreensão dos objetivos e significados que tiveram para os seus contemporâneos, levando os leitores

(atuais e do passado) a minimizar a importância dessas iniciativas. Os meus textos, assim, frequentemente precisam ser iniciados por uma revisão crítica das fontes, procedendo a uma operação historiográfica, no sentido apontado por De Certeau (2002).

Recolocar os indígenas como agentes efetivos na construção do Brasil não é uma tarefa com repercussões restritas e pontuais. À semelhança de mexer em um castelo de cartas, somos involuntariamente conduzidos a rever as interpretações mais frequentes e consagradas que eminentes historiadores, sociólogos, geógrafos, economistas e antropólogos formularam sobre o país. Buscar compreender melhor – mais além dos estereótipos – as motivações e significados das ações realizadas por indígenas implica lançar outra luz sobre eventos e personagens da história nacional. As repercussões disso frequentemente vão muito além da temática indígena e dos objetos usuais da etnologia.

Longe de se limitar, assim, a um exercício circunscrito de história indígena, etno-história ou etnologia indígena, os artigos que integram este livro constituem exercícios de uma antropologia histórica. Não tomam como foco de sua atenção exclusivamente os atores indígenas e as diversificadas culturas que elaboram, nem pretendem de modo algum limitar-se a redescobrir sentidos para as ações indígenas dentro de uma história convencional do Brasil, bem como das cronologias e significados nela estabelecidos e cristalizados. O que fazem é lançar desafios e hipóteses interpretativas heterodoxas e originais sobre o processo de *nation building*, esperando assim contribuir para uma melhor compreensão das contradições e jogos políticos e ideológicos que caracterizaram a formação da nação. Não estaremos falando apenas do passado, mas de conflitos e processos atuantes na contemporaneidade brasileira.

Os textos que constituem os capítulos deste livro mantiveram em geral a sua versão original ou foram muito pouco alterados. Pretendi, assim, intencionalmente preservar no livro o caráter de exercícios analíticos fragmentários, de ensaios que dialogam com bibliografias e temas distintos, e que propõem uma compreensão nova sobre fatos claramente delimitados. Na seleção dos artigos e comunicações, transformados em capítulos, em momento algum planejei preencher “buracos” temporais, temáticos ou analíticos. Não se trata de uma



monografia histórica, este não foi de modo algum o meu objetivo com este livro, que realiza intervenções dirigidas, críticas e pontuais.

As interpretações e hipóteses aqui avançadas, sempre realizadas em cenários particulares (“locations”, no sentido usado por Appadurai, 1996), representam um conhecimento posicionado e comprometido (no sentido usado por Donna Haraway, 1988), implicando o desenraizamento de preconceitos e de horizontes coloniais, possibilitando apontar, ainda que como totalidade virtual, outra narrativa sobre a nação brasileira.

A minha trajetória em antropologia está relacionada a trabalhos de campo com indígenas do Amazonas – os índios Ticuna da trílice fronteira (Brasil, Colômbia e Peru) –, e, mais tarde, ao estudo de políticas públicas (sobretudo relativas à formação de territórios étnicos). Na década de 1990, porém, comecei a interessar-me pelos povos indígenas no Nordeste, orientando e estimulando pesquisas de campo e de arquivo. Em especial, os processos de etnogênese<sup>1</sup> vieram a mobilizar minha atenção, vindo em articulação com diversas universidades da região a abrir uma nova linha de pesquisa no Museu Nacional, da qual resultou uma extensa produção acadêmica (14 dissertações de mestrado, 6 teses de doutorado e 2 coletâneas).

Em 2005/2006, permanecendo na região por 18 meses como pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), estando sediado na Fundação Joaquim Nabuco, visitei muitas aldeias, e pude conhecer no plano local as múltiplas formas políticas e culturais que assumiam as etnogêneses e o processo de resistência indígena. Um dos objetivos centrais era a organização, juntamente com uma organização indígena, a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme), de uma exposição sobre os indígenas do Nordeste, intitulada “Os Primeiros Brasileiros”, o que me exigiu também uma

1 No século XIX os índios foram considerados extintos nessas províncias. No início do século XX porém eram 40 povos que habitavam cerca de 67 terras indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004:39-42). Este enorme crescimento vem a constituir-se atualmente em um dos temas de investigação mais desafiadores e originais para a agenda da pesquisa antropológica e da ação indigenista.

extensa pesquisa histórica e iconográfica. Disso resultou um diálogo com a perspectiva historiográfica e algumas vertentes teóricas da história, bem como uma maior aproximação com a antropologia do colonialismo. A maioria dos textos que integram este livro estão de algum modo relacionados a esta última fase de estudos e pesquisas.

Apesar de concebidos em diferentes momentos e com motivações e corpus empíricos distintos, cabe destacar que os textos que compõem este livro estabelecem uma relação de mútua dependência e de complementariedade, da qual só vim a ter uma consciência mais clara ao reuni-los e revisá-los. Isso decorre certamente de uma mesma perspectiva analítica, cujos referenciais estão sempre presentes e operantes em todos estes trabalhos, apesar das discontinuidades temporais e temáticas.

#### AS AUTORREPRESENTAÇÕES NACIONAIS E A HISTÓRIA OFICIAL

As autorrepresentações nacionais são as primeiras e naturais vias de acesso ao conhecimento histórico e antropológico. Elas devem ser diferenciadas do olhar imperial e estrangeiro, meramente objetificante, sedento principalmente de suas próprias lembranças de um pátria (*homeland*) distante, pouco receptivo a outros modos de conhecimento distintos da formação universitária e racional.

Por trás das metáforas de fundação, como a do nascimento do Brasil, há a busca e atribuição de uma natureza, de um destino. Não se trata de simples detalhe do passado, mas algo que certamente interfere na interpretação do presente e no antever (ou mesmo prescrever) o futuro. A autorrepresentação instaura uma interlocução duradoura, cria um sujeito histórico e institui um projeto coletivo, se apoia em vozes e aromas locais, engendra muitas expectativas e possibilidades novas. Ela pode permitir tanto vislumbrar ou enunciar coisas não evidentes e não ditas, no contexto de sua criação, quanto recuperá-las pela memória muito tempo depois.

Como os mitos de origem, as autorrepresentações são passíveis de muitas reapropriações, transmitem informações e mensagens que podem variar muito. A simples permanência de uma metáfora de fundação não autoriza supor que a sua importância se mantenha

idêntica e que a continuidade de suas funções e sentidos possa ser tida como mecânica e, assim, naturalizada. A estrutura de uma situação histórica não “sobrevive” em contextos cronológicos e espaciais distintos; ela se nutre justamente da diversidade desses contextos, tomando posse da singularidade de cada um, incorporando as diferenças na construção de seus significados. A duração cronológica em si mesma é apenas um aspecto de sua ainda inesgotada capacidade de re-significação.

A história de uma nação não pode jamais autoproclamar-se como correspondendo a um puro e exclusivo desejo de conhecimento. Apesar de seguir princípios de método e apoiar-se em teorias de interpretação do social, ela estará sempre permeada por interesses e projetos divergentes, a sua função política não podendo jamais ser extirpada de sua dimensão cognitiva. Isolar as esferas e implicações de um saber que foi elaborado em uma tessitura complexa e única só desvirtua uma trama que não é acidental, mas constitutiva. A análise crítica não deve caminhar por sucessivas decantações dos contextos, buscando abstrações cada vez mais descarnadas, mas pela compreensão da complexidade de um ato que não é isoladamente de construção cognitiva ou de intervenção política.

A ritualização de uma narrativa torna muito próximos certos eventos distantes no tempo e no espaço, e penetra na mente dos brasileiros pelas mais variadas e diáfanas formas, ainda que estes jamais tenham conscientemente aprendido e utilizado tais relatos. Mas a construção de uma identidade nacional exige bem mais do que isso. Ocupa aí um papel central a reelaboração radical do passado, com a sistemática exclusão e re-semantização dos fatos históricos, que são transformados em algo bem distinto do que efetivamente foram.

As cenas de fundação<sup>2</sup> não são jamais uma transposição literal do passado, muito embora sejam vistas como se de fato o fossem. Elas são inteiramente remontadas, estabelecendo-se uma nova hierarquia entre os personagens centrais e periféricos, entre as zonas do visibilizado e do secundário. Os fatos referidos são inteiramente recobertos por uma nova hierarquia entre as suas partes constitutivas,

2 Ver Patricia Seed, 1997 e Doris Sommer, 1993.

com um novo reenquadramento sistemático dos personagens e das relações que mantêm entre si.

Um ponto cego constantemente repetido e naturalizado nas grandes interpretações sobre o Brasil é quanto à participação do indígena. Desde a primeira grande síntese, a *História geral do Brasil* (1978) [1854] elaborada por Varnhagen na metade do século XIX, até historiadores marxistas do século XX, a presença indígena na formação da nacionalidade é tratada de forma exotizante e repetitiva, como fruto exclusivo de acasos, incidentes menores e relatos pitorescos. Do monarquismo católico, escravagista e conservador, às investigações sobre a formação da classe trabalhadora, o que ficou como secundário em tais narrativas e painéis interpretativos foi a diversidade étnica e racial do país.

No caso das populações afrodescendentes, uma conjunção de fatores bem distintos e independentes – como o culturalismo de Gilberto Freyre, as pesquisas sociológicas,<sup>3</sup> as minuciosas investigações dos brasilianistas americanos, os estudos sobre a diáspora africana e, sobretudo, a presença crescente de intelectuais e de movimentos negros na vida cultural e política – interferiu positivamente para que essa distorção fosse progressivamente compensada e não seja mais uma marca da produção histórica atual.

Com as populações indígenas isso não ocorreu, suponho, por duas razões. Primeiro, pela situação de exclusão e marginalidade em que desde o início da colonização foram mantidas, sempre submetidas a uma forte e direta tutela, que outorgava a outros o direito de pensar e falar por eles. Avaliados segundo os interesses e preconceitos das elites como inferiores e primitivos, sendo sempre representados por seus tutores, os indígenas não obtiveram um reconhecimento similar ao de intelectuais negros. Enquanto estes, desde a primeira metade do século passado, publicavam livros, escreviam em jornais, militavam nas artes e na política, abrindo espaços importantes e atingindo visibilidade na opinião pública, é ao contrário bem recente o reconhecimento dado a escritores indígenas e profissionais que passaram pelas universidades.

3 Ver Florestan Fernandes, Otávio Ianni e F. H. Cardoso, entre outros.

As vozes indígenas contra a colonização só se fizeram conhecer recentemente, nas últimas décadas, quando as lutas por demarcação de seus territórios, ampliadas e repercutidas por um arco de alianças (igrejas, universidades, grupos de direitos humanos), começaram a chegar até a opinião pública, em aberta contradição com as imagens idealizadas sobre a construção do país e com a postura tutelar do indigenismo. Foi este, no final da década de 1970, o momento em que, creio, iniciou-se tal ruptura.

Antes, os intelectuais que defendiam os indígenas apenas apelavam por uma postura humanitária que, via opinião pública, pudesse resultar em ações estatais que permitissem proteger o que ainda havia restado dos povos originários – em termos de terras e de culturas – depois da avalanche da colonização.<sup>4</sup> Os próprios intelectuais indígenas, tratados legalmente como tutelados e incapazes, muito raramente tiveram oportunidade de falar e de ser ouvidos. Assim, não era questionada a inadequação da abordagem aos indígenas na narrativa de construção do Brasil, nem se criticava – como se pode e deve fazer hoje – a pouca relevância que lhes era atribuída no processo de formação nacional.

Em segundo lugar, os antropólogos, como os especialistas mais reconhecidos no âmbito das disciplinas universitárias sobre o tema indígena, se preocuparam, sobretudo, em resgatar, como se fossem sistemas isolados e autônomos, a organização social e a cosmologia de cada povo indígena. Tornou-se um truísmo – quase um cartão de visita do antropólogo – repetir que não existem “índios” (como categoria genérica), mas sim, culturas e línguas indígenas específicas.

Tratava-se é claro de tentar libertar a opinião pública de uma categoria imposta e arbitrária, fruto dos interesses do colonizador e movida pelo etnocentrismo. O desafio que os etnólogos se colocavam era a compreensão da diversidade indígena, dirigindo as suas

4 A estratégia retórica era minimizar as demandas indígenas e exacerbar a culpa dos brasileiros em relação à destruição desses povos e culturas. Em uma imagem frequentemente acionada, Darcy Ribeiro (1970) dizia que os “índios brasileiros eram tão poucos que caberiam todos no estádio do Maracanã”, reprovando moralmente a ganância e a intolerância dos se contrapunham à criação do parque do Xingu e às ações assistenciais do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

investigações basicamente para os aspectos de diferença. O que o antropólogo propunha-se fazer era o caminho inverso da colonização, buscando a diversidade onde esta impusera uma norma homogeneizadora, tentando libertar da filosofia política e moral o olhar sobre as sociedades não ocidentais.

Estas eram as orientações dominantes nas antropologias hegemônicas das antigas e novas metrópoles coloniais. O trabalho do antropólogo em tais contextos era investigar a variedade das culturas “nativas”, que tomava como primitivas, exteriores e incompatíveis com a colonização, buscando preservá-las para a ciência por meio de suas coleções, museus, teses e livros, e para o patrimônio cultural da humanidade. Tal como no projeto cognitivo de uma antropologia da salvação (A. Bastian), situada no contexto da expansão colonial do século XIX, ou no africanismo britânico e francês do século XX, ancorado no exercício da administração colonial.

O que foi deixado de lado na constituição universitária da nova disciplina, a Antropologia, bem como de suas repercussões mais amplas intelectuais e políticas, foi o mundo colonial dentro do qual os indígenas viviam, inseridos em duras relações de dominação – ainda que exercendo sempre que possível a sua agência, colocando em prática formas variadas de resistência e de acomodação. O que tais estudos deixaram fora de seu foco comum de interesse era justamente conhecer as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas lograram resistir, se organizaram e continuaram a atualizar sua cultura na contemporaneidade, inclusive formulando projetos de futuro. É de uma antropologia assim que necessitamos para entender os indígenas de hoje em dia.

## UMA ALTERIDADE QUE ANISTIA A COLONIZAÇÃO E A DESIGUALDADE

Fundamental era também que tal projeto cognitivo nunca se afastasse do *tropos* da viagem, considerando os antropólogos como sujeitos pensantes e narradores livres e autônomos – ainda que estes estivessem surfando sobre as ondas da expansão colonial. Se estas algumas vezes os limitavam e coagiam, na maioria dos casos pareciam favorecê-los. De todo modo, pré-formatavam as suas relações

com os seus informantes,<sup>5</sup> moldando ou inviabilizando práticas de trabalho,<sup>6</sup> condicionando as suas formas de divulgação, devolução social e aplicabilidade dos resultados da pesquisa.<sup>7</sup>

Em suma, tal projeto cognitivo, de um modo irrefletido ou voluntário, fosse mais ou menos inspirado nos parâmetros das Ciências Naturais, acabava por engendrar uma forma nova de existência sociocultural, relativizadora, mas congelada e arbitrária, que podia ser comodamente apreendida fora da história<sup>8</sup>.

Ao não tomar como objeto da etnografia e da teoria etnológica as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas conseguiram sobreviver ao genocídio e aos múltiplos mecanismos de dominação e subalternização, as investigações exclusivamente culturalistas tornaram-se incapazes de compreender como os indígenas vieram a se assumir hoje como portadores de direitos, perseguindo ativamente formas de empoderamento e outras modalidades de cidadania na construção de Estados nacionais.

Uma inspiração romântica seguiu *pari passu* com a ingenuidade sociológica, tomando como autêntica uma reconstrução objetificadora da cultura – produzida claramente em contexto colonial, mas com o seu voluntário esquecimento e presumido silenciamento. No Brasil, as formas atuais de intervenção do Estado em face dos povos indígenas continuaram a ser descritas de maneira eufemística como “proteção” e “assistência”. Trazer a primeiro plano o fato de que se tratava de modos de dominação, tratar o indigenismo como um saber colonial, como o fizemos em uma coletânea em 1998 (PACHECO DE OLIVEIRA), ainda choca bastante indigenistas e antropólogos, solidários com uma visão idílica do país e com uma compreensão formalista do Estado.

5 Ver Talal Asad, 1973.

6 O mais famoso exemplo é o de Max Gluckman (1968) que, durante a observação de um ritual político, a inauguração de uma ponte na Zululândia pelo governo colonial, ao juntar-se aos nativos, na visão das autoridades brancas, rompeu com o “colour bar”, escandalizando-as e posteriormente tendo que continuar sua carreira acadêmica na Inglaterra.

7 Ver, entre outros, Pels e Salemink, 1999.

8 Ver Fabian, 1982.

Uma anistia aos aspectos violentos da colonização foi, assim, autodecretada pelos intelectuais não indígenas, impondo a invisibilidade etnográfica da tutela e transformando o relativismo em ferramenta única de seu horizonte ideológico. Aceitando tacitamente as condições de uma pesquisa realizada em um contexto colonial, os etnógrafos evitaram investigar sobre a tutela e os processos de dominação sofridos pelos indígenas, considerando as suas manifestações socioculturais como se procedessem de uma essência permanente e imutável, por completo imune às relações locais e aos contextos políticos concretos.

#### O “NASCIMENTO DO BRASIL” – FORÇA E LIMITES DE UMA AUTORREPRESENTAÇÃO

A conhecida pintura de Victor Meirelles, *A primeira missa no Brasil*, (IMAGEM 22), baseada na carta do escrivão da frota portuguesa, Pero Vaz de Caminha, retrata a chegada às costas do Brasil da frota de Pedro Álvares Cabral. Ela será saudada por Capistrano de Abreu (1931-1934) [1883], destacado historiador e intelectual influente, como a legítima “certidão de nascimento do Brasil”. Pintada em Paris e recebida em 1861 com grande pompa e satisfação. Muito celebrada no Segundo Reinado, logo se transformou na imagem oficial do surgimento do país, sendo repetidamente reproduzida em livros didáticos e até em cédulas monetárias. É a mais forte autorrepresentação do Brasil, inculcada pela escola e naturalizada por toda a população letrada. Nela, os índios, bastante estetizados, parecem fundir-se com a natureza, não sendo efetivamente protagonistas – mas apenas testemunhas – da história da nação e de seu próprio destino.

Contra as autorrepresentações idealizadoras, caudatárias da crença em uma missão civilizatória do homem branco, o investigador atual precisa remontar de outra maneira ao passado, buscando compreender o surgimento das estruturas de geração de riqueza, desigualdade e expansão territorial daquilo que identificamos como o Brasil real. A escravidão indígena, que precede a importação de escravos africanos, revela-se como fundamental para o estabelecimento dessa colônia de exploração portuguesa na América Meridional, associando íntima e inexoravelmente a produção de



riquezas ao genocídio, à expropriação territorial, à destruição dos recursos ambientais, à modalidades variadas de coerção ao trabalho (escravidão temporária, patronagem e tutela).

Se formos buscar nos arquivos coloniais imagens mais aproximadas do que poderia ser um tal “nascimento”, certamente a gravura de Jean-Baptiste Debret, colocada na capa deste livro, poderia ser muito mais sugestiva. A transformação da população autóctone, antes livre e autônoma, em subalterna, processo indissociavelmente violento e arbitrário, respondeu aos interesses econômicos dominantes, como a apropriação da terra e a obtenção de mão de obra, articulada com a consolidação da classe dirigente e de uma estrutura de governo. Ela não prescindiu jamais de um processo de genocídio – chamado de forma eufemística de “pacificação” – que correspondia à fabricação de um permanente estado de guerra que justificasse, na prática, a completa negação de quaisquer direitos à população autóctone.

A geração de riquezas na colônia nunca se baseou em um sistema econômico fechado, com recursos limitados e com papéis antagônicos, mas complementares, no processo de produção. A mais-valia não é de forma alguma o fator principal de geração de riquezas nessa sociedade, na qual os detentores do poder político jamais abandonaram as chamadas “formas primitivas de acumulação”,<sup>9</sup> transformando em rotina a apropriação de recursos que constituem a base do modo de vida de populações autóctones. Em que pese a isso, tais recursos foram jurídica e administrativamente qualificados como “livres” e “não utilizados”, passíveis, portanto, de apropriação pelos colonizadores.<sup>10</sup> O mito do “vazio demográfico” do Amazonas se insere nesse quadro como resultante do processo de saque e pilhagem reservado aos vencedores.

9 Ver Meillassoux, 1973 e, mais recentemente, Dorre, 2010 e Mezzadra, 2011 para pensar a acumulação primitiva não como um fato histórico circunscrito, mas como uma forma secundária de exploração, integrada com a reprodução econômica e social de uma formação social.

10 Ver a análise inovadora de Otávio Velho (1976) sobre a expansão econômica para a Amazônia e a sua relação com uma forma política (autoritária) assumida pelo desenvolvimento capitalista, que representou uma inspiração importante para este livro.

A reprodução econômica da elite dirigente, e da sociedade que ela forjou e administra, só foi possível por meio do repetido aporte maciço de novos recursos materiais internos à própria colônia – terra, mão de obra, minerais preciosos ou produtos da floresta. A guerra aos indígenas da costa atlântica e a sua incondicional submissão foi condição para o estabelecimento da colônia chamada Brasil, e o ponto de partida para uma estrutura institucional que se baseava no postulado de uma desigualdade fundamental entre os cidadãos, bem como no pleno direito ao exercício ilimitado da força e de práticas arbitrárias e repressivas contra aqueles que estavam sendo constantemente incorporados ao sistema.

As estruturas e práticas estatais não podem ser compreendidas unicamente a partir de espaços sociais e políticos europeizados, em que vigoram categorias sociais e econômicas previamente estabelecidas pela tradição ou reguladas por contrato. Tudo o que se passa fora destes espaços sociais é definido como “sertão” ou “fronteira”, *locus* de recursos que podem vir a ser apropriados pelos cidadãos da metrópole que para ali se desloquem de forma permanente ou eventual. Os moradores dessas regiões, caracterizados como “outros”, isto é, exteriores à sociedade, passam à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas.

A formação de uma burocracia e de práticas de Estado no Brasil não se poderia explicar tão somente via interesses e instrumentos econômicos. Ela supõe uma operação dupla e complexa no imaginário. O primeiro movimento recomenda que, sobre as populações autóctones, se exerça uma permanente vigilância e uma intervenção pedagógica e corretiva, consistindo no exercício político e jurídico da tutela. A desconfiança quanto à conduta do tutelado é indispensável. O segundo exige a conjugação imediata de todas as vontades e energias, de modo a impedir que o mal seja vencedor e se propague pelo mundo, clamando não apenas pela vitória, mas, também, por punição, preparando a cena e os espíritos para a intervenção dos anjos vingadores.

A violência que acompanhava os atos de “conversão” (os “descimentos”, as “tropas de resgate”, as “guerras justas”) só pode ser minimizada e esquecida porque segue – narrativamente – os relatos sobre a antropofagia, os prisioneiros destinados à morte, os ataques e mortes de colonos e a descrição do martírio de missionários. Para ser esquecido, o genocídio tem que figurar como uma simples e merecida reação a atos de uma maldade desmedida e inexplicável, que legitimam a hipótese de uma natureza má daquelas populações autóctones, que assim precisariam ser vencidas e subjugadas, para depois poderem ser domesticadas e transformadas

Ainda que colonizadores e colonizados integrem uma mesma unidade administrativa ou uma mesma nação, as populações autóctones que sobreviveram à conquista só podem ser concebidas pela elite dirigente por meio de um explícito mandato tutelar ou de práticas sociais que, de maneira escamoteada, reproduzem a tutela. Só assim podem constituir-se em objetos de administração, sendo permanentemente vigiadas e controladas, usadas de acordo com os vários fins e necessidades dos colonizadores.

Se, em função de alguma outra ingerência, limites forem estabelecidos à dominação, os impactos práticos disso serão sempre minimizados, pois a fiscalização é deficiente, e as penalidades raramente são aplicadas. Inversamente, nas situações de conflito, em que os ânimos se acirram e as avaliações se tornam mais polarizadas, os colonizadores chegam a suspeitar da condição humana dos dominados, e se põem a agir conforme isso. Novas “pacificações” podem ser ditas como necessárias, e consideradas, portanto, como justificadas.

Extermínio e tutela são os nomes de dois aspectos da colonização, que nas autorrepresentações nacionais aparecem como antagônicos, mas que na prática constituem aspectos alternados e solidários da ação colonial. A expansão do sistema econômico e político e a formação da nação não prescindiram jamais de um discurso civilizatório e da criminalização do outro, inclusive com a inculcação de narrativas e imagens que permitiram justificar ações repressivas e, no limite, genocidas.

A condição de tutor não é somente uma ferramenta para o cumprimento de finalidades econômicas, morais ou religiosas; ela

outorga a alguém um poder de mando múltiplo e polimórfico, frequentemente exercido sobre outrem sem qualquer limite e fiscalização, raramente contestado e controlado.

Ao contrário da ambição por riqueza material ou por atingir a virtude, o desejo por esta modalidade de poder não faz parte das motivações originais dos colonizadores, mas resulta da experiência vivida na situação colonial. É esta que engendra a possibilidade de que um indivíduo, na condição de membro de um grupo, venha a exercer sobre outro, na condição de membro de um outro coletivo, uma relação de sujeição quase absoluta e a desenvolver práticas de desfrute e representação virtualmente ilimitadas.

## A TUTELA COMO PODER POLIMÓRFICO E SILENCIAMENTO DO OUTRO

Desde o século XVI até o XVIII, foram bastante comuns as representações dos continentes feitas sempre através de figuras femininas. As imagens da Europa destacavam o refinamento, o recato e a vida familiar; a mulher é vista como mãe, integrante do núcleo de uma família (IMAGEM 8). As imagens da América, ao contrário, centraram-se na exibição direta da nudez, na atribuição de sedução e maldade, na estranheza e periculosidade do ambiente natural que a cerca. Ela é caracterizada com o que há de natural agressivo e perverso, sendo enfatizada sua condição guerreira e exibidas reiteradamente cabeças humanas e cenas de canibalismo (IMAGEM 7).

A colonização é pensada como uma obra estritamente masculina, enquanto a América é apresentada como um continente a ser explorado e desbravado. Exuberante e rico, precisa ser também conquistado, convertido e domesticado. É isso que mostra ao visitante a imagem da chegada de Américo Vespúcio ao continente ao qual veio a dar seu nome, representação iconográfica bastante popularizada do Descobrimento (IMAGEM 6). A América é uma jovem, desnuda, autóctone, pagã e canibal, que em sua rede é surpreendida pela chegada de um homem, europeu, maduro, civilizado e cristão, cuidadosamente vestido e que de pé carrega um estandarte da Espanha católica. Assim, os colonizadores pretendem justificar a conquista não como um exclusivo ato de força ou de rapina, mas

como um dever ético e político, o anúncio de uma boa nova, que deveria ser docilmente acolhida e valorizada pelos nativos.

Na composição das mais antigas famílias brasileiras, o casamento não reúne homens e mulheres com pesos sociais relativamente equilibrados na sociedade colonial, mas sim, pessoas com *status* rigorosamente assimétricos e proveniência étnica diversa. Ainda hoje, frequentemente nas áreas rurais na Amazônia, no Nordeste e no Centro-oeste, as avós e bisavós são mencionadas como “indígenas”, sendo descritas como apanhadas a dente de cachorro, possuindo um domínio restrito da língua portuguesa. O extremo poder da autoridade masculina não veio apenas do modelo patriarcal europeu; ele resulta do fato da conquista, que propicia e supostamente legitima processos civilizatórios resultantes da guerra, da criminalização e do preconceito, aplicados então a componentes femininas do próprio núcleo familiar.

Entre os protótipos das famílias brasileiras, não há apenas as que pretendiam manter a pureza de sangue europeu, fato este bastante circunscrito aos altos funcionários da Coroa, que reivindicavam títulos de nobreza na metrópole. A maioria dos colonos era integrada por soldados, pequenos comerciantes, degredados e desvalidos, muitos de origem judaica (convertidos, como “marranos”, ou não). As famílias de mamelucos, que descendem também dos filhos da terra, apesar da conversão e do silenciamento em relação a costumes anteriores, continuam a criar na vida doméstica, dentro da sociedade colonial, espaços de sociabilidade, afetividade e valores distintos daqueles dos europeus.

Os critérios raciais – o sangue europeu e a brancura da pele – foram muito importantes para funcionar como sinais diacríticos de poder, distinguindo primária e mesmo visualmente os direitos e obrigações de cada segmento da colônia e, depois, da nação, distinguindo visualmente de um lado a elite dirigente (europeizada), e, de outro, os indígenas (na condição de coletivos) e os afrodescendentes (escravos ou “livres”).

Dada a sua dimensão continental e a abundância de terras e de recursos – ou seja, a existência permanente de uma fronteira interna –, a colonização do Brasil não poderia ajustar-se ao modelo de organização dualista das *plantations* instaladas nas ilhas do Caribe. Os portugueses vindos da metrópole não foram de forma alguma capazes de promover por si só a expansão territorial e demográfica:

eles tiveram que incorporar mulheres e crianças nativas, constituindo uma camada de mestiços (“mamelucos”) que iria desempenhar papéis econômicos e militares fundamentais. Sem eles, a colonização não marcharia para o interior e não geraria novas riquezas.

A origem da maioria das famílias brasileiras não pode ser pensada como monocultural, mas como baseada em relações interétnicas<sup>11</sup> e em *status* assimétricos. Ainda que os sinais diacríticos da presença indígena no interior das famílias cristãs ou na própria sociedade colonial fossem atenuados, negados ou que, mesmo ao longo do tempo, se tornassem desconhecidos,<sup>12</sup> pois sempre implicavam alguma forma de desvalorização social, isso não deve ser esquecido pelo estudos sociológicos atuais. Os códigos culturais das populações subalternizadas, como alertava Gilberto Freyre, também saíram das senzalas para a casa-grande, criando na vida privada e nos afetos trocas e relações mais complexas e ambíguas entre senhores e escravos. Isso se passava, então, com muito mais naturalidade nas famílias que não eram de donos de terra e de escravos.

Desde a Independência, no entanto, a forma de percepção de uma suposta “mancha” decorrente de um casamento interétnico começou a ser modificada até mesmo para a elite dirigente da nova nação. É o que nos diz José Bonifácio de Andrade e Silva (1992) [1823], o chamado Patrono da Independência, para quem os índios seriam “em tudo capazes de civilização”. E ele exemplifica de modo contundente: “Newton, se nascera entre os Guaranis, não seria mais que um bípede implume; mas um Guarani criado por Newton talvez que ocupasse o seu lugar [...] Não falta aos índios bravos o lume natural da Razão”. Ou seja, pensado não como coletivo mas como individualidade, o índio, desde que afastado de sua comunidade de origem e adequadamente socializado, é tido como inteiramente solúvel na colonização.

11 Tal como indicado por Mendes Junior (1912) para as primeiras famílias paulistanas. Para pesquisas recentes, ver Garcia, 2015.

12 Cabe destacar aqui a importância dos estudos sobre os “índios coloniais”, aqueles que viveram dentro de fortes contextos de dominação e no entanto em diversos momentos exerceram o seu protagonismo e criatividade (ALMEIDA, 2003).

O tráfico de escravos – que, à diferença da escravidão indígena, proporcionava grandes lucros à Coroa portuguesa e servia diretamente aos objetivos geopolíticos de expansão do domínio colonial na África e no Oriente – veio a integrar-se nessa estrutura econômica e nesse modo de dominação, aumentando em muito o poder e riqueza da empresa canavieira. Os indígenas, já no século XVII, deixaram de ser a mão de obra básica e passaram a integrar um mercado de trabalho paralelo às *plantations* açucareiras, mas igualmente essencial ao funcionamento da economia e da sociedade. Como força de trabalho, os indígenas eram incorporados em papéis econômicos variados (desde a produção de alimentos até tarefas domésticas), utilizados em obras públicas e em atividades penosas e de baixo retorno, bem como foram imprescindíveis no desempenho de funções não estritamente econômicas (uso militar nas guerras coloniais e em milícias privadas).

A busca por novos recursos tem sido um motor importante para a conquista das fronteiras interiores da nação. Assim foi com o interior do Nordeste pelas tropas de gado, com os sertões de Minas e no Brasil Central pelos bandeirantes, ambos nos séculos XVII e XVIII. Os bandeirantes, que certa literatura histórica do século XX transformou em heróis nacionais e forjadores dos atuais limites geográficos da nação, não buscavam apenas minérios e pedras preciosas; eram igualmente caçadores de escravos índios. Os bandeirantes forneciam regularmente “braços” indígenas aos colonos do Sudeste, onde a *plantation* canavieira não chegou a ter uma supremacia similar à do Nordeste, tal modelo econômico só vindo ali a se consolidar já no século XIX com as fazendas de café.

Paradoxalmente, para ter êxito em suas explorações do interior, os bandeirantes precisaram logo mimetizar-se com os indígenas, aprendendo seus costumes e técnicas, usando uma língua franca (que lhes permitia comunicar-se com eles), incorporando indígenas em suas tropas e fazendo alianças com os seus chefes. Muitas vezes, os próprios bandeirantes eram “mamelucos” (mestiços de portugueses com indígenas) e tinham filhos com mulheres indígenas.

O racismo oficial perante os negros e indígenas não podia operar apenas por marcas biológicas ou culturais (isto é, de “civilização europeia”), como seria o caso em regimes de *apartheid*, mas precisava conviver com intrincadas histórias de famílias, que apresentavam genealogias desconcertantes e impuras. Nesse contexto, o nome de família ou o vínculo com uma pessoa de destaque e poder eram indicadores importantes para a estratificação social e para os direitos a ela reconhecidos pelas autoridades ou por outros colonos. Uma dominação de tipo patrimonial, centrada na figura de um “patrão” e manifestada mediante variadas formas de relação com ele, acabou por instalar um permanente estilo paternalista,<sup>13</sup> que servia como uma cômoda ideologia que mascarava a desigualdade na vida econômica e política, e parecia nuançar as práticas repressivas e disciplinarizantes.

As peculiaridades da formação social brasileira não se explicam apenas pela polaridade entre trabalho escravo e trabalho livre.<sup>14</sup> O trabalho compulsório é uma chave imprescindível para compreender instituições aparentemente não capitalistas – ou melhor, distintas das formas do capitalismo nascente na Europa renascentista, que promoveu a emancipação dos camponeses e sua transformação em assalariados e mão de obra fabril.

Um grande *bias* da historiografia brasileira é não reconhecer jamais os indígenas como trabalhadores e produtores de valores e riquezas, raciocinando sempre como se eles estivessem à margem da economia.<sup>15</sup> Dessa forma, a construção do passado incorpora

13 Ver nesse sentido para uma crítica profunda das desigualdades econômicas e sociais que limitam e conferem características especiais ao funcionamento de uma democracia brasileira, o clássico trabalho de Vitor Nunes Leal (2012).

14 Ver na antropologia os estudos de Palmeira (1971) e Almeida (2008) respectivamente sobre formas agrícolas e extrativas, respectivamente localizadas no nordeste e na Amazônia.

15 Ver Monteiro, 1994, para apontar os usos que se fazia em São Paulo no século xvii do trabalho indígena, intitulados inclusive como “negros da terra”. Investigações novas nessa direção estão sempre empreendidas por diversos autores, como Sampaio (2008), Moreira (2010), Machado (2010), entre outros.



acriticamente os preconceitos coloniais e os pressupostos contidos nas categorias acionadas pelos que controlavam e disputavam a força de trabalho indígena, fossem estes colonos ou missionários.

Há necessidade de refletir sobre a multiplicidade de formas de trabalho compulsório que fizeram parte da colonização, indo das missões religiosas aos diretores de índio, passando por legislações diversas, bem como pelo funcionamento de relações de produção e de mercados de trabalho ignorados ou ditos periféricos, descartados como nulos em termos de sua importância econômica e de repercussões sociais e políticas.

Vínculos paternais, de proteção, afetos e trocas contrastam fortemente com relações impessoais e no limite meramente contratuais. Os indígenas, cuja escravidão não era como um fato econômico e jurídico, mas algo legitimado por razões religiosas e justificado pela obra supostamente filantrópica da conversão, nunca foram integralmente submetidos ao capital e ao poder impessoal de um comprador. Sempre foram mobilizados não por contratos e salários, mas por vínculos pessoais, acordos e parcerias, raramente escritos e facilmente manipuláveis (patronagem).

Uma condição que compartilhavam com uma grande parcela da população, descendentes de brancos pobres, mamelucos, negros alforriados ou aquilombados. O que os retirava desse *status* era a atribuição de uma forma específica de tutela, que os vai colocar como diretamente dependentes do Estado e sujeitos à variação de governos e mandatários.

A crença numa missão civilizadora da elite dirigente foi o fator essencial para prover a administração de uma fonte indispensável de legitimidade. Isso ocorreu tanto com funcionários coloniais (nascidos na metrópole ou aqui) quanto com a elite local *criolla*,<sup>16</sup> que realizou a emancipação política, primeiro monarquista e católica, depois, republicana e leiga.

16 Na América Espanhola assim foram chamados, de forma diferenciadora, os cidadãos nascidos nas colônias, mesmo que descendentes de espanhóis e portadores de direitos formalmente iguais aos nascidos na metrópole.

A memória não se compõe de fragmentos mecânicos que possam ser livre e incessantemente montados, desmontados e remontados numa atividade de *bricolage*, que agrega significações novas e desconhecidas ao objeto precedente conforme os interesses circunstanciais de um intelecto soberano. Ao contrário, cada fragmento não existe em si mesmo, mas se integra em uma arquitetura de memória, em uma totalidade que integra todas as suas partes, instaurando um sentido compartilhado. A memória não é a combinatória nem muito menos o somatório de uma matéria neutra; ela foi tecida pelos próprios atores sociais em diferentes situações, trazendo para seus novos usos muitos sentidos infusos em usos anteriores.

É preciso aprofundar a compreensão específica sobre a presença indígena em cada um dos contextos históricos em que essas representações foram formuladas, buscando estabelecer como aí funcionou efetivamente um regime de memória,<sup>17</sup> associando ações, narrativas e personagens, e lhes integrando em formas de construção de significados. Longe de ser portadores de qualidades constantes e imutáveis, os indígenas foram sempre descritos por características variáveis, que podem ser inclusive antagônicas em contextos diferentes e sucessivos, pois as falas estão sempre referidas a um regime específico de formação de alteridades. A produção de documentos históricos (imagens, narrativas, dados quantitativos e coleções etnográficas) é função de instituições e relações sociais historicamente cristalizadas, empiricamente passíveis de investigação.

Alguns exercícios críticos falam em ausência, invisibilidade ou esquecimento, mas com isso se corre o risco de simplificar em demasia, pois não se trata de maneira alguma de uma pura e simples omissão. As narrativas e imagens sobre a fundação do Brasil, bem como sobre muitos outros episódios da história do Brasil, deixam

17 A expressão é utilizada por Johannes Fabian (2001) para referir-se a uma arquitetura da memória, internamente estruturada e limitada, que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado.

entrever a sua importância em tais contextos, seja falando explicitamente sobre eles, seja delineando cálculos e estratégias em que os indígenas ocupam lugar de destaque.

O primeiro desses regimes considera os autóctones membros de “nações indígenas”, apresentando-as como coletividades que ocupam territórios específicos (ver a IMAGEM 9), em nítido contraste, portanto, com a atribuição genérica de nomadismo, tão característica das representações do século XIX sobre os indígenas. Seus líderes são também, em certos contextos, chamados de “reis”.

Em algumas ilustrações encontradas em mapas holandeses, franceses e italianos, é possível acompanhar como os colonizadores passaram de uma atitude de relativa simpatia (na qual os indígenas eram representados como exibindo com fidalguia e naturalidade costumes radicalmente distantes dos europeus) para uma postura de criminalização (destacando a sua permanente belicosidade e a prática do canibalismo). Por fim, às vésperas do século XIX, as ilustrações representam os indígenas como populações primitivas, rudimentares e neolíticas (IMAGENS 15, 16 e 17). A atribuição de uma primitividade aos indígenas, como se pode ver, não foi um registro contemporâneo aos primeiros contatos, mas foi algo produzido posteriormente, derivado de novos interesses econômicos e de outras concepções políticas e morais.

O segundo regime de memória procede a uma rigorosa separação entre o índio colonial e o índio bravo, apontando nitidamente os cenários e contextos sociais em que cada um deles pode ser encontrado. O primeiro aparece nas fazendas ou nas aldeias missionárias, em vias de se tornar respectivamente indistinto de trabalhadores e de cristãos. O segundo é representado nas incursões militares ou conduzido como cativo (para o uso, dito temporário, na escravidão indígena). A mais emblemática dessas imagens vem dos registros holandeses, contrastando fortemente os Tupinambás e Tapuias, polaridade que alimentará uma clivagem na historiografia brasileira (IMAGENS 10 – 13).<sup>18</sup>

18 Ver Monteiro, 1994.

O terceiro regime de memória opera com uma imagem do indígena sempre remetida ao passado – é o autóctone, aquele que precedeu ao colonizador português. Fortemente estetizado e enobrecido em seus costumes, foi transformado em personagem trágico da literatura indianista e das artes românticas (IMAGENS 23 – 26). Ao contrário, o indígena real, caracterizado pela perda cultural e pela condição de miséria, não chama a atenção dos artistas e intelectuais do século XIX, sendo um personagem insólito (tal como surge nas charges políticas), expressando com radicalidade os segmentos marginalizados da sociedade brasileira (IMAGEM 27).

Quarto, o indigenismo republicano retoma a postura do indianismo do século XIX, falando do indígena sempre de maneira bastante romântica e idealizada. À diferença do indianismo, porém, este indígena não se encontra no passado, mas nas regiões mais remotas do Brasil atual, numa espécie de coração ou núcleo da nacionalidade, no meio das florestas intocadas, que reproduzem a natureza do país antes do descobrimento (IMAGEM 29).

O objetivo é despertar na opinião pública a simpatia por eles, favorecendo um sentimento de culpa em relação às perdas que tiveram (antigos territórios, línguas e culturas), e estimulando uma responsabilidade pública sobre o seu destino. Os relatos e as imagens buscam sempre um índio “tradicional” e etnificado, com aparência física e comportamento supostamente específicos de sua cultura, como se estes estivessem eternamente no momento dos primeiros contatos.

Ao enfatizar unilateralmente o distanciamento dos indígenas frente ao mundo dos brancos, bem como a sua dificuldade em lidar com as instituições e a tecnologia modernas, este regime de memória evidencia as suas conexões com o discurso paternalista e de justificação da tutela. Por sua vez, os problemas vividos pelos indígenas em seu cotidiano dentro das terras e dos postos indígenas, na relação com os funcionários e com o regime tutelar que os sufoca, não são de forma alguma retratados.<sup>19</sup>

19 Ver Souza Lima, 1995.

Quinto, a memória que os movimentos e organizações indígenas tentam construir na contemporaneidade é muito diferente das representações do romantismo. Buscam expressar a sua condição de indígena atual com elementos diacríticos da sua alteridade: as pinturas corporais, os adornos e os cocares tornam-se muito valorizados, e circulam com intensidade entre os diferentes povos, independente de suas tradições específicas. As ações culturais e performances rituais deixam de ser um saber restrito aos mais velhos, e passam a envolver crescentemente os jovens e as mulheres, incorporando também contextos cotidianos, como as atividades escolares, as manifestações artísticas e as mobilizações políticas (IMAGENS 30 e 31). O uso de novas tecnologias, como a internet e o vídeo, são também características desse regime, que é o único no qual os indígenas são os principais artífices; nos demais, constituem apenas aquilo sobre o qual não indígenas falam.

Em alguns dos capítulos a seguir, a formação de regimes de alteridade foi analisada mais detidamente. É o caso dos dois primeiros regimes de alteridade que aparecem no capítulo 1 e regressam no capítulo 9: o indianismo, terceiro regime de alteridade, é discutido mais extensamente no capítulo 2; o regime tutelar é focalizado no capítulo 6; e indicações úteis quanto ao quinto regime, partindo das próprias iniciativas indígenas, podem ser encontradas nos capítulos 5, 6 e 8.

Não é correto considerar as performances e estratégias indígenas como idênticas àquilo que os seus contemporâneos registraram e pensaram sobre eles. Um regime de memória propicia relatar uma história; mas, para compreender a organização e o funcionamento de tais sociedades, o pesquisador não pode fixar-se em um só ponto de vista: deve buscar as muitas histórias e o seu entrelaçamento. Por isso, o investigador não deve se limitar a uma documentação produzida por fonte oficial e que reflita uma perspectiva supostamente canônica em relação àquele assunto: precisa explorar a diversidade de fontes e a multiplicidade de relatos possíveis, beneficiando-se do resultado de pesquisas antropológicas e históricas atuais. Estas frequentemente revelam instituições e significados desconhecidos das fontes não indígenas da época e que, mediante uma leitura crítica e numa perspectiva descolonizadora, muitas vezes permite construir interpretações novas nas entrelinhas de registros do passado.

A separação entre história e antropologia durante muitas décadas pareceu sobrepor-se a outras polaridades – passado/presente, mundo ocidental/sociedades não ocidentais, povos com escrita/povos ágrafos –, remetendo, pelo menos em aparência, a objetos distintos e métodos naturalmente contrastantes.

Em um texto muito lido e divulgado, Lévi-Strauss (1949), afastando-se da crença positivista de que a cada ciência corresponderia um objeto empírico distinto, procura captar a particularidade dessas duas ciências em termos de seus métodos de investigação. Etnologia e história se caracterizariam por movimentos distintos e opostos – enquanto a primeira buscava as dimensões inconscientes dos fenômenos sociais, procurando compor um repertório de relações de compatibilidade e incompatibilidade, fornecendo uma arquitetura lógica para desenvolvimentos históricos que poderiam ser imprevisíveis mas nunca arbitrários (:39), o historiador pretenderia explicar os fenômenos sociais “em função dos acontecimentos nos quais eles se encarnam e da maneira pela qual os indivíduos os pensaram e os viveram” (:39-40).

Cabe notar que tal clivagem, apesar de muito citada, criou de fato um divisor de águas não entre disciplinas, mas entre paradigmas teóricos, permitindo apenas chamar de “etnológicos” aqueles esforços de análise que seguiam os postulados da linguística estrutural. A maior parte da antropologia, de Franz Boas a Marcel Mauss, de Geertz a Evans-Pritchard, ficaria de fora dessa definição, podendo, na melhor das hipóteses, ser qualificada como mero exercício preliminar de “etnografia”.

Em relação à história, o único diálogo possível para a etnologia estruturalista seria com uma das modalidades de análise indicadas por Fernand Braudel, a “história de longa duração”. Todas as demais escalas e temporalidades do trabalho dos historiadores apenas permitiriam exercícios descritivos e pouco explicativos, equiparáveis, portanto, aos relatos “puramente etnográficos”.

Novas linhas de investigação nas duas disciplinas tornaram evidentes os limites dessa pretensa separação – como a história do tempo presente, os estudos da tradição oral, a micro-história, a história das mentalidades e do cotidiano, bem como o envolvimento

dos antropólogos com o estudo dos arquivos, do colonialismo, da perspectiva de gênero, os exercícios polifônicos, a regionalização dos saberes e as pretensões universalistas na história das ciências, as investigações transnacionais e os estudos sobre a mundialização.

Nas últimas três décadas, um conjunto de antropólogos de diferentes países tem procurado em suas pesquisas estabelecer um diálogo continuado com os historiadores, constituindo um campo que aqui chamamos de “antropologia histórica”. Se os seus esforços criativos remetem a linhas investigativas e conceitos intitulados de forma bastante variada – antropologia política, antropologia crítica, antropologia histórica, estudos pós-coloniais, antropologia engajada, economia moral, antropologias do Sul, antropologias mundiais –, todos estes<sup>20</sup> convergem no desconforto quanto ao antigo olhar imperial da disciplina, propondo novos objetos e cânones de investigação, sempre inspirados numa aproximação com a história e com os movimentos de descolonização e outras dinâmicas sociais libertárias.

## DESAFIOS E INSTRUMENTOS

Em primeiro lugar, a preocupação constante aqui é de abordar os fenômenos sociais partindo de uma postura etnográfica e dialógica, procurando de modo sistemático combinar o olhar antropológico com a crítica historiográfica, alimentando-se também da pesquisa histórica e antropológica atual.

Partir da etnografia é uma virtude básica que o antropólogo aprendeu necessariamente a cultivar, colocando à vista de seus leitores, de forma clara, econômica e organizada, o material empírico de que

20 Me refiro aqui a trabalhos produzidos na França por africanistas (como Jean Bazin e J.L. Amselle, entre outros), por oceanistas (como Alban Bensa), por americanistas (como Nathan Wachtel, entre outros), no mundo anglófono por estudiosos da Índia (Bernard Cohn), da África (A. Mbembe, entre outros), e das Américas (J. Gledhill, Charles Hale, entre outros). Outros trabalhos referenciais, como os de Eric Wolf, Johannes Fabian, George Marcus, James Clifford e os estudos pós-coloniais (Jean e John Comaroff, Veena Das, entre outros) devem ser lembrados.

efetivamente dispõe, bem como os caminhos (sociais, intelectuais e afetivos) que percorreu para chegar à delimitação de seu objeto e às interpretações propostas. Esta é uma preocupação permanente na antropologia processualista,<sup>21</sup> e inspira muitas outras abordagens posteriores. É um ato de rigor e honestidade intelectual que tem sua correspondência nos cuidados preliminares dos historiadores ao proceder à explicitação e crítica das fontes que utilizarão em seu trabalho.

Os fatos que o antropólogo diretamente observa e estuda não sucedem nem podem ser analisados como se estivessem dentro de um laboratório, em que as variáveis externas estão sob um relativo controle do cientista. Eles se dão na história real e vivida, sujeitos à multiplicidade de fatores intervenientes e versões diferentes sobre os mesmos fatos. Apresentam-se como ações singulares que afetam a pessoas específicas, cujas relações com instituições e papéis resultam de construções empreendidas por abstração pelo antropólogo, seja apoiado em bibliografia, seja por sínteses produzidas por seus mais próximos informantes. As inferências e generalizações devem portanto serem cuidadosamente investigadas.

O exercício da etnografia pressupõe o estabelecimento prévio de contextos, que demarcam os limites das motivações e significados dos fatos estudados e norteiam a sua comparabilidade. Tais contextos correspondem a construções hipotéticas do pesquisador, nas quais algumas variáveis determinantes estão claramente identificadas na sua inter-relação com as demais.

Nos capítulos deste livro, tais contextos são frequentemente chamados de “situações históricas”<sup>22</sup> – mantendo o colorido da

21 Ver Gluckman, 1964 e 1968, Van Velsen, 1967, entre outros.

22 Trata-se de uma construção do pesquisador com finalidades analíticas, um esquema de distribuição de poder e autoridade entre um conjunto de atores e grupos sociais, baseado em uma rede de interdependência e no estabelecimento de certos canais para resolução dos conflitos. Embora seja frequente que uma situação histórica se torne socialmente reconhecida e operativa através de uma ideologia ou de um projeto de hegemonia, a investigação deve descolar-se destes e explicitar os diferentes graus de compromisso e competição existente com os demais atores ali presentes, bem como buscar identificar os seus limites (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988: 54, ss.).



diversidade de personagens e agências, mas buscando paralelamente um esquematismo que propicie uma comparação entre diferentes situações –, o que coloca em primeiro plano uma descrição comparativa dos atores sociais e uma análise das formas de articulação que os reúne dentro de uma configuração social marcada pela desigualdade e assimetria de poder, pela capacidade diferenciada dos atores copresentes em interferir ou alterar a sua própria localização e os direitos dela advindos.

A noção de “situação etnográfica” estará sempre implícita no processo de investigação de campo ou arquivo, constituindo-se em uma ferramenta imprescindível nas análises que se seguem. Ela designa as “condições sociais específicas que envolvem a produção de dados etnográficos”, tomando como seu foco de atenção a relação entre pesquisador e pesquisados, privilegiando como áreas estratégicas os modos de interdependência e as formas de superação de conflitos (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999:9). Ou seja, trata-se de resgatar a “comunidade de comunicação” (APEL, 2000)<sup>23</sup> concretamente envolvida na produção de cada conhecimento específico.

Sem tal esforço de abstração e crítica, sem a conceituação de contextos contrastantes e imaginados como distintos e plurais, a etnografia estaria limitada a um mero relato especulativo e idiossincrático, como o dos viajantes inseridos no marco científico da história natural, ou como uma ficção impressionista, com valor estético ou alegórico. É somente no interior de uma configuração histórica e cultural específica que surge o espaço de observação em que a etnografia pode com propriedade ser realizada.

O trabalho atual do antropólogo não pode corresponder de forma alguma à reiteração, meramente ritualizada, das recomendações contidas nas monografias dos pais fundadores da disciplina. A reificação das técnicas e do gênero narrativo, que os primeiros antropólogos adotaram como instrumento de ruptura com concepções filosóficas exclusivamente derivadas do pensamento ocidental,

23 Esta noção, despojada de seus componentes normativos, tem sido utilizada na antropologia brasileira como ferramenta de análise social por Cardoso de Oliveira, 1998 e Pacheco de Oliveira, 2000 e 2013.

não podem mais gerar os efeitos de conhecimento que hoje os antropólogos necessitam para explicar e intervir nos fenômenos contemporâneos.

## A CONSTRUÇÃO NACIONAL E A EPIFANIA DAS ALTERIDADES

No capítulo segundo, contrastando com a diretiva do capítulo primeiro (do qual fizemos extenso uso neste prefácio), somos conduzidos ao século XIX e aos processos políticos e socioculturais da formação da nacionalidade. Rompida a relação de dependência política com Portugal os desafios eram imensos – manter unido um país de dimensões continentais, com ecossistemas e potencialidades econômicas variadas, com elites muito pouco articuladas entre si. Urgia lançar as bases de um Estado Nacional, constituindo uma burocracia e uma classe dirigente, fabricando símbolos, uma identidade nacional e um projeto político compartilhado.

Os indígenas foram reapropriados simbolicamente como parte importante da singularidade deste jovem país, apontando justamente para tudo aquilo que não procedia da Europa e não estava identificado com os colonizadores portugueses. É da construção dessa autoimagem – de uma nação em que a diversidade étnica e racial não implicam sangrentos conflitos nem o estabelecimento de doutrinas racistas – que iremos tratar neste livro. Que lugar é reservado ao indígena em tal autorrepresentação, e como sistematicamente ele passará a ser pensado nas celebrações e práticas visando à unidade nacional? A discussão teórica que acompanha este capítulo é relativa ao lugar da memória e do esquecimento na construção de uma identidade nacional.

A guerra aos indígenas na costa atlântica foi movida pela implantação do cultivo da cana e pela construção de engenhos voltados para atender às demandas do comércio europeu de açúcar. A penetração dos colonos pelo sertão do rio São Francisco, desenvolvendo nas chamadas caatingas uma pecuária extensiva, assim como a consolidação de pequenos produtores de subsistência nas áreas elevadas da região do agreste estiveram indissociavelmente associadas à consolidação da empresa canavieira, funcionando como

frentes de expansão secundária articuladas com uma forma econômica dominante.

Se em três séculos o cerco estratégico aos indígenas por meio de fazendas, cidades e guarnições militares já se completara na costa atlântica, só restando alguns bolsões isolados de autonomia indígena no interior, no vale do Amazonas, ao contrário, o controle territorial e dos recursos ambientais pelos indígenas só vai se alterar nas últimas duas décadas do século XIX. Isso ocorrerá apenas em função da crescente utilização da borracha em atividades industriais nos Estados Unidos e na Inglaterra, em resposta à enorme procura daí resultante, que até 1911 será quase exclusivamente atendida pela produção dos seringais nativos da Amazônia brasileira.

O capítulo 3 descreve e analisa, à luz de uma teoria mais geral sobre a fronteira e algumas outras contribuições críticas, como se deu este processo de ocupação do vale amazônico. Profundamente articulada com o comércio internacional e o capitalismo financeiro – por meio do ativo papel desempenhado pelas principais bolsas do mundo –, a exploração da borracha foi realizada no plano local com instrumentos de controle da mão de obra que se distanciam bastante de relações capitalistas em unidades de trabalho industrial, fazendo lembrar outras modalidades de controle e repressão da força de trabalho, como o cativeiro dos indígenas no período colonial.

Neste capítulo, além de uma tentativa de definição da fronteira como construção social e ferramenta de análise, e não apenas como um dado ambiental ou jurídico-político, aponto o mercado mundial como o fator dinâmico a promover a mudança nas formas de fronteira, com a transformação do “seringal de caboclo” no “seringal do apogeu”. Com isso, vai instaurar uma nova modalidade de trabalho compulsório e estabelecer usos distintos para a terra e os recursos naturais. O seringueiro, transplantado do Nordeste por um agenciador e tornado inteiramente dependente de um “patrão” e do esquema de “aviamento”, enquanto sofria uma espécie de moderna servidão (como a chamou Euclides da Cunha, 1976), propiciou a extraordinária ampliação da produção de borracha e permitiu a conquista a ferro e fogo dos vales interiores do Amazonas.

No fundo da floresta amazônica, sem quaisquer atas, registros ou declarações de “guerra justa”, povos indígenas foram massacrados,

colocados em fuga e perseguidos, divididos e fragmentados, submetidos a formas brutais de escravidão. A verdadeira conquista da Amazônia não trouxe para o imaginário nacional “pacificadores” nem memoráveis cenas de pacificação: ela se processou de forma anônima, difusa e encoberta por meio da expansão extrativista da borracha e de outros produtos. Genocídio, diáspora, cultura do terror e trabalho compulsório foram concretizados por meio de práticas conhecidas regionalmente como “carrerias de índios”, realizadas por “amansadores de índios”.<sup>24</sup>

É importante compreender a formação de alteridades como integrando um intrincado processo de subalternização que aciona categorias e identidades sociais com direitos bem diferenciados. É o que aponta o título desse capítulo – o “caboclo” e o “brabo”. Na genealogia do “caboclo” está o tratamento de “tapuio”, aplicado na região nos séculos XVII e XVIII aos índios que não representavam mais uma ameaça aos colonizadores, sendo, portanto, radicalmente distintos dos “índios bravos”. Os “descendentes” de índios foram chamados genericamente de “caboclos”, num movimento classificatório que, se, por um lado, os separava claramente dos índios inimigos dos colonizadores, por outro lado, continuava a indicar-lhes a origem indígena, o que lhes impunha necessariamente uma condição social inferior.

Os seringueiros nordestinos, recém-chegados à Amazônia, foram paradoxalmente chamados de “brabos”. A razão para isso era o seu desconhecimento das técnicas de trabalho no látex, algo que deveriam superar rapidamente para não “estragar” as árvores de seu “patrão” e não serem por ele duramente punidos. No termo escolhido existe, porém, uma implícita alusão àqueles que habitavam essas terras e que agora rondam permanentemente os seringais – os “índios bravos”, que eram encontrados nas “estradas” de seringa e nas suas “colocações” (barracas de moradia), pessoas às quais qualquer direito era negado, e que podiam cotidianamente ser objeto de morte, escravização ou rapto (no caso de mulheres e crianças)

O capítulo quarto, tomando como foco também a Amazônia, traça da região um painel histórico de longa duração, indo das

24 Ver Iglesias, 2010.

primeiras explorações, no século xvii, ao contexto atual das demarcações de terras indígenas, na última década do século xx. Nele se discute a ideologia dos “vazios demográficos” e a atribuição à região de imagens que destacam a pujança da natureza e ignoram a sua diversidade sociocultural. O panorama traçado permite compreender como foi possível e justificada legalmente a identificação e o reconhecimento atual de vastos espaços como terras indígenas, uma vez que, após o declínio do extrativismo da borracha, tais áreas mantiveram-se em sua maioria sob o controle de comunidades indígenas específicas e de populações locais, que não dispunham de titulação dominial, e se moviam em áreas tidas como “terras devolutas”.

No capítulo 5, voltamos a focalizar a região Nordeste, descrevendo como surgiram os “índios misturados”, cuja genealogia não remete aos “índios bravos” da Amazônia e de fronteiras ainda em expansão, mas a coletivos e famílias indígenas que se tornaram cristãos e que vivem como camponeses, parceiros e assalariados nas áreas de mais antiga colonização. Há uma análise minuciosa dos diferentes processos de etnogênese ocorridos ao longo do século xx.

Em termos teóricos, este capítulo, tal como o terceiro, tem uma importância especial, pois ele mostra como os modelos amazônicos, fundados no estruturalismo e na ecologia americanista, não permitem compreender a situação dos povos indígenas do Nordeste, nem o caráter dinâmico das próprias populações amazônicas. Aí se questiona também a clivagem entre antropologia e história, e são apresentadas outras alternativas teóricas e metodológicas para o estudo dos povos originários.

O sexto capítulo aborda o processo de formação do movimento indígena no país, explorando a sua diversidade e os distintos projetos políticos que norteiam a atuação de seus componentes. Afastando-se radicalmente de uma teoria da alienação, o capítulo propõe como problema etnográfico e teórico a compreensão dos processos sociais e políticos pelos quais ocorre a chamada “tomada de consciência” por parte de um segmento subalternizado da população brasileira, no caso, representado pelos indígenas. Aí se descreve o jogo de interesses, conflitos e alianças que propicia o surgimento de um novo ator – o movimento indígena – na cena política brasileira.

O sétimo capítulo se propõe estudar a história dos índios no Brasil a partir dos censos nacionais, apresentando dados surpreendentes sobre a importância demográfica da população indígena em diversos contextos em que as referências aos indígenas são meramente residuais. Tanto os levantamentos realizados às vésperas da independência política quanto o primeiro Censo Nacional (1872) indicam expressivos contingentes de indígenas e uma distribuição não só em estados distantes e economicamente mais atrasados (Amazonas, Mato Grosso e Pará), mas também em vários outros (como Ceará, Pernambuco, Minas Gerais, Bahia e São Paulo), considerados como não possuindo mais índios.

Este capítulo contribui ainda para uma perspectiva crítica no uso dos dados quantitativos, em especial dos registros demográficos. Analisa os censos oficiais como investigações cujos objetivos e metodologias são determinadas por ideologias, valores e interesses da elite governante. Os seus resultados, assim, não podem ser tomados como fiéis retratos da realidade, mas, mediante uma análise antropológica, precisam ser considerados tendo em vista a relação que mantêm com os contextos políticos e governos.

No capítulo oitavo é mostrado como se deu na década de 1980 a revogação da tutela de Estado sobre os indígenas, analisando as suas múltiplas repercussões na vida institucional brasileira, com a criação de novas categorias jurídico-administrativas que estimularam a mobilização de outros segmentos da população (como os quilombolas, extrativistas e comunidades tradicionais). No plano teórico, se discute como a forma de constituição de Estado instituiu grupos subalternizados e os administrou mediante o mecanismo jurídico e social da tutela. Neste capítulo, se aponta como o próprio pensamento político brasileiro não pode ser descrito como um sistema fechado e integrado homogeneamente por atores com direitos e deveres já conhecidos, mas sim, como um sistema aberto, engendrado por meio da guerra, e que incorpora como subordinadas populações marcadas por uma origem étnica e racial distinta.

O capítulo 9 analisa o uso atual pelos governos e pela mídia da categoria colonial de “pacificação” para lidar com problemas urbanos contemporâneos, ocupando um lugar central nas políticas voltadas para a população das favelas cariocas, em sua maioria negra e

mestiça. A etnografia dessa situação – que alguns estudiosos qualificam de ‘genocídio’, à semelhança da conquista da América ou do Holocausto – retorna à discussão sobre o uso social dessa categoria, conforme mencionado no capítulo 1.

Este último capítulo nos mostra como é perigoso limitarmos-nos a visões apenas geográficas da fronteira e a concepções puramente etnificadas da alteridade. Como havíamos argumentado no capítulo 3, as fronteiras não são fatos naturais, mas podem ser criadas por interesses políticos e econômicos. É isso que ora se vê nos morros e periferias das grandes cidades brasileiras, especialmente no Rio de Janeiro, em que áreas antes desvalorizadas tornaram-se cobiçadas para a expansão imobiliária, para empreendimentos turísticos, ou para megaeventos internacionais. Políticas repressivas são adotadas servindo-se abertamente de categorias coloniais e de preconceitos racistas, na inteira contramão dos direitos sociais anunciados pela Constituição de 1988 e por acordos e convenções internacionais.

Assim, também a alteridade não pode ser pensada de modo reificado, considerada unicamente por meio da forma como foi canonizada por intelectuais não indígenas em certos contextos históricos e em alguns regimes de memória. Os povos indígenas não podem ser reduzidos aos que habitam terras indígenas, nem muito menos à relação de culturas e línguas indígenas em algum momento reconhecidas pelo Estado. Não há uma só história indígena no Brasil, mas uma multiplicidade de histórias, tecidas com experiências desenvolvidas em temporalidades diversas, em ecossistemas e modos de colonização diferentes, resultando em formas organizativas, tradições culturais e horizontes políticos também muito distintos. As estratégias para a reprodução e a continuidade da elite dirigente, sempre assentadas sobre a guerra e a missão civilizatória, nunca prescindiram de um outro, um coletivo que pode ser objeto de domínio e exploração, mas cujos nomes e formas mudam ao longo da história de acordo com os interesses e preocupações da elite dirigente, numa verdadeira epifania da alteridade.<sup>25</sup>

25 Levinas, 2001.

O término de um longo período militar e a elaboração de uma Constituição que enfatiza os compromissos sociais do Estado e reconhece direitos coletivos e das minorias trouxe fatos novos para a vida brasileira. Os indígenas obtiveram o reconhecimento de terras que montam a cerca de 18% da Amazônia Legal, e muitos milhões de hectares ali são cobertos também por reservas extrativistas e unidades de conservação. No país como um todo, as áreas quilombolas atualmente reivindicadas chegam a vários milhares. As políticas sociais, decorrentes dos novos termos constitucionais, como as ações pela igualdade racial e de gênero, bem como aquelas voltadas para a diminuição da pobreza e da desigualdade, apontaram para o surgimento de um novo país.

Uma expressão viva desse movimento transparece na alegria e orgulho com que as mulheres Tupinambás, na foto colocado na contracapa deste livro, usam sua cultura e identidade na busca por novas formas de cidadania. Os Tupinambás, primeiro povo indígena a confrontar-se com a colonização, sofreram por diversas vezes processos (ditos definitivos) de “pacificação”, mas souberam por múltiplas formas e em diferentes contextos exercer seu protagonismo na sociedade brasileira. Tal imagem é uma útil inspiração não apenas na luta cotidiana por direitos coletivos, pelo reconhecimento das diferenças e pela redução das desigualdades econômicas e sociais, mas também na releitura de episódios passados e presentes da história nacional, aí vindo a encontrar novos sentidos e horizontes.

Rio de Janeiro, abril de 2015.



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombos, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: Editora da Ufam, 2008. 2<sup>a</sup>.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ANDRADE E SILVA, José Bonifácio. Apontamentos sobre a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: Cunha, Manuela Carneiro da (comp.). *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: Edusp, 1992.
- APEL, Karl-Otto. A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das Ciências Sociais. In: \_\_\_\_\_. *Transformação da filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large*. Cultural Dimensions of Globalization. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ASAD, Talal. "Introduction" In *Anthropology & The Colonial Encounter*. New York, Humanities Press, 1973.
- CAPISTRANO DE ABREU, João. "O descobrimento do Brasil e o seu desenvolvimento no século XVI. Tese de Concurso para o Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, 1883". In: *Ensaio e Estudos*. Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu, 1931-1934.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora da Unesp, 1998.
- CUNHA, Euclides da. *Um paraíso perdido. Reunião de ensaios amazônicos*. Brasília, Senado Federal, 1976.
- DE CERTEAU, Michel. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002.
- DORRE, Klaus. Social Classes in the Process of Capitalist *Landnahme*. On the Relevance of Secondary Exploitation. *Socialist Studies/Études socialistes*, v. 6, n. 2, p. 43-74, outono 2010.
- DOSTAL, W. (ed.). *The Situation of the Indian in South America*. Contributions to the Study of Inter-Ethnic Conflict in Non-Andean Regions of South America. Genebra: World Council of Churches, 1972.

- FABIAN, Johannes Ethnology and History. In: \_\_\_\_\_. *Anthropology with an Attitude*. Critical Essays. Stanford: Stanford University Press, 2001. p. 70-85.
- GARCIA, Elisa Fruhauf. “Conquista, Sexo y Esclavitud en la Cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI”. *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época (Sevilla), n. 2, p. 39-73, jul-dic, 2015.
- GLUCKMAN, Max. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: s.n., 1968. The Rhodes-Livingstone Papers, n. 28.
- \_\_\_\_\_; Devons, E. *Closed Systems and Open Minds*. On the Limits of Naiveté in Social Anthropology. Edimburgo: Oliver and Boyd, 1964.
- HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives. *Feminist Studies*, p. 575–599, 1988.
- IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. *Os Kaxinawás de Felizardo*. Correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Brasília: Paralelo 15, 2010.
- LEAL, Vitor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Etnologia e história. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LÉVINAS, Emmanuel. *La realidad y su sombra*. Libertad y mandato. Transcendencia y altura. Madri: Trotta, 2001.
- MACHADO, André Roberto A. de. *A quebra da mola real das sociedades: A crise política no Antigo Regime Português na Província do Grão Pará*. São Paulo, Hucitec, 2010.
- MEILLASSOUX, Claude. *Femmes, gréniers & capitaux*. Paris: Maspero, 1975.
- MEZZADRA, Sandro. The Topicality of Prehistory: A New Reading of Marx’s Analysis of ‘So-Called Primitive Accumulation’. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, v. 23, n. 3, p. 302-321, 2011.
- MENDES JÚNIOR, João. *Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos*. São Paulo: Tipografia Hennes Irmãos, 1912.
- MONTEIRO, John. *Negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- MOREIRA, Vânia Maria Losada. “A serviço do Império e da Nação: trabalho indígena e fronteiras étnicas no Espírito Santo (1822-1860)”. *Anos 90*, v. 17, pgs. 13-54, 2010.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. “O nosso governo”. Os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/MCT-CNPq, 1988.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Indigenismo e territorialização*. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- \_\_\_\_\_. Sobre índios, macacos e peixes. Narrativas e memórias da intolerância na Amazônia. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 285-310, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Storia, politica e religione tra i Ticuna*. Roma: Bulzoni, 2005.
- \_\_\_\_\_. Curt Nimuendaju et la configuration de l’ethnologie au Brésil. In: \_\_\_\_\_. *Rapports ambivalents entre les sciences sociales européenne et américaine*. Liège: Université de Liège; Milão: Arcipelago Edizioni, 2006.
- \_\_\_\_\_. As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos. In: Azevedo, D. C. et al. *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009. p. 229-268.
- \_\_\_\_\_. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação. Desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: Feldman-Bianco, Bela (ed.). *Desafios da Antropologia brasileira*. Brasília: ABA, 2013. p. 47-74.
- PALMEIRA, Moacir. *Latifundium et capitalismo au Brésil: Lecture critique d’un debat*. 1971. Tese (Terceiro Ciclo de Sociologia) – Université de Paris 5. Paris, 1971.
- PELS, Peter; SALEMINK, Oskar (ed.). *Colonial Subjects*. Essays on the Practical History of Anthropology. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1970.
- SAMPAIO, Patrícia de Melo. “Vossa Excelência mandará o que for servido...”: políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII. *Tempo*. v. 12, p. 39-55, 2007.

- SEED, Patricia. *Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo* (1492-1640). São Paulo: Editora da Unesp, 1997.
- SOMMER, Doris W. *Foundational Fictions – The National Romances of Latin América*. Berkeley: Berkeley University Press, 1993.
- SOUSA LIMA, Antonio Carlos. *Um grande cerco de paz*. Poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VAN VELSEN, J. The extended case method and situational analysis. *In: Epstein, A. L. (ed.). The Craft of Social Anthropology*. Londres: Tavistock, 1967.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal*. São Paulo, Melhoramentos, 1978 [1854].
- VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

## CAPÍTULO 1.

### O NASCIMENTO DO BRASIL:

### REVISÃO DE UM PARADIGMA HISTORIOGRÁFICO\*

**E**u gostaria de tomar como ponto de partida o exato lugar em que nos encontramos neste momento: Porto Seguro, sul da Bahia. Atualmente, é o polo turístico mais importante do Nordeste, a chamada “Costa do Descobrimento”. Local de grande significação histórica, aqui está o marco zero, dizem as placas e *outdoors*, do nascimento disto que chamamos Brasil.

A ocasião me parece muito adequada para propor uma outra leitura da História de nosso país. Não basta mudar as valorações da narrativa convencional, informando as crianças e a opinião pública de que os índios não são maus, indolentes ou traiçoeiros. Quando trazemos para livros didáticos, exposições e entrevistas exemplos belíssimos da humanidade dos indígenas, da elevação de seus valores éticos e estéticos, elementos de que as nossas etnografias estão repletas, não somos de fato ouvidos! De pouco vale enxertar dados e imagens em uma estrutura complexa que lhes é totalmente adversa, montada para excluir ou re-significar informações que contrariem seus pressupostos.

Nossos dados e interpretações não permanecem na cabeça das pessoas porque contraditam uma narrativa que lhes é antagônica, assentada em pressupostos não demonstrados, mas inteiramente naturalizados pelas pessoas e instituições. Não falo aqui apenas daqueles que estão colocados no rol dos que necessitam de informação (crianças e o público comum), mas, sobretudo, na esfera dos

\* Conferência realizada na xxvi Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro (Ba), em 02 de junho de 2008.

que sabem, dos que são portadores de diplomas e detentores de conhecimentos socialmente valorizados. Diferenças de formações disciplinares e de enfoques teóricos produzem variações de pouca significação, somente onde a visão alcança e acima da linha da água, mas não afetam as pressuposições subjacentes, que se cristalizam em um “sistema de verdades”, que constitui a parte invisível e não verbalizada desse *iceberg*. Mesmo quando eventualmente as posturas éticas ou políticas dessas pessoas conflitam com tais “verdades”, estas raramente são revistas porque asseguram a base e o ponto de equilíbrio da totalidade da sua interpretação.

Estamos em um congresso que reúne a comunidade (científica, profissional) dos antropólogos, e em que comparecem, felizmente, alguns indígenas, que são os nossos interlocutores na situação etnográfica e na produção de interpretações etnológicas. Mas a narrativa histórica não é escrita primordialmente por antropólogos, etnólogos ou indígenas, nem eles vivem isolados, imunes a saberes que não lhes são próprios, como se habitassem uma redoma iluminada. Assim, é importante que façamos um esforço de crítica de algumas categorias e esquemas analíticos que são aplicados em geral para compreender a presença indígena no Brasil atual. Trata-se de uma história com interpretações do Brasil baseadas em categorias coloniais e imagens reificadoras que precisam ser revistas, pois os instrumentos de essencialização com que operam não servem mais nem à pesquisa científica, nem contribuem para o aumento do protagonismo indígena. É imprescindível implodir esta narrativa, anular os seus efeitos de verdade e instituir outra chave de leitura da história do país.

## O PARADIGMA EVOLUCIONISTA

A narrativa habitual sobre a história do Brasil traz consigo duas opções estilísticas, vinculadas ao paradigma evolucionista, que merecem ser comentadas. A primeira é o papel do acaso. O relato sobre as condições precárias e aventureiras da navegação, no final do século xv, ajudou a criar expectativas bastante equivocadas sobre a descoberta do Brasil e o relacionamento dos europeus com as populações autóctones. Por extensão metonímica, o encontro foi muitas vezes descrito como

uma obra do acaso, algo quase acidental e fortuito, contado sempre com uma ponta de ironia e *nonsense*, terreno fértil para o exotismo.

Na perspectiva do evolucionismo, a fonte do dinamismo social é exterior à consciência e independe totalmente da vontade dos homens; portanto, o sentido das ações humanas deve ser engendrado *a posteriori*. Não haveria porque se preocupar excessivamente com as concepções da época, nem com a existência de alternativas históricas.

Aqui entra o segundo ponto. A busca de uma racionalidade leva a localizar os personagens e os eventos concretos dentro de um processo maior, que é a expansão do mundo europeu no continente americano, integrando uma narrativa mais abrangente, supostamente inexorável e de sentido unívoco. O casual desemboca na fatalidade, que anula completamente os agentes históricos, sem sequer sentir a necessidade de justificá-los ou absolvê-los. Tudo concorre para criar a certeza sobre a condição efêmera daquele encontro e a pequena importância dos indígenas na conformação do mundo colonial que irá se instaurar na chamada América Portuguesa.

Um instrumento aparentemente cômodo é a noção de “ciclo”, que terá como função descrever a diversidade de formas econômicas e societárias registradas na história. Mas, para utilizá-la, é preciso alojar-se no interior de um processo abstrato, cumulativo e ascendente, de sentido teleológico.

A história se torna uma sucessão de ciclos (agrícolas e extrativistas) – o pau-brasil, o açúcar, o couro, as drogas do sertão, os minérios preciosos, o café e a borracha. Mais tarde, será a vez das distintas fases da industrialização... O interesse do estudioso em cada uma dessas formas converge para o momento em que elas penetram uma zona de intensa visibilidade, tornando-se o modo de produção dominante e oferecendo ao investigador fontes extensas e variadas. Fora desse momento de “apogeu”, os relatos são sempre simplificadores, atribuindo-lhe a condição de “resíduos” que estão em vias de desaparecimento.

Há um lugar e um momento claramente atribuídos ao indígena nessa narrativa: eles são anteriores ao Brasil. Se, antes da chegada dos portugueses, os indígenas eram os detentores exclusivos dos recursos naturais, a narrativa sobre eles dentro dessa história em ciclos deveria ser feita preferencialmente antes da colonização. Uma vez iniciada, os

indígenas só poderiam ser concebidos como flores que fenecem, que precisam ser descritas e compreendidas antes que murchem e desapareçam. A superioridade tecnológica e militar dos colonizadores, as violências e epidemias dariam conta de explicar a sua extinção.

De nada adianta aplicar teorias novas nem propor uma reforma terminológica se o “sistema de verdades” em que se assenta a narrativa convencional não for objeto de uma revisão crítica. O termo “descoberta” é equivoco e inaplicável, mas a sua substituição por eufemismos como “encontro de culturas” ou “encontro de civilizações” pode ser inócua se deixar intocadas as regras de sintaxe e os pressupostos do discurso colonial. O mesmo destino, aliás, estará reservado a um anti-discurso (como falar em “invasão”) se não conduzir a uma crítica profunda das certezas e atitudes naturalizadas na narrativa convencional.

Uma constatação imprescindível é a de que essa narrativa que aqui combatemos não foi de maneira alguma contemporânea aos fatos do século XVI, mas uma produção do século XIX. Não do universo renascentista ou do mundo colonial, mas do evolucionismo e, sobretudo, do Segundo Império. Desde então, reina como absoluta entre pensadores de direita ou de esquerda, entre historiadores, sociólogos e filósofos.

Caminha, em sua famosa carta, não falava em descobrimento, mas em “achamento”<sup>1</sup> (algo que não exclui a intencionalidade), não considerava os autóctones perigosos, improdutivos ou incapazes. Os cronistas do século XVI, mesmo quando com interesses diretamente antagônicos aos dos indígenas, não deixaram de dar conta da extensão numérica e da diversidade dos autóctones. Administradores, missionários e particulares, em seus relatos, ocuparam-se extensamente de muitas “nações de gentios”, e deixaram bastante claro que a colônia seria inviável sem estabelecer com eles um *modus vivendi*, fosse para catequizá-los ou para exterminá-los. Um exemplo impressionante disso é o relato de Gabriel Soares de Sousa (2000).

Quase um século e meio depois do “achamento” do Brasil, o príncipe de Orange, Maurício de Nassau, ao retornar à Europa depois

1 Este era o termo empregado na documentação da época, e não descobrimento, como foi depois intitulado.



de um longo período em Pernambuco, escrevia à Companhia das Índias Ocidentais afirmando que o destino da colônia dependeria fundamentalmente “das relações que os administradores viessem a estabelecer com os nativos”.<sup>2</sup> Tal avaliação não decorria da imaginação de um navegante quinhentista ao encontrar uma terra longínqua povoada por criaturas nunca antes vistas pelos europeus, mas do administrador da maior área de *plantation* escravista da América, principal fornecedora do açúcar ao mercado europeu, cujas riquezas e potencialidades eram objeto de planos e disputas por parte das metrópoles coloniais.

O reconhecimento da importância da presença indígena na colônia não era uma particularidade dos holandeses, mas podia ser encontrado nos minuciosos trabalhos de cartógrafos portugueses, nos quais se tornava evidente que os colonizadores, na primeira metade do século XVII, só mantinham controle sobre a faixa litorânea. O mapa de Albernaz, datado de 1631 (IMAGEM 9), mostra nitidamente o controle territorial exercido por “nações indígenas”, algumas com nomes genéricos (como os “Tapuias”), e outras mais bem identificadas (como os Potiguaras, Tupinambás, Tupiniquins, entre outros).<sup>3</sup>

E só no Segundo Império, quando o projeto de nação se elabora a partir dos debates sobre a migração e o fim da escravatura, sem

2 “Omiti fazer uma observação a vv. Excusas, e é – que a tranquilidade e conservação do Brasil dependem, em parte, das relações de amizade com os índios [...]” (NASSAU, 1906).

3 Tal mapa integra o Atlas intitulado Estado do Brasil, feito em 1631 pelo cosmógrafo João Teixeira Albernaz, contendo 36 pranchas coloridas, com medidas em média de 60 x 40cm. Tal trabalho lhe foi encomendado pelo conde Dom Jerônimo de Ataíde, desde 1629 donatário da Capitania de Ilhéus, depois Governador Geral de 1653 a 1657. A tarefa foi entregue a um dos expoentes da cartografia portuguesa, que atuou por longos anos no Armazém de Guiné e das Índias, organismo governamental encarregado de fornecer navios ao Rei e à Casa da Índia, bem como de elaborar as cartas de ofício e estabelecer os padrões cartográficos. Não se tratava, portanto, de uma cartografia de divulgação, que buscasse fantasias e exotismos próprios ao imaginário europeu, mas de um mapa de Estado, preocupado com rigor e exatidão, servindo de orientação a navegadores, militares e governantes (ver GUERRA; DUARTE DOS SANTOS, 2008:293-305).

atribuir aos indígenas qualquer outra função que a de símbolo da terra, que essa narrativa se estrutura, ganha autor (a monumental história geral de Varnhagen) e instituição mantenedora (o IHGB do Rio de Janeiro e, posteriormente, suas sedes provinciais), internalizando-se no pensamento da elite e de setores populares.

## O REGIME DAS FEITORIAS

Na primeira metade do século XVI, as áreas costeiras da América Meridional eram intensamente disputadas por portugueses e franceses, com alguma presença de espanhóis. Obter a simpatia e colaboração dos nativos era a principal preocupação de ambos os lados.

O *regime das feitorias* designa a primeira *situação histórica* em que as populações autóctones e os europeus são colocados regularmente em interação. A produção era primordialmente o pau-brasil, e a economia está baseada no escambo. A atenção era centralizada no comércio, o território sendo objeto de disputas. A relação entre colonizadores e colonizados não é dualista, mas está bi-partida e inclui de fato quatro elementos: os portugueses, seus inimigos franceses, os indígenas que se aliam aos portugueses, e os indígenas que se aliam aos franceses. O conflito entre os europeus se apropria e se sobrepõe aos conflitos entre os próprios Tupis, oferecendo para algumas nações de gentios um código que lhes era familiar e preenche de significações.

Advém desse contexto o registro de narrativas e representações simpáticas quanto aos indígenas do Brasil. A primeira representação gráfica de indígenas em Portugal ocorreu na “Epifania” do altar-mor da catedral de Viseu, obra pintada por Vasco Fernandes em torno de 1505 (IMAGEM 1), na qual um dos reis magos é figurado como um dos Tupiniquins que assistiram à missa ditada por frei Henrique de Coimbra. A representação positiva dos nativos irá se refletir também na cartografia, sobretudo no mapa intitulado “Terra Brasilis”, de autoria atribuída a Lopo Homem com Pedro Reinel e Jorge Reinel, datado de 1519 (IMAGEM 2). Tal, mapa, notável por seu detalhamento do litoral (pois contém o nome de 146 acidentes geográficos ao longo da costa), apresenta uma imagem colorida e

radiosa dos indígenas e da natureza, bem conforme ao chamamento de “Terra dos Papagaios” (BELLUZZO, 2000).

No próprio contexto europeu, a presença de chefes indígenas aliados conferia prestígio aos monarcas, que os tratavam muito bem e exibiam nas cortes francesa e portuguesa, designando-os inclusive como “reis”.<sup>4</sup> A peça em madeira, intitulada Medalhão do Rei Selvagem (*Medallion du Roi Sauvage*), é uma das diversas figuras encontradas na igreja de Saint-Jacques, localizada em Dieppe, possivelmente datada de 1535. Várias imagens também resultaram da visita do Imperador Francisco I à cidade de Rouen, onde foi recebido com uma encenação da vida indígena, realizada por índios e marinheiros, no episódio que ficou conhecido como “uma festa brasileira” e que antecedeu de pouco à tentativa de criação de uma colônia francesa na Baía de Guanabara (IMAGENS 3, 4 e 5).

Ao apontar a fragilidade da dominação, não estamos de maneira alguma endossando uma visão idílica da colonização portuguesa, ou nos atendo apenas à dimensão local. Existiu, nessa situação histórica, uma rede de interdependências dos colonizadores com os indígenas que resultava de articulações mais amplas entre os poderes coloniais. Uma representação relativamente positiva dos indígenas e a disposição em estabelecer alianças com eles estavam articuladas com o interesse no comércio de pau-brasil e de animais exóticos. Outras iniciativas econômicas exigiriam uma capacidade efetiva bem maior desses reinos em investir homens e recursos materiais nas colônias.

O jogo propiciado pelos antagonismos e reciprocidades não excluía assimetrias, manipulações ou avaliações divergentes. As relações de parentesco criadas pelos “lançados” (degredados, naufragos e desertores) com os nativos serviram para instituir as bases de uma estrutura de poder imprescindível aos colonizadores, bem como foram úteis para legitimar posteriormente o domínio português.

4 O impacto dessas viagens, das encenações promovidas e dos livros de viagem logo se fizeram sentir sobre o pensamento europeu, sendo Montaigne o primeiro de uma genealogia que vai desembocar no Iluminismo com Rousseau e a teoria da bondade natural. Há uma extensa bibliografia sobre o tema, mas limito-me aqui a referir dois autores: Melo Franco (1976) e Pagden (1982).

Além das representações positivas sobre os autóctones, a própria carta de Caminha já deixava claras as potencialidades econômicas da terra (comércio e lavouras), e não se esquecia de indicar a El Rey a importância de uma tutela cristã sobre os nativos.<sup>5</sup>

## UMA NOVA ORIENTAÇÃO

Ao fim de quatro décadas, a lista de povoações portuguesas na “Costa do Pau-Brasil” era bem reduzida: Igarassu, Olinda, Ilhéus, Porto Seguro, Santa Cruz (hoje Santa Cruz Cabrália), Vitória (Espírito Santo), São Vicente (re-edificada em outro local) e Santos. A maioria dessas povoações encontrava-se com frequência sitiada por indígenas hostis e sem condições de expandir (ou até de manter) o núcleo inicial. Os franceses, por sua vez, mantinham comércio regular e algumas alianças com indígenas no Rio de Janeiro, na ilha de Itamaracá, na Paraíba e em Sergipe.

O momento de fundação da colônia não foi de maneira alguma o ano de 1500 (o mesmo de seu “achamento”), mas a implantação de um governo-geral, a instalação de uma sede e de um aparato administrativo na Bahia de Todos os Santos e a definição de um projeto civilizatório. É possível visualizar com nitidez a mudança de postura da Coroa portuguesa quanto ao Brasil no Regimento de 17 de dezembro de 1548, outorgado a Tomé de Souza, primeiro governador-geral. Não se tratava mais de aproveitar dos jardins do paraíso, mas de tomar providências urgentes para ganhar uma guerra (que estava sendo perdida) contra os indígenas e seus aliados franceses.

As orientações eram no sentido de ampliar o poder defensivo dos núcleos já existentes, com a fortificação das vilas e povoações. Os próprios engenhos e fazendas deveriam ser dotados de estruturas defensivas, como torres e casas fortes. Todos os moradores que possuíssem casa, terras ou embarcações deveriam dispor de armamento próprio.

5 “Porém o melhor fruto que dela se pode tirar me parece que será salvar essa gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza nela deve lançar” (CASTRO, 1985:116).

Era rigorosamente interdita a venda aos “gentios” de qualquer tipo de arma defensiva ou ofensiva (arcabuzes, espingardas, pólvora e munições, bestas, lanças, espadas ou punhais). Para a penetração aos sertões através dos rios foi autorizada a construção de embarcações a remo dotadas de peças de artilharia à custa da Fazenda Real (COUTO, 1995:233). O Regimento recomendava que aos índios aliados fosse dispensado um bom tratamento, proibindo, sob pena de açoite, que os moradores fossem nas aldeias para recrutar trabalhadores ou para comerciar sem autorização expressa do governador. Coibindo os abusos, o que a Coroa pretendia era não estimular levantamentos e revoltas por parte dos indígenas, nem fazer que os autóctones viessem a pender fortemente para o lado dos franceses.

El Rey enfatizava a importância da conversão ao catolicismo da população nativa. Contudo, para os que se opusessem ao domínio português – que eram enquadrados no crime de “traição” –, o Regimento prescrevia um tratamento muito duro. Os Tupinambás eram diretamente citados, recomendando que todos aqueles que se voltassem contra os portugueses fossem “castigados com muito rigor [...] destruindo-lhes suas aldeias e povoações e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo” (COUTO, 1995). Já estava aí aplicada a figura da “guerra justa”.

À diferença das Índias, onde a presença portuguesa era descontínua e convivia com instituições bastante heterogêneas, o objetivo básico no Brasil passou a ser o controle territorial, criando uma unidade entre núcleos dispersos e vulneráveis, e implantando as instituições políticas europeias. O que El Rey tinha em mira era estabelecer *a plena e total submissão da população autóctone*, fazendo a guerra aos que não aceitavam o domínio português e retirando dos franceses qualquer respaldo para as suas iniciativas.

Não é assim porém que a versão consagrada da história descreve. Acompanhando as fontes oficiais da época, que raciocinavam em termos diplomáticos e do Tratado de Tordesilhas, os franceses eram qualificados como “invasores”, e os indígenas que com eles estabelecem alianças, como “traidores”. A este historicismo ingênuo e extremado veio paradoxalmente associar-se um “presentismo” do século XIX, bastante etnocêntrico, e que não reconhecia aos indígenas qualquer protagonismo no relacionamento com as nações

européias. Uma leitura unilateral das fontes predomina ao enunciar os objetivos da atuação portuguesa, fixando como *rationalia* apenas a expulsão dos franceses. O lugar que os indígenas preferencialmente assumiriam seria o de aliados militares dos portugueses, combatendo os “invasores” e os indígenas a eles associados.

Os regimentos de outros governadores e diversos documentos administrativos sugerem outra interpretação. Portugal não queria mais ter nos indígenas puramente parceiros comerciais ou aliados, mas vassalos. Tratava-se não mais de propiciar um comércio lucrativo, mas de fundar uma colônia portuguesa na América Meridional, o que envolvia controle do território e povoamento.

Para investir na colônia recursos de muito maior monta, Portugal havia que ter em suas mãos o governo dos índios e a soberania exclusiva do território, expulsando os rivais franceses e implantando modalidades estáveis de geração de riquezas, as quais viessem a propiciar aos moradores uma relativa autonomia em face do Tesouro Real. A materialização dessa nova forma econômica foi o estabelecimento de lavouras de cana e engenhos em terras doadas como sesmarias aos colonos.

Se o lado mais heroico da fundação da colônia, aquele que será apropriado e retomado pela narrativa convencional, é o das lutas contra os franceses, existe uma face velada, que decorre de uma avaliação real quanto à necessidade de uma submissão definitiva das populações autóctones.

#### A GUERRA DE CONQUISTA:

No episódio da Guanabara, isso se torna claríssimo. A França Antártica durou cerca de 4 anos, uma armada real vindo em 1560 a arrasar as fortificações, executar os oficiais e fazer prisioneiros (enviados a Lisboa). A tentativa de criar uma colônia no litoral do Rio de Janeiro acabou aí; o que se seguiu foi a luta dos portugueses contra os Tamoios (que aceitaram em suas aldeias alguns poucos soldados franceses que lograram escapar do cerco ao Forte Coligny).

A segunda expedição, em 1565, foi integrada principalmente por indígenas provenientes da Bahia, Espírito Santo e São Paulo, que

lançaram as bases de uma povoação no Morro Cara de Cão. Só mais tarde, em 20 de janeiro, com a chegada do governador-geral e de algumas caravelas, é que foi iniciado o ataque às posições dos Tamoios, que foram desalojados de seus sítios e vieram a ter ocupadas as suas localizações (para as cercanias das quais foi logo depois transferida a cidade recém-fundada. Foram presos e enforcados menos de uma dezena de franceses que viviam entre os indígenas. O principal chefe, Aimbirê, foi morto durante os combates, e seus liderados, transformados em prisioneiros, enquanto outro grupo de indígenas, bastante extenso, bateu em retirada por mar em cerca de duzentas canoas para a região de Cabo Frio.

A terceira expedição, realizada quase dez anos depois e composta exclusivamente por moradores e indígenas, foi dirigida contra os Tamoios que haviam fugido da Guanabara. Dela resultou a morte dos últimos líderes e o aprisionamento de 4 mil indígenas, que foram levados como cativos para as recém-instaladas fazendas do Rio de Janeiro. Apoiando-nos nos dados de população oferecidos por Gândavo (1995:67-123), é possível concluir que esse número de cativos representava mais de cinco vezes os residentes portugueses naquele local.

Todas as demais guerras empreendidas por Mem de Sá contra os indígenas estavam umbilicalmente ligadas ao avanço da colonização, e não tiveram entre as suas motivações qualquer conexão com outros invasores europeus. Durante duas décadas, o terceiro governador-geral empreendeu guerras (decretadas como “justas”) contra os Tupinambás no recôncavo baiano, os Tupiniquins, no sul da Bahia e Espírito Santo, os Caetés, em Pernambuco. Nas décadas seguintes, a guerra justa foi dirigida contra os Aimorés, em Porto Seguro e Ilhéus, e contra os Potiguaras, da Paraíba e do Rio Grande do Norte.

A ferocidade da ação repressiva revelava uma clara intenção de exemplaridade. A campanha realizada por Mem de Sá contra os Tupiniquins deixa isso nítido. Em 1560, o governador recebeu notícias de que “o gentio Tupiniquim da capitania de Ilhéus se alevantara e tinha morto muitos cristãos e destruído e queimado todos os engenhos [...] e os moradores estavam cercados”. Para lá rumou, levando indígenas das missões, além de soldados portugueses, “indo

dar em uma aldeia que estava a sete léguas [42 km] da vila, em um alto pequeno, toda cercada d'água". Após essa descrição quase bucólica, entra de chofre no relato da ação militar: "a destruí e matei todos os que quiseram resistir e à vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficaram atrás". Mais indígenas Tupiniquins lhe apareceram, mas foram imprensados contra o mar, onde pelejaram e foram mortos por outros índios, "num episódio que se tornou conhecido como 'a batalha dos nadadores'. [...] Nenhum Tupiniquim ficou vivo, e todos os trouxeram à terra e os puseram ao longo da praia, por ordem que tomavam os corpos perto de uma légua". (COUTO, 1995)

Em um espaço de 30 dias, toda a terra ficou pacificada, os indígenas que saíam dos montes e brenhas vinham "a pedir misericórdia, e lhes dei pazes com condição de que haviam de ser vassallos de sua alteza e pagar tributo e tornar a fazer os engenhos". (1995) Nos anos seguintes, os cronistas destacam que os Tupiniquins se transformaram no mais fiel aliado dos portugueses, vindo a compor a maioria da tropa que derrotou os Tamoios na Guanabara.

## A FUNDAÇÃO DA COLÔNIA

A capitania da Bahia, como sede do governo-geral, foi o lugar onde mais nitidamente se expressaram as intenções do projeto colonizador. Os moradores da antiga vila do Perreira vieram a receber não apenas o governador, mas todo um *staff* dirigente, que incluía ouvidor, provedor, missionários, soldados, um mestre de obras e artífices. Eram 600 colonos e 400 degredados (SOUSA, 2000:89-101), que em pouco tempo tiveram que produzir toda uma infraestrutura governativa (Casa de Governo, Audiência, Câmara, Alfândega, Fazenda, fortes e casernas, cadeia, a capela de Nossa Senhora da Conceição, armazéns, ferrarias e habitações para os colonos). Tudo isso em terreno previamente cercado e dotado de baluartes com artilharia.

A população da Bahia em poucos anos aumentou quase seis vezes; Pero de Magalhães de Gandavo (1995:67-123) estimou 1.200 vizinhos, pouco mais de seis mil pessoas, na década de 1570. Em



1585, esse número quase dobrou, com os portugueses contando 11 mil, enquanto a população total correspondia a 22 mil (ANCHIETA, 1988:418-431). Em 1590, segundo Francisco Soares (*apud* COUTO, 1995:276-277), a capitania real teria quase 30 mil moradores.

O governador concedeu sesmarias de terras para os seus principais colaboradores, que nos anos seguintes buscaram implantar nas imediações fazendas e engenhos. O número de engenhos também disparou, permitindo avaliar o vertiginoso crescimento – de apenas um engenho, que precedia à fundação da cidade, chegou a 18 em 1570, 46 em 1585 e 50 em 1590 (:287).

Entre outros benefícios, Tomé de Souza concedeu aos jesuítas, em 1550, uma sesmaria em que foi erguido um colégio para órfãos, que abrigou cerca de 60 meninos, a maioria indígenas (:320). Nos primeiros anos da presença jesuíta, não há informação sobre o assentamento de aldeias. Antes de 1557, há menção a duas aldeias, uma delas (São Sebastião) vizinha à cidade, e outra a cerca de nove quilômetros (Nossa Senhora, no rio Vermelho). Em 1557, havia quatro aldeias, com uma população total de 10 mil pessoas. O número de aldeias foi crescendo, chegando a 11 em 1562, e nelas residindo 34 mil indígenas (MARCHANT, 1980:95).

Foi indiscutivelmente com base no trabalho indígena que esse crescimento demográfico, econômico e territorial ocorreu. As novas aldeias criadas acompanhavam a implantação de fazendas e engenhos, dispendo-se de 20 a até 180 km de Salvador. Os índios assentados nas aldeias jesuíticas correspondiam a mais de cinco vezes o conjunto de moradores portugueses anotados por Gândavo para a década seguinte.<sup>6</sup>

6 Os dados relativos à população indígena que serão aqui utilizados referem-se apenas aos índios “forros”, residentes nas aldeias missionárias. Não existem dados gerais relativos aos indígenas “cativos”, o que dificulta ao extremo os exercícios de demografia histórica no mundo colonial brasileiro. As pesquisas existentes são localizadas e partem de inventários e documentos diversos (ver nesse sentido Monteiro, 1994).

## AS REAÇÕES DOS TUPINAMBÁS:

O avanço da colonização não se fez, porém, sem conflitos e resistência por parte dos indígenas. A primeira mobilização ocorreu em 1554, e durou quase dois anos. Foi vencida por uma expedição punitiva, composta por 70 homens e seis cavaleiros, comandados pelo filho do governador. Encontraram no caminho algumas armadilhas, mas nenhuma resistência ativa, capturaram o morubixaba, e incendiaram duas aldeias vizinhas, que lhe teriam dado apoio.

Pouco tempo depois, surgiram notícias de que seis aldeias Tupinambás teriam se reunido e feito um cerco a um engenho de um dos mais destacados colonos. A expedição punitiva partiu desta vez com cerca de duzentos homens, e aproximadamente mil Tupinambás foram vencidos e tiveram suas aldeias queimadas.

Numa terceira fase, no ano seguinte, em decorrência da persistência de focos de conflito, o governador ordenou que fossem destruídas todas as aldeias em que houvesse cercas (entendidas como preparativos bélicos voltados contra os portugueses). Os Tupinambás se submeteram, jurando lealdade a El Rey e comprometendo-se ao pagamento de tributos (COUTO, 1996:265). A fixação dos Tupinambás em aldeias criadas pelos jesuítas, de onde eles saíam para trabalhar nos engenhos ou integrar as novas expedições de guerra, era outro corolário dessa modalidade de ação colonial.

Em 1558, reações negativas quanto às normas mais rígidas de catequese juntaram-se à insatisfação dos Tupinambás pela progressiva perda de seus territórios. Mem de Sá, no comando de trezentos portugueses e quatro mil índios das aldeias, deu início à chamada “Guerra do Paraguaçu”, destruindo entre 130 e 160 aldeias Tupinambás na região do recôncavo. Dessa vez, a submissão dos indígenas incluía a plena aceitação dos novos princípios de catequese.

Em 1662, uma epidemia de varíola vitimou cerca de trinta mil pessoas na Bahia, em sua maioria nas aldeias missionárias. Há notícias também de outro surto epidêmico ocorrido em 1584. As doenças e as fugas resultantes do descontentamento com a nova situação acarretaram uma enorme diminuição do contingente de indígenas da capitania. Segundo Gândavo (1995), em 1576 seriam somente oito mil. O número de escravos africanos, em 1585, segundo o padre

Anchieta (1988) correspondia a pouco mais de um terço do número de indígenas.

## A CONQUISTA DE PERNAMBUCO

As investigações têm revelado que o trabalho indígena foi a mão de obra fundamental no Brasil no século XVI. Baseando-se no estudo da documentação sobre o engenho real Sergipe, Stuart Schwartz revelou que, no ano de 1572, a mão de obra indígena representava 93%, escravos africanos perfazendo o restante. Entre os indígenas, o mais avultado contingente era de Tupinambás, seguidos pelos Caetés e Tapuias, havendo registro de indivíduos procedentes de populações tão distantes quanto os Tamoios e os Carijós (SCHWARTZ, 1988:60-69).

Em 1562, em pretensa represália à morte de naufragos, seis anos antes, o governador declarou “guerra justa” contra os Caetés que ocupavam o litoral, do norte da Bahia até Pernambuco. Depois de submetidos, tal como ocorrera com os Tupinambás do recôncavo, os Caetés sofreram um outro flagelo, uma epidemia de varíola que vitimou cerca de setenta mil deles indígenas (MARCHANT, 1980). Submetido militarmente e vitimado pela varíola, o gentio Caeté da capitania de Pernambuco deixou de oferecer resistência armada aos colonizadores.

Os engenhos existentes em Pernambuco, que eram apenas cinco em 1546, passaram a 23, em 1570 e a 66, em 1585. Por sua vez, a população também cresceu bastante, indo de pouco mais de três mil em 1546 para cerca de oito mil em 1585 (COUTO, 1995:276-277; 287). Alguns anos antes, Pero de Magalhães de Gândavo observara que nessa capitania “tem muitos escravos índios, que é a principal fazenda da terra. Daqui os levam e compram para outras capitanias, porque há nesta muitos e mais baratos que em toda a Costa”.

O que tais fatos revelam é que a *guerra de conquista* da “Costa do Pau-Brasil”, iniciada com o estabelecimento de um governo-geral, teve justamente como finalidade submeter a população autóctone, ocupando os seus territórios e mobilizando o seu trabalho.

Para os antropólogos e historiadores atuais é chocante a ausência de interesse da história oficial em investigar as causas do desaparecimento de populações indígenas tão vastas como os Caetés, os Tamoios

e os Tupinambás, recusando-se a ver que a riqueza dentro desse modelo de colonização dependia fundamentalmente do extermínio e das alianças com diferentes segmentos da população autóctone.

#### A MUDANÇA DE MEDIADORES: OS “LANÇADOS” E OS MISSIONÁRIOS

O paradoxal é que o sucesso inicial da colonização iria depender da rede de relações constituída durante o *regime das feitorias*. Uma figura essencial naquele contexto era a do intermediário, do lado português chamados de “lançados”, e do lado francês, de *truchements*. Embora fossem tradutores culturais, aprendendo os idiomas e os costumes nativos, não eram apenas “línguas” (intérpretes), mas os operadores práticos das alianças. Contraíam matrimônios com mulheres indígenas, herdando redes de relações políticas e cerimoniais, o que lhes permitia ser agenciadores da produção do pau-brasil e mediadores das relações com os europeus. As famílias que instituíram foram as raízes dos mais antigos moradores da colônia, como em São Paulo, Bahia e Pernambuco. Os próprios ideólogos da colonização, situados na metrópole, nesse momento valorizavam a mestiçagem como estratégia política e de povoamento.<sup>7</sup>

O concurso dos indígenas era essencial. Isso era reconhecido explicitamente, tendo El Rey enviado em dezembro de 1548 carta a Diogo Álvares, o chamado Caramuru, solicitando que intermediasse a relação com os indígenas e apoiasse a implantação do núcleo dirigente. Antes de regressar a Portugal, Tomé de Souza investiu na condição de cavaleiros três filhos e um genro de Diogo Álvares por relevantes serviços prestados à Coroa (COUTO, 1995:239-242). Sem a anuência e sem a mão de obra das populações autóctones, não poderia ser estabelecida a infraestrutura colonial indispensável, incluindo-se nisso desde as construções públicas até o pleno funcionamento dos engenhos.

7 Ver carta de 1532 de Diogo Gouveia a d. João III, de quem era conselheiro, delineando propostas sobre a colonização privada do Brasil e a oportunidade de existirem casamentos entre os naturais do reino e mulheres indígenas, de modo a acelerar o povoamento e a multiplicação de vassallos (COUTO, 1995:218).

Há um exemplo similar na capitania de Pernambuco, a mais próspera de todas. Ali, os portugueses puderam se expandir graças a uma aliança com os Tabajaras. Estava em um terreno cedido por estes o primeiro assentamento (Igarassu). Jerônimo de Albuquerque, cunhado do donatário, veio a esposar uma filha do cacique Arcoverde, tendo uma extensa prole, que foi a origem de algumas das mais velhas famílias locais. Com a fundação de Olinda (1535) em terras dos Caetés, instaurou-se um conflito que se estenderia por mais de duas décadas. Em algumas ocasiões, os Caetés conseguiram sobrepor-se aos Tabajaras e chegaram até a cercar Igarassu e Olinda (STADEN, 1974:4.751).

No projeto de colonização da segunda metade do século XVI, os intermediários no tratamento com o gentio não serão mais os “lançados”, e sim os missionários, que não mais conviviam pacificamente com os costumes do “gentio”, e lhes impunham valores e instituições portuguesas. Foram essas figuras proeminentes do projeto colonial que fundaram aldeias, reunindo os autóctones em espaços limitados, encarregando-se de sua civilização e catequese.

O Regimento de Tomé de Souza, peça-chave para a instituição do primeiro governo central no Brasil, estava claramente referido à tradição jurídica ibérica, em que os inimigos estavam classificados em dois tipos: os que aceitavam a conversão e se submetiam aos soberanos católicos, dos quais passavam a ser súditos; e os que persistiam na condição de “infiéis” e deveriam ser combatidos, mortos ou escravizados.

A doutrina da *guerra justa* exigia não somente o castigo aos infiéis, mas também a reconstrução daqueles que teriam se submetido. A atuação dos colonizadores não deveria restringir-se à dimensão política ou econômica; para justificar-se, precisava salientar o seu aspecto ético e espiritual (NÓBREGA, 1954). Ao chegar à Bahia, o padre Nóbrega ficou impressionado com a generalidade do costume entre os moradores de possuir nativos como escravos. Isso afrontava a bula papal *Veritas Ipsa*, escrita por Paulo III em 1537, que afirmava que as populações autóctones da América possuíam alma e que não deveriam ser objeto de maus tratos ou de escravização. Havia que dar à conquista um fundamento religioso para que esta se adaptasse aos parâmetros de uma “guerra justa”. Tratava-se de produzir uma verdadeira conversão do gentio, exercendo sobre ele “o suave jugo de

Cristo”, estipulando como condições inaceitáveis à catequese a poligamia, a antropofagia e a continuidade de atuação dos pajés.

Na realidade, missionários, moradores e administradores estavam inseridos em uma densa teia de relações de interdependência. O padre Nóbrega, em várias ocasiões, viajou junto com os governadores em suas visitas às capitânicas, participando das negociações com os indígenas e acompanhando, inclusive, campanhas militares. A maioria dos religiosos se ocupava não com os indígenas, mas principalmente com a assistência espiritual aos colonos. Os mais influentes catequistas do século XVI, Nóbrega e Anchieta, expressaram em diversas cartas sua crença de que a “guerra justa” contribuía efetivamente para a conversão do gentio.

A demanda por trabalho indígena nas fazendas e engenhos deveria ser atendida primordialmente pelos índios das missões, mediante o pagamento de salários e condições que não desestruturassem a economia das aldeias nem inviabilizasse a catequese. A quantidade de instruções reais mandando pagar serviços prestados por indígenas sugere que essa fosse uma norma continuamente desrespeitada. Cabe notar também que só uma parte muito pequena desses soldos ia efetivamente para os indígenas, o que mostra a distância entre essa forma de recrutamento e o trabalho livre.

A resposta dos indígenas à deterioração de sua condição de vida nas aldeias vinha por meio de fugas, o que concorria também para aumentar a ineficiência e a inviabilidade do sistema. Uma alternativa para os missionários era buscar as regiões do sertão, visando o estabelecimento das aldeias em pontos mais afastados das pressões da economia colonial, já instalada na faixa litorânea.

Embora os missionários se apresentem em geral como protetores dos indígenas, e de seus escritos saíssem a maioria dos relatos que temos sobre aquelas culturas, é fundamental entender que a perspectiva que move esse olhar é a da catequese, isto é, do indígena como um ser ainda bruto e imperfeito, seu valor residindo no fato de ele ser um potencial cristão. As técnicas pouco convencionais de catequese, como o teatro e a música, a incorporação de alguns símbolos nativos (re-significados), o conhecimento das línguas nativas e o ensino da “língua geral”, não excluem contudo os “descimentos”, uma pedagogia dos castigos e a utilização da força (quando julgada necessária) (BAETA NEVES,

1978). A necessidade de conversão do gentio irá justificar a defesa de sua liberdade, contrapondo-se aos maus tratos e aos abusos dos moradores, e irá legitimar as ações bélicas como parte de uma guerra santa.

A satanização das religiões, o horror à antropofagia e ao espírito guerreiro dos indígenas transparecem muito fortemente em ilustrações das crônicas publicadas desses missionários, assim como nos relatos de viajantes dos meados do século XVI. As representações gráficas que irão correr o mundo apresentam os indígenas do Brasil como ferozes canibais, congelando no tempo as expectativas e discussões filosóficas que suscitam (RAMINELLI, 1996; LESTRINGANT, 1997).

A expansão de fazendas e de engenhos sobre os terrenos habitados pelos indígenas é viabilizada pelos “descimentos” e pela criação de aldeias, que os re-territorializam em espaços mais limitados e sob a supervisão dos missionários. É dessas aldeias que irá sair a reserva de trabalhadores que permite o nascimento econômico da Colônia. Daí procede igualmente uma parte substancial das tropas que irão combater tanto os indígenas que se rebelam contra o domínio português quanto os invasores franceses.

Nesse contexto, a colonização não deverá mais estar assentada na mestiçagem e na convivência de instituições portuguesas e indígenas, mas no matrimônio católico e monogâmico, e no batismo e na conversão. Há reiterada preocupação dos missionários com a vinda de mulheres portuguesas, que pudessem casar e engendrar famílias verdadeiramente cristãs, as quais deveriam ser os esteios morais da Colônia. A iniciativa mais evidente nessa direção foi a chamada “nau das órfãs”, na década de 1570.

São poucos os indígenas que conseguiram projeção social, restringindo-se isso a famílias que auxiliaram em conquistas militares e foram agraciadas com sesmarias e distinções especiais (Arariboia é o exemplo mais evidente disso). Em outros momentos da história do Brasil em que o território e a soberania estiveram em disputa, mecanismos de prestígio e relativa mobilidade foram atribuídos a outras personalidades indígenas. Outro caso bastante notório ocorreu na luta contra os holandeses e no destaque sobre a figura de Antônio Filipe Camarão.

A *guerra de conquista*, com os “descimentos”, as aldeias missionárias e as “guerras justas”, transformada em mecanismo de expansão da fronteira econômica, irá transplantar-se no século XVII e na primeira

metade do século XVIII para os sertões, em capítulos futuros da história da formação territorial brasileira. Os bandeirantes paulistas, com suas tropas de mamelucos e índios escravizados, também serão contratados para atuar em áreas distantes, disputando com os missionários a intermediação e o controle do gentio. Em algumas partes, as tropas de gado serão o vetor básico para o avanço da fronteira.

## OS INDÍGENAS COMO MÃO DE OBRA SECUNDÁRIA

A terceira situação é a da *plantation escravista* do final do século XVI, voltada para a exportação do açúcar e baseada na mão de obra africana, que se manterá como hegemônica por dois séculos. Era o modelo de colonização praticada em algumas partes da América Espanhola, especialmente nas ilhas do Caribe, onde a população autóctone foi exterminada em poucas décadas, toda a força-de-trabalho usada na monocultura sendo de escravos africanos.<sup>8</sup>

No Brasil, contudo, foi a *guerra de conquista* do “Costa do Pau-Brasil” que viabilizou e desembocou nessa modalidade econômica, consolidada especialmente no século seguinte com a dominação holandesa. O contingente de índios forros, sediados nas aldeias do litoral, decrescia bastante em virtude da dificuldade de convivência das aldeias com a crescente demanda por braços dos engenhos. Segundo Hemming (1978), já em meados do século XVII, os índios forros eram por volta de um terço do que haviam sido em 1590 no litoral (IMAGEM 14).<sup>9</sup>

- 8 Em um estudo recente e de natureza comparativa sobre a economia política do açúcar e a escravidão negra, Miller (1997:12) mostra os riscos de operar com um modelo genérico de *plantation* escravista (de grande porte, especializada e trabalhada por escravos negros), que apenas se viabilizaria em contextos históricos precisos, o mais notório dos quais são os empreendimentos econômicos na Jamaica e em São Domingos no século XVIII. Fora disso, há que se ter extrema cautela na descrição e na análise de fenômenos aparentemente semelhantes, pois alguns fatores econômicos, demográficos e políticos podem transformar tais iniciativas “em uma entidade completamente diferente dos seus precedentes”.
- 9 É importante, no entanto, apreender esses dados sem enveredar pela armadilha criada pela visão indigenista, de polarização entre extermínio e proteção, já criticada anteriormente. Apesar das fugas (individuais ou de famílias)



Com a implantação progressiva desse modelo econômico, a população autóctone passou a ser crescentemente carregada para outras atividades menos lucrativas, mas ainda assim imprescindíveis à vida da Colônia – modos de produção subsidiários, atividades de subsistência e a prestação de uma gama muito heterogênea de serviços aos colonos. Não há dados quantitativos que se possa dispor, mas o relato dos cronistas, imediatamente posterior à guerra de conquista do litoral é bastante eloquente:

As pessoas que no Brasil querem viver, tanto que se fazem moradores da terra, por pobres que sejam, se cada um alcançar dois pares ou meia dúzia de escravos [...] logo tem remédio para a sua sustentação; porque uns lhe pescam, caçam, outros lhe fazem mantimentos e fazenda e assim pouco a pouco enriquecem os homens e vivem mais honradamente na terra com mais descanso que neste reino [Portugal] [...] os mesmos escravos índios da terra buscam de comer para si e para os seus senhores e desta maneira não fazem os homens despesa com seus escravos em mantimentos nem com suas pessoas. (GÂNDAVO, 1995:16-17)

A imagem fornecida por Gândavo é subscrita e repetida por fontes posteriores. Nos *Diálogos das grandezas do Brasil*, o português Brandônio, um alterego do autor Ambrósio Fernandes Brandão (1997:213), que foi proprietário de terras em Pernambuco no final do século XVI, afirma: “a maior parte da riqueza dos lavradores desta terra consiste em terem poucos ou muitos escravos”, mencionando a seguir que o seu sustento é assegurado por escravos que regularmente saem para pescar e caçar para o seu senhor. Da leitura e compilação de documentos da época, também Pereira da Costa (1983:218) extrai uma síntese semelhante: “Não havia branco, por pobre que fosse, que não tivesse vinte ou trinta índios, de que se serviam como cativos, e os ricos tinham aldeias inteiras”.

---

e de movimentos migratórios para áreas mais para interior, os indígenas do litoral continuaram a viver em aldeias ou a tê-las como ponto de aglutinação e referência até pelo menos a segunda metade do século XIX..

A força de trabalho não especializada, altamente discriminada e que sempre teve um baixo valor econômico, que serve como um antídoto para a pobreza dos cidadãos comuns, estava, nesse momento, apenas iniciando sua trajetória na história do Brasil. A prática cotidiana do cativo sinalizava aos indivíduos de origem autóctone que, naquele contexto, não havia nenhuma alternativa de sobrevivência que passasse pela manutenção de sua cultura ou pela afirmação de sua identidade. Era como se estivessem condenados a ingressar em uma zona de invisibilidade, submergindo em uma espécie de anonimato do qual só poderiam vir a escapar já no final do século xx, em um contexto histórico absolutamente distinto.

Apesar da enorme redução populacional que sofreram, os indígenas da faixa atlântica não foram extintos ao longo do século xvi, como supõem expectativas e preconceitos ainda vigentes. As pesquisas realizadas pelos antropólogos na última década identificaram a presença de mais de três dezenas de coletividades que se autoidentificam como indígenas nos sertões e na faixa atlântica do Nordeste, incluindo populações litorâneas que foram extensamente objeto de crônicas e de ações coloniais, como os Potiguaras, os Tupinambás e os Tupiniquins (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004:39-42). O fato de não terem um reconhecimento oficial explícito não significa de maneira alguma que essas pessoas não continuem a estabelecer entre si redes de intercâmbio e solidariedade, que configurem formas organizacionais específicas, reunindo famílias e grupos no interior de um conjunto social mais amplo (2004).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No que concerne aos indígenas, a história oficial do Brasil conduz necessariamente a um viés narrativo e interpretativo caracterizado por três pontos. Sem que se exerça sobre eles uma crítica radical, apontando sua ineficácia como instrumentos descritivos e analíticos, explicitando os pressupostos políticos e ideológicos em que se assenta, torna-se inteiramente inviável pretender compreender a presença dos indígenas na história nacional e na contemporaneidade.

O primeiro é que todos os discursos relativos aos indígenas passam necessariamente pela polaridade proteção *versus* extermínio. Não importa a que período histórico, região ou etnia o narrador esteja se referindo, sempre todos os personagens, leis e eventos que surgem no relato devem ser agrupados em função da condição de protetores ou de predadores de índios.

Essa dualidade remonta já aos primeiros escritos dos jesuítas no Brasil, se torna muito mais rígida e impositiva no século XVII (sobretudo com os escritos do Padre Antônio Vieira), e norteia todas as narrativas históricas subsequentes sobre o indígena, atingindo o século XX e estendendo-se aos dias atuais. Ela não se expressa somente na oposição entre jesuítas e colonos, mas também entre missionários e diretores (no período do Diretório Pombalino de 1755, continuando a se impor por várias décadas após a sua extinção formal em 1798), ou entre militares e extrativistas (já no período republicano). No discurso corrente, essa dualidade também pretende governar, classificando os agentes históricos em “indigenistas” e “anti-indígenas”, os primeiros sendo os funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai), da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), do Ministério da Educação (MEC), do Ministério do Meio Ambiente (MMA) e os quadros das ONG’s, e os segundos sendo empresários, proprietários rurais, grileiros etc.

Classificar dessa forma maniqueísta e simplória as ações e episódios em que estão envolvidos os indígenas não leva a uma compreensão efetiva do espaço político que eles ocupam hoje e ocuparam no passado (com múltiplas formas de resistência), inviabilizando igualmente qualquer expectativa (atual ou futura) quanto ao seu protagonismo. Homogeniza relações e interesses muito diversos, dificultando uma análise sociológica mais profunda, que explore as contradições destes “aliados” entre si, bem como ignorando os seus conflitos com os próprios interesses dos indígenas. Ao proceder assim, tal discurso revela-se peça fundamental para legitimar a tutela, naturalizando-a.

É importante ter presente que em seus relatos, os missionários, mesmo representando uma perspectiva oposta à dos colonos, não se empenharam em criticar ou reformular tais avaliações negativas sobre os indígenas. As crônicas dos missionários no século XVI destacam primordialmente os fatores e costumes que diferenciavam

radicalmente portugueses e autóctones. Ratificavam a necessidade de conversão e de tutela dos indígenas, valorizando o empreendimento a que eles, jesuítas, se dedicavam.

Diferentemente do que poderia parecer a uma visão polarizadora que vimos criticando, que pretende opor um humanismo cosmopolita a um tosco egoísmo local, a atividade missionária e as ações punitivas caminharam juntas no século XVI e se integraram como constitutivas da conquista das populações autóctones e da implantação da ordem colonial.

Tanto os jesuítas quanto os colonos estão referidos a um mesmo problema – a disputa sobre o controle do trabalho indígena – e procedem de um mesmo solo jurídico e ideológico, no qual a “civilização” do índio (entenda-se aqui sua submissão política, sua utilização como trabalhador e a salvação de sua alma pela catequese) era vista como um valor e uma necessidade. A convergência de interesses entre jesuítas e colonos levou a uma aparente unidade das fontes quanto à caracterização dos indígenas, que passaram a ser vistos como “naturalmente” refratários ao trabalho, virtualmente perigosos, e necessitando de tutela e de civilização. Isso permite suspeitar da inexatidão de investigações históricas que tendem a ver como secundário ou inexistente o papel dos indígenas na formação nacional.

Equivocam-se igualmente as perspectivas dualistas que colocam os indígenas de uma vez por todas diante do dilema de se submeter ou de resistir, de aceitar a aculturação ou de serem exterminados. Aqui entra o segundo ponto: a *pax*, objetivo da ação colonial, é um estado jurídico-administrativo (isto é, militar, diplomático), não uma descrição sociológica. Implica apenas o estabelecimento de uma circunscrição territorial (administrativa) e, em termos muito gerais de convivência, implica, sobretudo, a cessação dos enfrentamentos armados. O ordenamento que introduz reflete o ponto de vista dos colonizadores, mas nada diz sobre o modo como ocorre a recepção e a utilização de tais normas pelos nativos.

Que grau de refração do comportamento dos nativos em face das normas estipuladas podem tolerar os colonizadores? As avaliações dos missionários revelam-se em geral bem mais exigentes do que a dos funcionários reais ou dos colonos, cuja insatisfação é ditada por interesses concretos na terra ou no trabalho indígena. Mas acionar os

mecanismos repressivos tem um custo em termos de recursos, tempo e energia, um ônus que em sua maior parte não irá incidir sobre os missionários.

A tendência é que os limites do intolerável situem-se na existência de conflitos armados que coloquem em risco a segurança física e patrimonial dos colonizadores, com a invasão ou destruição de engenhos e fazendas, bem como mortes e ataques aos portugueses. Embora sugira ser algo marcante e irreversível, frequentemente a pacificação é um procedimento que se repete, uma suposta necessidade a qual as autoridades recorrem de modo repetitivo.

Os Tupinambás colocados em aldeias missionárias, configuraram a força de trabalho essencial para a economia colonial no século XVI (MAESTRI, 1995), mas não deixaram de se mobilizar em ações militares, em articulações políticas entre chefes e em movimentos religiosos (VAINFAS, 1992). Embora os governadores a cada vez anunciassem a El Rey (tanto em 1556 quanto em 1558 e 1562) a total submissão dos Tupinambás, os documentos posteriores continuaram a falar de conflitos com eles na mesma região no final do XVI e também no século XVII. Na região houve inclusive o surgimento de fenômenos religiosos (como a “santidade do Jaguaripe”, em 1585), que foram reprimidos por acarretarem uma maciça fuga de escravos de fazendas vizinhas e em virtude da acusação de que viriam a prejudicar a realização da produção agrícola pelos demais proprietários.

Só a partir do momento em que os fatos têm gravidade, pois prejudicam os lucros da empresa colonial, é que são engendrados registros que falam deles e se tornam *memoráveis*. Na ausência dessas condições, quaisquer outras formas de resistência cultural são, em geral, condenadas ao silêncio e a invisibilidade. O exercício do Direito e da Palavra são privilégio dos europeus e, como observa Certeau (2002) isso afeta tanto a escrita da história quanto a produção mesma das fontes historiográficas, o que torna difícil reconstituir o cotidiano das relações entre indígenas e colonizadores, escapando do esquematismo da história oficial.

O terceiro equívoco dessa narrativa é a instauração de uma clivagem radical e definitiva entre índios e não índios, formatados segundo um padrão apenas disjuntivo, que não admite misturas, sobreposições ou alternâncias, inspirado no modelo religioso do pagão *versus* cristão.

À diferença do negro, não se torna possível pensar no eventual surgimento de uma categoria intermediária (“mestiços”), pois índios e brancos são conceituados como tipos absolutamente distintos e polarizados em termos de atitudes e valores. Ou a pessoa opta por manter-se “índio” (isso significando recusar o domínio português e arcar com o ônus reservado aos inimigos), ou assume-se integralmente como um “vassalo”.

É em decorrência de tais parâmetros ideológicos que as populações autóctones serão reiteradamente representadas a partir da imagem do “índio bravo”, pois tais avaliações estão sempre relacionadas à condição tutelar que ocuparam (e ocupam) em diferentes projetos nacionais. Aqueles que aceitaram o batismo e a condição de vassalos não devem mais ser descritos de forma separada de outros súditos de El Rey, nem devem de forma alguma ser associados aos que evidenciam ainda uma marcada diferença (isto é, àqueles que se assemelham aos “índios bravos”). Daí a virtual inexistência de registros sobre famílias e coletividades indígenas que optaram por viver dentro da sociedade colonial, cuja especificidade de suas formas socioculturais era ignorada, bem como recusado o estabelecimento de linhas de continuidade com tradições culturais autóctones.

Há uma tendência a pensar a mestiçagem no Brasil exclusivamente como uma confluência de descendentes de portugueses e africanos, omitindo totalmente os entrecruzamentos com a população nativa e as estratégias sociais antagônicas contidas nisso. A importância do indígena na formação da família brasileira é algo muito pouco investigado, que só aparece em alguns ensaios com intenção polêmica (MENDES JÚNIOR, 1912; GAMBINI, 1999).

A incorporação de indígenas dentro de famílias de descendentes de portugueses era algo estritamente individual, sobre o qual as convenções recomendavam não falar, que em nada afetava as categorizações grupais e coletivas. A hipótese levantada por Gilberto Freyre (1933)<sup>10</sup> para o abrandamento dos estereótipos raciais e a valorização da mestiçagem estava associada a uma relativa mudança de *status* dos negros dentro da casa-grande, implicando processos

10 É importante saber que o autor escreveu no contexto republicano e cerca de meio século após a libertação dos escravos.

de maior interação e contiguidade com os brancos, inclusive com um relativo branqueamento de seus descendentes.

No caso dos indígenas, pelo contrário, a sua incorporação em famílias de portugueses não se traduziria no reconhecimento da mestiçagem nem em uma suposta diminuição de clivagens étnico-raciais, mas na acentuação dos estigmas sobre os indígenas. Isso ocorreria inclusive por parte dos próprios indígenas, que consideravam haver abandonado tal condição pelo casamento, tendo essa atitude continuidade por meio dos seus descendentes.

A mestiçagem no Brasil tem sido pensada apenas na base racial, imaginando-se de alguma maneira o índio como solúvel na colonização. O seu destino seria a convivência quase perfeita, a invisibilidade dentro da sociedade brasileira. A condição de indígena, sabemos, nada tem a ver com raça ou cor. Para inserir adequadamente a sua manifestação identitária no amplo espectro da diversidade brasileira, há que se operar com outros critérios (políticos, socioculturais e religiosos).

Como acusação, porém, permanece a virtualidade de um estigma, que será sempre comportamental e poderá ser inequivocamente resolvido com a indicação de um tutor. O caminho da mestiçagem não é apenas o da mobilidade (eufemismo), é também o da permanente re-fabricação do estigma e da segregação.

Entender a diversidade étnica no Brasil exige incorporar as muitas histórias perdidas de famílias, afetos, adultos e crianças que atravessam as fronteiras étnicas e mostram criticamente os limites da etnificação. É necessário repensar o Brasil na sua complexidade e singularidade, apontando como estão defasadas as categorias derivadas de modelos jurídicos coloniais.

Estamos em terras dos Pataxós, Tupinambás e Tupiniquins; reconhecer isso não é invalidar toda a história que veio depois, é corrigi-la. Não se constroem cidadanias dentro de nações modernas declarando aleatórias ou inexistentes as marcas e os destinos sociais de vencidos e vencedores, de senhores e escravos, de religiões oficiais *versus* perseguidas. Os tempos atuais exigem outros instrumentos de convivência social, que apostem não na repressão, mas na participação; instrumentos que tenham como desafio superar as exclusões sociais, incorporar aos diferentes e às diferenças em estruturas plurais. Os indígenas tiveram – e terão – um papel importante nesse processo.

## REFERÊNCIAS

- ANCHIETA, José. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.
- BELLUZZO, Ana Maria de Moraes (org.). *O Brasil dos viajantes*. São Paulo: Objetiva/Metalivros, 2000.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. 3. ed. Recife: Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, 1997 [1618].
- CAPISTRANO DE ABREU, J. “Prefácio à História do Brasil”. In: *Ensaios e Estudos (Crítica e História)*. Rio de Janeiro: Livraria Briguiet, 1932, 173-199.
- CASTRO, Sílvio (org.). *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Descobrimento do Brasil. S. Castro (Introdução, atualização e notas). Porto Alegre: L&PM, 1985.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Anais Pernambucanos*. V. VI. Recife: Fundarpe, 1983.
- COUTO, Jorge. *A Construção do Brasil*. Lisboa: Edições Cosmos, 1995.
- DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- DENNIS, Ferdinand. *Uma festa brasileira*. Rio de Janeiro: Espasa, 1944.
- FRANCO, Afonso Arinos Melo. *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Província do Brasil & História do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1995.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os Índios do Descobrimento. Tradição e Turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- GUERRA, Amanda Estela; DUARTE DOS SANTOS, Márcia Maria. “O Atlas ‘Estado do Brasil’: um olhar português sobre a América Colonial”. *Revista Brasileira de Cartografia*, 60(03):293-305, out. 2008.
- HEMMING, John. *Red Gold*. The conquest of brazilian indians. London, Macmillan, 1978.
- KODAMA, Kaori. *Os Índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Fiocruz/EDUSP, 2009.



- LESTRINGANT, Frank. *O canibal: Grandeza e decadência*. Tradução Mary Lucy Murray Del Priore. Brasília: Editora UNB, 1997.
- MAESTRI, Mario. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro (século 16)*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1995.
- MARCHANT, Alexander. *Do Escambo à Escravidão: As relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil (1500-1580)*. São Paulo/Brasília: Companhia Editora Nacional/INL, 1980, p. 95.
- MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- NASSAU, Mauricio de. “Relatório aos Estados Gerais, ao retornar à Holanda”. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, vol. XII, n. 68, jun, 1906.
- NEVES, Luis Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: \_\_\_\_\_. (org.). *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, 13-42.
- \_\_\_\_\_. “Os Primeiros Brasileiros”. Catálogo de Exposição. São Paulo: Sesc, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Os indígenas na formação da colônia. Uma abordagem crítica”. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Fátima (org.). *O Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Record, (no prelo).
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Sagas sertanistas*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2005.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial. 1550/1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

- SOARES, Francisco. *Cousas mais notáveis do Brasil e de alguns costumes de seus índios*. Apud COUTO, 1995, *op. cit.*: 276-277
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2000.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado do Brasil*. Petrópolis: Vozes/Anpocs, 1995.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974[1557], p. 47-51.
- VAINFAS, Ronaldo. “Idolatrias luso-brasileiras: as santidades indígenas”. In: \_\_\_\_\_. (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal*. 3 volumes. São Paulo: Melhoramentos, 1978[1854].

## CAPÍTULO 2.

### AS MORTES DO INDÍGENA NO IMPÉRIO DO BRASIL: O INDIANISMO, A FORMAÇÃO DA NACIONALIDADE E SEUS ESQUECIMENTOS

“O esquecimento, e eu diria mesmo o erro histórico, é um fator essencial para a criação de uma nação, e é assim que o progresso dos estudos históricos é frequentemente um perigo para a nacionalidade. A investigação histórica, com efeito, coloca sob a luz os fatos de violência que se passaram na origem de todas as formações políticas, mesmo daquelas cujas consequências são as mais benévolas. A unidade se faz sempre brutalmente” (RENAN, 1992:41:43).<sup>1</sup> Falando a partir de um contexto histórico preciso, distante de nós por mais de um século, Ernst Renan nos lembra que um país não se define apenas por suas memórias, se define também por seus esquecimentos. As suas palavras parecem fazer eco mais de 60 anos depois em Walter Benjamin (1986),<sup>2</sup> autor com posições políticas surpreendentemente opostas. “[...] todos os bens culturais que ele [o historiador] vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao

1 “L’oubli, et je dirais même l’erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d’une nation, et c’est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger. L’investigation historique, en effet, remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l’origine de toutes les formations politiques, même de celles dont les conséquences ont été les plus bienfaisants. L’unité se fait toujours brutalement”.

2 Benjamin escreve em meio a uma Alemanha dominada pelo nazismo, logo após a assinatura de um tratado de paz com a União Soviética, em um momento em que estava em marcha o Holocausto.

esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima de seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (:225).

A unidade de análise social que chamamos de nação, com todos os bens culturais que a exaltam e dignificam, está assentada em processos violentos de submissão das diferenças e na erradicação, sistemática e rotineira, de heterogeneidades e autonomias. Os fatos e personagens destes processos são objeto de um forte controle social, e apresentam-se para as gerações seguintes de forma quase ritualizada, sempre institucionalizados em certas formas de percepção e narratividade. A variabilidade de seus usos em contextos sucessivos e diversos não chega a abalar a espessa rede de esquecimentos sobre a qual tais acontecimentos estão assentados.

A finalidade deste artigo é abordar as representações sobre os índios no século XIX, no período da Independência e, mais especialmente, no Segundo Reinado. Vamos focalizar aqui uma modalidade específica de esquecimento da presença indígena na construção da nacionalidade, que é tanto expressão da esfera política (via princípios de política indigenista e de um projeto civilizatório para o País) quanto engendrada por manifestações de natureza artística (como o indianismo literário e a pintura acadêmica). À diferença de atos puramente cívicos e políticos, as manifestações estéticas expressam com mais vigor a diversidade e a ambiguidade contidas em sentimentos, usos e expectativas sociais. Vêm, dessa forma, a refletir, em seus personagens, tramas e símbolos, as contradições e desejos que marcam o cotidiano de uma época. O que move nossa atenção aqui não é o fenômeno estético em si mesmo, mas as suas possíveis e reiteradas utilizações sociais, sua adaptabilidade a hospedar mensagens políticas (e não puramente individuais), explicitando o significado e o horizonte possível para categorias sociais que lhes são contemporâneas.

## O ESQUECIMENTO E SEU MODO DE EXISTÊNCIA

Para que a multiplicidade de situações, cenários e tempos que integram uma nação possam estar remetidos a uma mesma unidade, virtual e onipresente, é necessário um canal ativo de intercomunicação, que institua uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1983).

Além das informações regulares que circulam nessa rede e criam uma convergência de preocupações e apontam para uma agenda comum, é preciso dispor de alguns ícones no que concerne ao passado e à reconstrução simbólica da origem comum dessa coletividade. É fundamental celebrar os heróis nacionais e os episódios marcantes, consolidando uma história que é de todos conhecida e supostamente partilhada. Isto implica a criação de “lugares de memória” (NORA, 1984), que se constituem em pontos de convergência de um amplo leque de discursos, elementos de ritualização das condutas cívicas, e fator de inculcação de símbolos e valores.

Neste artigo, não vamos falar dessa rica noção formulada por Pierre Nora, mas, recuperando e desenvolvendo as citações iniciais, falaremos de algo que seria a sua antípoda, ou a sua área de sombra. Embora pouco visível e destacada, é fundamental para garantir a unidade e os modos de operação de uma coletividade, assegurando a legitimidade de suas instituições mais centrais e permanentes. Não seria tanto o lugar (ou lugares) do esquecimento, mas os efeitos múltiplos que o esquecimento, a partir de um conjunto heterogêneo de narrativas e imagens, vem a produzir.

O seu modo de existência é totalmente distinto daquele das memórias públicas e oficiais. Ao contrário dos lugares de memória, não possuem monumentalidade, não celebram, não operam com superlativos, mas diminuem, apequenam os fatos e personagens envolvidos. Tampouco os tornam sagrados, mas se apresentam mais frequentemente como lúdicos, curiosos, espontâneos. Não são assumidos como centrais à nacionalidade, mas como periféricos, secundários, quase anedóticos e casuais. Em vez de enormes estátuas de pedra, só muito lenta e superficialmente marcadas pela força dos elementos da natureza, os efeitos do esquecimento são como esvoaçantes borboletas, que sussurram coisas que nos divertem e encantam.

O esquecimento, longe de ser um ato único e explícito, de uma evidente materialidade, é algo cujos efeitos se encontram dispersos em uma multiplicidade de narrativas, de lendas, de imagens. O “índio genérico”, noção frequentemente usada pelos antropólogos em seus textos para distinguir as experiências concretas e singulares que resgatam através de suas etnografias, não deve ser tomado

de maneira alguma como algo monolítico, mas sim como um repositório de inúmeras imagens e significados, engendrados por diferentes formações discursivas, e acionados em contextos históricos variados. É preciso substituir a noção simplificadora de erro pela de apreensão da multiplicidade de usos sociais, pois é por meio dessas representações que os agentes sociais e as épocas irão registrar (ou não) a presença de indígenas, bem como se relacionar com eles. Por isso mesmo, sua identificação e análise são imprescindíveis para a Antropologia e para uma abordagem historiográfica dos múltiplos usos da história, com o estabelecimento de uma postura mais vigilante quanto aos saberes constituídos.

É necessário um esforço crítico antes de operar com uma categoria que remete à psicologia individual. Neste plano, o esquecimento, como um ato falho, não é imediatamente perceptível para o seu autor. Sua consciência deriva de uma função reflexiva, geralmente resultante de uma escuta atenta por outrem. Em sua análise da experiência com a memória e os relatos orais de pessoas de origem judaica que estiveram presas em campos de concentração alemães, Pollak (1986)<sup>3</sup> nos mostra que o que ocorre não é o esquecimento (com a perda efetiva da memória), mas a opção pelo silêncio sobre si mesmo enquanto estratégia de convivência, visando evitar novas situações constrangedoras e garantir as condições de comunicação das vítimas com o meio ambiente em que passaram a viver. Mesmo em um contexto histórico modificado, os que sofreram com efeitos tão devastadores da dominação podem sentir um grande desconforto em explicitar suas memórias, e acabam por lidar com elas como fatos indizíveis.

No plano da vida coletiva, o que poderia, para o observador externo, ser assimilado a um esquecimento ou erro histórico, pode vir a se transformar, por meio de escolhas estratégicas e circuitos organizados de interação social, em algo tido como consensual, progressivamente naturalizado e internalizado como um pressuposto discursivo. Os atos jurídicos e as classificações legais assumem um caráter performativo, e tendem a se transformar em fatos sociais a

3 Para uma análise mais detida, ver Polack (1990).

serem descritos como verdades históricas (BOURDIEU, 1996).

Quando aumentamos a distância temporal entre os fatos ocorridos e o registro atual do relato, os entrevistados já não estarão falando de eventos nos quais de algum modo participaram, mas de memórias que lhes foram integralmente transmitidas. O silêncio aí pode efetivamente transformar-se em esquecimento ou em narrativas que em nada se componham com a história individual. Um exemplo dessa segunda possibilidade nos é fornecida por Rappaport (2000), ao mostrar como a perspectiva histórica dos dominados precisa ser compreendida como abrangendo diferentes formas de tradição (como os usos da geografia, os ritos, as biografias dos caciques, até incluindo as interpretações nativas de documentos legais de criação de “resguardos”).

A história é uma narrativa sempre produzida a partir de uma contemporaneidade e de uma perspectiva específica. O que outros viram e registraram do passado não é o mesmo que veríamos hoje se estivéssemos lá e lhes fossemos contemporâneos. O que, para nós, é um registro marcado pelo esquecimento, pode corresponder à interpretação estrita e rigorosa proveniente de fontes bem determinadas e, frequentemente, consagradas. A função crítica, como nos lembra Benjamin (1986:225), é implodir a pseudocontinuidade da história, interromper o cortejo em que os vencedores de diferentes tempos transmitem entre si os seus troféus e se identificam mutuamente.

É importante marcar as diferenças entre a modalidade de esquecimento que vai acompanhar a formação do Estado Brasileiro e outras que foram hegemônicas em contextos políticos diversos, seja no período colonial, na República ou nas duas últimas décadas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2008). Ainda que os regimes discursivos frequentemente busquem se apropriar de formas do passado, pretendendo se investir de continuidade e de permanência, a nossa preocupação aqui é explorar analiticamente e em sua especificidade apenas uma dessas modalidades. As hipóteses que delineamos a seguir têm como objetivo muito mais a compreensão dos jogos políticos e identitários, propiciados por narrativas e imagens produzidas ao longo do século XIX, do que um exame dos fatos históricos em seu encadeamento e interconexão.

Na Carta Régia de 25 de julho de 1798, de revogação do sistema do Diretório dos Índios, d. Maria I estabelecia que àqueles recém-amansados e que fossem postos a servir a particulares devia ser dispensado o tratamento de órfãos. Ou seja, caberia ao juiz de órfãos a obrigação de zelar para que fossem educados, batizados e pagos pelos serviços prestados, evitando, assim, que se viesse a escravizar gente que deveria ser livre. O artifício de que podiam lançar mão os moradores para evitar que tal norma da Coroa viesse a prejudicar os seus negócios era obter uma declaração de “guerra justa” contra alguma “horda selvagem”, cujos membros poderiam ser capturados e, como forma de castigo e reeducação, submetidos a uma escravidão temporária (em geral não inferior a 15 anos). Isto, de fato, veio a suceder logo nos anos seguintes. Em 1808, o príncipe regente d. João, já no Brasil, assinava uma declaração de guerra aos Botocudos do norte de Minas e do Espírito Santo, que, nos anos seguintes abrangeu também os índios de Guarapuava (Paraná) e os Coroados (do norte do Rio de Janeiro).

No final do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX, como durante todo o período colonial, o problema de como tratar os “índios bravos” era uma preocupação recorrente para as autoridades e a elite dirigente. O documento que ofereceu os delineamentos básicos para a política indigenista a ser adotada no Pós-Independência foi o famoso texto “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, escrito por José Bonifácio de Andrade e Silva. Uma versão preliminar havia sido apresentada às Cortes Portuguesas, juntamente com cinco outros projetos similares de deputados brasileiros (o que atesta o interesse que o assunto merecia).

Na primeira Assembleia Constituinte convocada no Brasil, o documento recebeu parecer favorável, e foi aprovado em 18 de junho de 1823. Apesar de não ter sido votado nem incorporado ao texto constitucional, os “Apontamentos” transformaram-se em um referencial absolutamente essencial tanto para o entendimento da legislação no período imperial quanto do próprio pensamento político e do imaginário nacional em formação. A sua leitura constitui



uma peça indispensável para a compreensão das estruturas administrativas e dos valores subjacentes à atuação do Império na questão indígena, e para o entendimento da própria sociedade e da nação brasileira em seu período de formação.

Neste texto, José Bonifácio (1992) deixa clara sua discordância quanto à aplicação da “guerra justa” no relacionamento do Estado com as populações autóctones: “foi ignorância crassa, para não dizer brutalidade, querer domesticar e civilizar índios à força d’armas, e com soldados e oficiais pela maior parte sem juízo, prudência e moralidade” (art. 7). Expressa seu desagrado em ver, “nestes últimos tempos, em século tão alumiado como o nosso, na corte do Brasil, foram os Botocudos, Puris e os bugres de Guarapuava convertidos outra vez de prisioneiros de guerra em miseráveis escravos” (art. 7).

No contexto da Independência a significação inclusive demográfica, dos “índios bravos”, não podia ser subestimada. Um levantamento de paróquias realizado pelo Conselheiro Veloso em 1816 estimava a população do País em 3,2 milhões de pessoas, sem aí contar os “índios bravos”, por ele avaliados em cerca de 800 mil. Ou seja, um quarto da população pesquisada! (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999)

Para José Bonifácio, o chamado “Patriarca da Independência”, a estratégia de construção do País exigia que se atraísse os índios com justiça e brandura, pois ele acreditava serem em tudo “capazes de civilização” (SILVA, 1992:352). À diferença dos relatos de diversos missionários e cronistas do século XVI, José Bonifácio não via os indígenas nem como habitantes de um possível paraíso terrenal, nem como portadores de uma natural propensão para o pecado e o mal.

Na sua visão, “o homem primitivo nem é bom, nem é mau naturalmente, é um mero autômato, cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefícios”. E arremata: “Newton, se nascera, entre os Guaranis não seria mais que um bípede, que pesaria sobre a superfície do planeta; mas um Guarani criado por Newton talvez que ocupasse o seu lugar [...]. Não falta aos índios bravos o lume natural da Razão” (:350).

O modo de incorporação dos indígenas à nação em formação parecia exigir o instituto da tutela sobre os “índios bravos” (isto é, aquela parcela da população autóctone que ainda se mantinha

apartada da civilização). Os missionários seriam os mais credenciados para agir com justiça e brandura, mas a abertura de comércio seria igualmente um importante instrumento de civilização. Embora José Bonifácio falasse em imitar e aperfeiçoar o método dos jesuítas, não havia qualquer intenção de sugerir um isolamento dos indígenas em relação aos moradores. Ao contrário, ele incentivava os casamentos de indígenas com brancos e mulatos (art. 5) e propunha que “se procure introduzir como caciques das nações ainda não aldeadas alguns brasileiros de bons juízos e comportamento” (art. 6). Descrevia minuciosamente as formas pelas quais os indígenas deviam ser adaptados ao trabalho, indo progressivamente das tarefas mais simples (como os trabalhos braçais, ou o trabalho como tropeiros, pescadores ou vaqueiros) até o manejo das lavouras permanentes (art. 21; 24-27; 30-32). Ao cabo, as aldeias de índios e as povoações de brancos deviam manter relações de colaboração e complementariedade (art. 36), estabelecendo-se feiras e circuitos de troca (art. 37), os indígenas vindo a constituir-se em mão de obra tanto para empreendimentos privados quanto públicos (art. 38; 41). Em casos de crimes e desordens, os índios não deveriam ficar impunes (art. 40), para isso sendo essencial a instalação de pequenos presídios militares em distância adequada dos aldeamentos (art. 10; 11). Enfatizando a função civilizatória dos aldeamentos, ele observava que os cargos de maiores deveriam ser reservados aos índios “que procurem vestir-se melhor e ter suas casas mais cômodas e aseadas” (art. 33).

## O ÍNDIO COLONIAL COMO UM RENASCIDO

O regime discursivo quanto aos indígenas na Colônia girava em torno da oposição entre “índios mansos” (que eram considerados, sem distinção legal, como “vassalos d’El Rey”) e os “índios bravos” (considerados inimigos, aos quais se fazia guerra justa e se promoviam descimentos com o intuito de vir a reduzi-los e catequizá-los). A “guerra justa” era um procedimento que integrava esse complexo de atitudes, e nunca foi seriamente questionada em sua essência, apenas nos seus excessos e ilegalidades.

Os fatos históricos e literários que se tornaram memoráveis e dignos de registro colocavam a ênfase no batismo e na aliança com os portugueses, celebrando o nascimento de um novo homem, um fiel súdito do rei de Portugal. Assim foi com Tibiraçá em São Paulo, Arariboia no Rio de Janeiro, o cacique Arcoverde dos Tabajaras em Pernambuco, e, mais tarde, com Antônio Filipe Camarão, Potiguara. Os líderes indígenas associados aos franceses e holandeses foram, ao contrário, qualificados como “traidores”, e receberam os castigos previstos nessa condição, sem que as fontes minimamente se apiedassem deles. O destino da população autóctone, tal como concebido pelo marquês de Pombal, era fundir-se com os portugueses e dar origem ao povo que habitaria a Colônia. O fim do indígena era o abandono da sua condição de pagão e infiel, não uma morte, mas um renascimento, não importando o quanto outros fatos, julgados menores, pudessem turvar a cena.

A Independência desencadeou um conjunto complexo de processos, associados, sobretudo, ao Segundo Reinado, que acarretaram a alteração do regime discursivo quanto aos indígenas. A atenção de políticos, legisladores e autoridades se deslocou para os “índios bravos”, que eram aqueles que impunham limites à expansão da colonização, enquanto os “mansos”, os índios coloniais, já estariam de alguma forma integrados na vida econômica e social da antiga Colônia. Na mesma direção, irão encaminhar-se as manifestações artísticas e expressões populares sobre os indígenas que, para efeitos de exposição e análise, agrupamos em seis feixes geradores de sentido.

## O nativismo

A emancipação política trazia um novo olhar sobre as populações autóctones, que não eram mais vistas como pagãos que se converteriam em possíveis súditos da Coroa portuguesa, mas como os originais e legítimos donos daquela terra, aqueles que precederam os portugueses. De certo modo, poderiam ser considerados os primeiros brasileiros.

Com o retorno à Lisboa de d. João VI e de sua Corte, a cidade do Rio de Janeiro deixou de ser a capital do Império Português, registrando-se, nos anos seguintes, uma crescente pressão de deputados e de políticos da metrópole para que o Brasil retornasse à condição colonial. Antes e mesmo após a declaração da Independência, eclodiram no Brasil movimentos populares e de âmbito regional voltados para o questionamento do poder central. Um forte sentimento antiportuguês se manifestava em algumas províncias, nas quais uma elite comercial portuguesa recusava-se a aceitar a separação política da antiga metrópole.

Isso foi mais pronunciado na Bahia, onde as autoridades locais e os grandes comerciantes ignoraram por quase um ano a declaração de independência. O movimento nacionalista, iniciado na cidade de Cachoeira, expandiu-se ao Recôncavo Baiano e, após alguns embates com tropas portuguesas, chegou a Salvador no dia 2 de julho de 1823. Após a capitulação dos portugueses, uma multidão composta por soldados, populares e escravos alforriados, em um ato de desafio aos comerciantes lusitanos, desfilou e cantou pelas ruas da cidade puxando uma carroça (que antes havia transportado peças de artilharia) sobre a qual haviam colocado um velho indígena. No ano seguinte, a celebração voltou a ocorrer, sendo o velho substituído por uma escultura em ferro, chamada popularmente de “o caboclo”, que representava um indígena que, com sua lança, atingia uma figura que portava elmo e armadura, e que ocupava um plano inferior, numa evidente alusão à derrota dos portugueses.<sup>4</sup>

A manifestação teve, durante algumas décadas, um acentuado caráter lusófono, a figura do caboclo sendo estampada na primeira página de alguns jornais baianos antiportugueses. Na década de 1840, um governador, observando o desconforto sentido pelos comerciantes lusos, e pretendendo supostamente dar uma autenticidade histórica ao personagem, mandou construir uma imagem feminina, em homenagem à índia Paraguaçu. Esta seria uma “princesa indígena”, filha de um importante cacique, que viera a contrair matrimônio com

4 Para uma informação mais detalhada, ver respectivamente Querino (1923) e Campos (1937). Para uma interpretação histórica recente, ver Kraay (1999).

o naufrago português Fernão Álvares, o Caramuru, constituindo um legendário casal que remetia à fundação da colônia.<sup>5</sup> A pretendida substituição da figura do caboclo pela de Paraguaçu quase acarretou uma sublevação popular, o governador tendo que às pressas admitir o retorno do primeiro ao desfile (QUERINO, 1923; CAMPOS, 1937).

Em termos populares, a nova imagem foi denominada de “cabocla”, ou seja, a mulher do “caboclo”, o qual continuou a centralizar as atenções, sendo-lhe progressivamente atribuída uma importância mágico-religiosa, tornando-se também objeto de culto, recebendo oferendas e pedidos variados. A data de 2 de Julho até hoje continua a ser comemorada com um grande cortejo cívico, associada ao contexto da Independência e à celebração religiosa do “caboclo” (que, inclusive, pelos seguidores do candomblé, é identificado como uma poderosa entidade sobrenatural, aquela que é o “dono da terra”).<sup>6</sup>

Em manifestações eruditas, como na poesia e na literatura, também se expressava um forte sentimento nativista, e os indígenas frequentemente eram utilizados como símbolos da nação jovem e não puramente europeia. Em 1836, Gonçalves de Magalhães, que, quase duas décadas depois, em 1857, viria a publicar o poema épico “A Confederação dos Tamoios”, lançou as bases do movimento romântico no Brasil.<sup>7</sup> Alguns anos depois, ainda em Coimbra, Antonio Gonçalves Dias escreveu a “Canção do Exílio” (1843).<sup>8</sup> A atenção à temática indígena, porém, já estava presente em fragmentos que esboçara em 1842, depois retomados em São Luís do Maranhão, e que

5 É interessante lembrar que, em alguns momentos, a narrativa dessa união parece haver funcionado como um mito legitimador da fundação da colônia e do domínio português. Após a abdicação de d. Pedro I, os membros do Partido Restaurador, que preconizavam o seu retorno, eram chamados de “caramurus” (AMADO, 2000).

6 Para trabalhos que explorem analiticamente a figura do “caboclo” ver Santos (1995) e Serra (2000). Para uma descrição etnográfica, ver Sampaio (1988).

7 No artigo intitulado “Ensaio sobre a história da literatura brasileira”, publicado no primeiro dos únicos dois números da revista *Niterói*, fundada por Gonçalves de Magalhães em Paris, em 1836.

8 Segundo seu biógrafo e amigo Antônio Henriques Leal, esse pequeno poema integrava um dos capítulos de um romance – “Memórias de Agapito Goiaba” – escrito pelo autor no ano anterior, e por ele mesmo destruído.

deram origem ao “Canto do Piaga” (1846) (BANDEIRA, 1969: 11; 45). Chegando ao Rio de Janeiro, ele publicou em três livros sucessivos os seus poemas (DIAS, 1847; 1848; 1851). No último desses, intitulado *Últimos cantos* (1851), em “I Juca Pirama”, entre outras poesias, já delineava com enorme vigor o indianismo.

*Os Timbiras*, que, no dizer do próprio autor, correspondia a uma epopeia similar à *Iliada* (“uma *Ilíada* americana”), foi objeto de um trabalho continuado iniciado em 1847 (quando já havia escrito seis cantos), prosseguido em Paris (em 1853, já tinha prontos 12 cantos), e só terminado em 1861. Como os originais foram perdidos no naufrágio que vitimou o poeta na costa do Maranhão, em seu retorno em 1864, só conhecemos dessa obra a versão publicada em Dresden, em 1857, que se limitava aos quarto cantos iniciais, e que era dedicada ao Imperador Pedro II. O ano de 1857, com a edição igualmente do poema épico de Gonçalves de Magalhães, vem, assim, a disponibilizar em sua plenitude conhecida a poesia indianista.

Tal como em José Bonifácio, a colonização é fortemente criticada por seus efeitos nefastos sobre os indígenas. “América infeliz, já tão ditosa/ antes que o mar e os ventos não trouxessem/ a nós os ferros e os cascavéis da Europa/ Velho tutor e avaro cobiçou-te, desvalida pupila” (1997a:63). Para pensar a relação colonial, o autor utiliza a figura jurídica da tutela, a Europa é masculina, velha e sagaz, a América, mulher, jovem e indefesa, a colonização devendo ser equiparada a um estupro.

Questiona com muita firmeza os valores da colonização: “Chame-lhe progresso/ Quando do extermínio secular se ufana/ Eu modesto cantor do povo extinto/ Chorarei nos vastíssimos sepulcros que vão dos Andes, e do Prata/ Ao largo e doce mar das Amazonas”. Aponta também as deformações que a jovem nação há de purgar pelas origens que possui, arrematando: “Aos crimes das nações Deus não perdoa”. Ao falar das lutas entre os europeus para se apossar da América, não estabelecia diferenças entre holandeses, espanhóis, franceses e portugueses, acusando-os de estar “retalhando entre si vosso domínio/ Qual se vosso não fora?” (: 62).

O próprio Descobrimento, com a chegada das caravelas portuguesas, é repensado em termos de revolta e de uma anunciada tragédia, com uma retórica inspirada não em tradições indígenas,

mas no “Apocalipse segundo São João”: “Branças asas abrindo ao tufão, como um bando de cândidas garças/ que nos ares pairando - lá vão/.../Nossas terras demanda, fareja.../esse monstro – o que vem cá buscar?/ Não sabeis o que o monstro procura?/ Não sabeis a que vem, o que quer?/ Vem matar vossos bravos guerreiros/ vem roubar-vos a filha, a mulher!” (1969:48).

A identificação do poeta e de seu leitor com os indígenas passava por uma postura nativista, de valorização das coisas brasileiras em contraposição com aquelas vistas como estranhas, artificiais e importadas. “Não me deslumbra a luz da velha Europa/ Há de apagar-se, mas que a inunde agora/ E nós... sugamos leite mau na infância/ foi corrompido o ar que respiramos”. O autor se autorrepresenta como um filho da terra, com novos temas e uma nova linguagem (em que incorpora extensamente vocábulos e expressões da língua Tupi e detalhadas descrições da natureza tropical). “Cantor modesto e humilde/ a fronte não cingi de mirta e louro/ antes de verde rama engrinaldei-a/ d’ agrestes flores enfeitando a lira/[...]/ cantor das selvas, entre bravas matas/áspero tronco de palmeira escolho/ unido a ele soltarei meu canto/ enquanto o vento nos palmares zune/ rugindo os longos encontrados leques” (1997a:30).

Mas se a inspiração poética deveria surgir de “um sítio em que meus olhos não descubram, triste arremedo de longínquas terras” (: 62-63), a avaliação sobre os indígenas não deixa dúvidas – trata-se do “povo americano, agora extinto” (: 29). A lírica indianista se reportava exclusivamente ao passado mais remoto, como veremos a seguir, seja com o relato da nobre vida dos indígenas antes da chegada dos portugueses, seja com a morte gloriosa dos guerreiros Tupis.

É importante destacar desde já que tal modo de pensar terá consequências sociais muito negativas para os índios reais, funcionando como uma espécie de atestado poético da inexistência ou irrelevância dos indígenas contemporâneos,<sup>9</sup> permitindo justificar

9 O primeiro Censo nacional, realizado em 1872 pelas autoridades imperiais, indicava que os indígenas ou “caboclos” representavam 6% da população do País, e sua concentração não ocorria apenas no Extremo-Norte, ou no que hoje chamaríamos de Amazônia, mas também nas regiões Nordeste e Leste. Havia contingentes significativos de indígenas no Ceará, Bahia e em

políticas que implicaram grandes prejuízos para estes povos. Na sequência da Lei de Terras de 1850, as posses indígenas em áreas de antigos aldeamentos foram questionadas pelas autoridades das províncias do Norte. No Ceará, em 1863, foi decretada a inexistência de índios, e suas terras destinadas, à colonização. Em Pernambuco e na Paraíba, na década de 1870, comissões de engenheiros fizeram demarcação de lotes destinados a particulares em aldeamentos então considerados extintos. Entre estes foram relacionadas terras hoje pertencentes aos atuais índios Fulni-ô, Pankararu, Potiguara, entre outros (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004).

### A nobreza pretérita dos indígenas

No mesmo ano de 1857, com a publicação em livro do romance *O guarani*, o indianismo deixava de ser unicamente uma manifestação poética, e se expressava também no domínio literário. Isso ampliou bastante o seu círculo de influência. As obras românticas atingiam um número de leitores muito maior do que o das suas tiragens, pois tinham uma circulação prévia em periódicos diversos e nos suplementos de jornais.

O romance se passa em um lugar distante e em um período nebuloso, em que “a civilização não tivera tempo de penetrar o interior” (Alencar, s.d.), quando d. Antonio Mariz, um fidalgo português que assistira à derrota de d. Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir, decidiu se transplantar para as selvas do Brasil<sup>33</sup>. A micro-sociedade que tentaria fazer Portugal ressurgir das próprias cinzas naquelas paragens longínquas, compunha-se de sua filha Cecília, um prometido genro (o fidalgo Álvaro), um ex-frei carmelita que perdeu a fé (Loredano), além de trabalhadores e artesãos. Como oponentes, a natureza indomada e os ferozes índios Aymorés.

---

Minas Gerais, registrando-se sua presença em todos os estados do Nordeste, chegando, em certos casos, a corresponder a quase 10% da população (ver o capítulo “Entrando e saindo da mistura: Os índios nos censos nacionais” – PACHECO DE OLIVEIRA, 1999).



Num primeiro momento, trata-se de erguer as casas e decorá-las, de fazer funcionar uma sesmaria. Nessa parte ocorre o encontro de d. Antonio com o índio Peri, identificado como da nação Guarani, que usava uma túnica de algodão e falava o português. Peri curva-se diante do fidalgo e beija-lhe a mão. Como num romance de cavalaria Peri, guerreiro livre, sentiu-se escravo de um sonho, primeiro com uma imagem de Nossa Senhora, depois pelo amor de Cecília (a quem chama de Ceci, pois em sua língua isso indicaria sofrimento e, para ele, o amor seria indissociável do dever e do sofrimento).

Num segundo momento, ocorrem os ataques dos Aimorés, mostrando a inviabilidade daquela experiência civilizatória. A força, coragem e fidelidade de Peri ao senhor feudal reproduziam os valores medievais pelos quais d. Antonio se movia. Álvaro, ao contrário, sucumbiu aos encantos de Isabel, uma mestiça sedutora, e veio a morrer em combate.<sup>10</sup>

Em um terceiro momento, vendo que somente Peri podia salvar-lhe a filha, d. Antônio o batiza e atribui-lhe seu próprio nome. Seria a vitória do amor casto e puro sobre a conduta licenciosa e afastada da virtude, com o surgimento de outro Brasil, fruto de uma união entre um indígena e uma mulher branca. Mas uma grande enchente do rio Paquequer, como um operador da lavagem das impurezas, sepulta os índios Aimorés e traga em sua correnteza também o jovem casal.

Alfredo Bosi (1992) observa que a preocupação de Alencar com o enobrecimento dos personagens centrais é tal que leva, muitas vezes, ao rompimento de uma cadeia narrativa verossímil. Em sua análise desse romance, chama a atenção para uma ordem de fatos que o autor aponta de forma marginal, mas que ao longo da trama condena a uma zona de invisibilidade. Por trás do solar dos Mariz havia dois grandes armazéns ou senzalas, habitados por quarenta “aventureiros e acostados” (ALENCAR, s.d.a), os quais viviam da exploração dos recursos do sertão que levavam para vender no Rio de

10 Analisando esse romance, Renato Ortiz (1988: 261-269) destaca o papel negativo atribuído aos mestiços por meio da personagem Isabel. Em um poema anterior, datado de 1849 e intitulado “Marabá”, Gonçalves Dias (1969:53-56) já falava de uma mestiça que integrava uma categoria de pessoas estigmatizada entre os próprios indígenas.

Janeiro, dividindo os lucros com o fidalgo. A busca de riquezas minerais e extrativas não esteve historicamente dissociada da captura e escravização de indígenas. O próprio Bosi (1992:190-191) destaca que “os usos e costumes dos mercenários” não podiam ser idênticos ao do “castelão”, a colônia não vindo a “repetir a Idade Média”, mas “abraçando uma sociedade já aberta”.

Nessa linha, Bosi anota que o contexto em que vicejou o indianismo correspondia a uma sólida hegemonia dos conservadores na vida política e no parlamento, bloqueando a discussão sobre a questão servil. Uma comparação entre Gonçalves Dias e José de Alencar mostraria que o primeiro nasceu sob o signo de fortes conflitos nas províncias do Norte entre “brasileiros” e “marinheiros” e tensões locais antilusitanas, enquanto o segundo se formou no período que vai da maturidade precoce de Pedro II (da qual inclusive seu pai fora um hábil articulador) e a conciliação conservadora dos anos 1850. As diferentes modalidades de indianismo e de nacionalismo encontradas em cada um deles parecem bastante compatíveis com os contextos históricos em que se formaram (: 176-185).

A construção de uma galeria de personagens indígenas (reais ou fictícios) descritos sempre positivamente, remetidos apenas ao passado, nunca à contemporaneidade, irá ter um correlato em processos sociais em curso especialmente durante o Segundo Reinado. Formava-se paralelamente uma nobreza brasileira, cujos títulos e nomes (familiares e individuais) não remontavam a casas dinásticas, linhagens e honrarias ancestrais outorgadas pelos monarcas europeus, mas a distinções concedidas pelo Imperador e que, frequentemente, recuperavam a toponímia do País, bem como palavras e nomes de nações indígenas.

### A morte gloriosa dos guerreiros

Um dos mais famosos poemas indianistas de Gonçalves Dias (1997a:13-14) tinha como espinha dorsal da criação artística o tema da morte gloriosa e edificante. A cena era de um bravo guerreiro Tupi que, tendo caído prisioneiro dos Timbiras, devia passar pelo ritual antropofágico, no qual desafiaria os seus matadores e lhes

ameaçaria com a vingança futura de seus parentes. “Sou bravo, sou forte; sou filho do Norte; meu canto de morte; guerreiros, ouvi.”

O cenário é a América antes da chegada dos europeus. Toda a trama tem por finalidade mostrar como, entre os indígenas, a coragem, como valor social e marca da honra, deve predominar sobre os sentimentos familiares e a piedade. A morte em combate ou no ritual antropofágico, segundo as tradições de povos guerreiros, não é o fim, mas a expressão natural de um ciclo de vida social, com a antecipação da vingança e a reafirmação da honra individual e coletiva. Nem mesmo o amor filial pode ser virtuoso se conflitar com a morte gloriosa do guerreiro. O próprio título do poema já apontava para isso: “I-Juca-Pirama”, que em língua Tupi significaria “o que há de ser morto, o que é digno de ser morto” (: 7).

Em 1874, em uma de suas últimas obras, por ele classificada não como “romance”, mas como uma “lenda Tupi”, José de Alencar dedicou-se a pensar os indígenas em um contexto puramente pré-colonial. Ubirajara era um jovem guerreiro Araguaia, intensamente amado por Jandira. Em uma incursão às terras dos Tocantins, conheceu a virgem Araci. Em função da coragem e destreza com que ele se comportara nas guerras realizadas pelos Araguaias, Ubirajara foi escolhido para a chefia. Voltou, contudo, à aldeia dos Tocantins, e disputou com outros guerreiros a possibilidade de vir a desposar Araci. Ao final, Ubirajara tornou-se “o chefe dos chefes e o senhor das florestas”, unindo os Araguaias e Tocantins dentro uma poderosa nação, que tomou o nome do herói, e ainda controlava os sertões quando ali chegaram “os caramurus, guerreiros do mar” (ALENCAR, s.d.b: 142-143).

Contrariamente à ferocidade e ao primitivismo com que foram antes descritos nas fontes coloniais, José de Alencar pretendia, com essa narrativa, fazer o leitor compartilhar de seu orgulho em ser descendente desses povos. Por isso, como observa M. Cavalcanti Proença (s.d.:21), ele descreveu os índios como “guerreiros valentes, amigos leais, esposas dedicadas até o sacrifício”, de um modo tal que a nacionalidade pudesse encontrar neles as suas origens.

Em uma nota de advertência, Alencar (s.d.b:145-147) afirmava que “historiadores, cronistas e viajantes da primeira época, se não de todo o período colonial, devem ser lidos à luz de uma crítica severa. [...] duas classes de homens forneciam informações acerca

dos indígenas: a dos missionários e a dos aventureiros. Em luta uma com outra, ambas se achavam de acordo nesse ponto, de figurarem os selvagens como feras humanas. Os missionários encareciam assim a importância da sua catequese; os aventureiros buscavam justificar-se da crueldade com que tratavam os índios”. Os europeus frequentemente esqueciam-se de que “eles mesmos provinham de bárbaros ainda mais ferozes e grosseiros do que os selvagens americanos”, omitindo, assim, “as coisas mais poéticas, os traços mais generosos e cavalheirescos do caráter dos selvagens”.<sup>11</sup>

É importante perceber como o tema da antropofagia, tão nevrálgico para as avaliações ocidentais sobre os indígenas, recebeu um tratamento inteiramente diferenciado nos autores indianistas e nos cronistas coloniais. À diferença de tais fontes, que sempre expressaram sua profunda repulsa e indignação frente à antropofagia, Gonçalves Dias a tratava puramente como parte de um complexo cultural próprio às sociedades guerreiras, destacando a coragem e a virtude individual dos personagens que escrevia. Alencar, por sua vez, considerava-a uma instituição característica de certas sociedades indígenas, relacionando diretamente a antropofagia à distribuição interna da honra e do prestígio, em tratamento muito semelhante ao que Florestan Fernandes (1970) faria no século seguinte. Ambos estão muito distantes da postura do modernismo, que se propõe a inverter a avaliação dos cronistas, transformando a antropofagia em um instrumento da nacionalidade, mas sem questionar em sua natureza as representações coloniais (ver ROUANET, 1999:417-440).

## O índio como exterior à fundação do País

Se, no domínio da poesia e da literatura, o indianismo, pela importância que assumiu, é frequentemente referido como um movimento que se integra à doutrina estética da escola romântica, mas

11 Para modificar tal imagem, o autor mergulhou em uma extensa pesquisa bibliográfica, que se traduziu em alentadas e numerosas notas (que ocupam quase um terço da obra).

que tem uma identidade própria,<sup>12</sup> na pintura, outros critérios predominam como demarcadores de semelhanças e discontinuidades. Neste domínio, seria bem mais arbitrário isolar alguns autores e obras e classificá-los como “indianistas”.

Em razão disso, focalizaremos as representações visuais sobre os indígenas, respectivamente, nas partes quatro e cinco, seja como integrante de uma atividade de tradução artística da nacionalidade, seja como releituras de personagens e eventos delineados por produções literárias de algum modo vinculadas ao indianismo.

O rompimento com a tradição do barroco colonial não deve ser relacionado de um modo direto e simplista à chegada da Missão Francesa<sup>13</sup> e à criação, por d. João VI, da Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios, em 1816 (NAVES, 1996). Foi somente dez anos depois, já com o Brasil Independente (1822) e governado por dom Pedro I, que veio de fato a ser instalada a Academia Imperial de Belas Artes (Aiba). Tal instituição, durante todo o século XIX, partilhou com o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838 por dom Pedro II, a preocupação em contribuir para a formação de uma identidade nacional. Só que, por suas dinâmicas diferenciadas, enquanto o IHGB era um local de debate das grandes questões nacionais e, por meio de sua revista, de divulgação de textos e documentos julgados importantes para a história do País, a Aiba tinha como objeto a formação de uma nova geração de artistas brasileiros.

- 12 Os autores geralmente classificados como “indianistas” se caracterizam pela remissão aos temas indígenas, e pela busca de novas soluções técnicas, que propiciem uma narrativa mais conforme aos seus objetivos. Fazem um grande investimento no estudo da língua Tupi, utilizando-se de um amplo conjunto de palavras, expressões e formas sintáticas que pretendiam traduzir melhor tais culturas. Existem também fortes divergências entre eles, debatidas nas numerosas notas, prólogos e posfácios de José de Alencar em *Iracema* e *Ubirajara*. Embora não seja essa a direção da análise proposta neste artigo, cabe recomendar aos interessados em tais aspectos a leitura de Afrânio Peixoto (1931), Antonio Cândido (1959), Cavalcanti Proença (1974), e Alfredo Bosi (1995).
- 13 Composta pelo arquiteto Auguste Henri Victor Grandjean de Montigny (1776-1850), pelo pintor Jean-Baptiste Debret (1768- 1848) e pelo escultor Auguste-Marie Taunay (1768-1824) Ver Taunay, 1956.

Congregando pessoas de diferentes profissões, o IHGB atuava como um foro de articulação da elite, contribuindo para a formação de um projeto nacional.<sup>14</sup> Nesse sentido, sua intervenção na produção literária era mais como uma caixa de ressonância e eventual consagração (como ocorreu com alguns autores indianistas, notoriamente Gonçalves Dias), não na definição e transmissão de procedimentos técnicos (como era o caso da Aiba).

Felix Taunay foi seu segundo e mais influente diretor, permanecendo durante um longo período (1834-1851). Em diversas ocasiões, explicitou como entendia a formação do artista brasileiro, função precípua da AIBA – o artista deveria contribuir para a educação dos povos e o enaltecimento das virtudes cívicas.<sup>15</sup> É nesse contexto que foram elaboradas, na terceira fase da Aiba, telas amplamente divulgadas e apreciadas, que constituíram em verdadeiros emblemas da nacionalidade. A ênfase em temas históricos não foi de maneira alguma dirigida para os indígenas, mas para os momentos e personagens gloriosos da formação do País.<sup>16</sup>

14 Há uma aprofundada bibliografia sobre o tema, destacando-se, entre outros, Guimarães (1988:5-27); Domingues (1989); Guimarães (1995); e Kadama (2005).

15 “Será preciso que a pátria vigie cuidadosamente sobre a educação dos mesmos artistas; porque se lhes inculcar somente a prática e a mecânica de sua profissão, serão somente obreiros minuciosos; se neles pelo exercício acordar o sentimento do belo físico e a capacidade de sua expressão, serão excelentes produtores de poesia muda; mas se a boa morigeração e o amor da virtude com suficiente instrução vivificarem os seus poderes, serão membros utilíssimos da associação política”. Abertura da sessão pública de distribuição anual dos prêmios, em 1839 (*apud* Santos, 1997:129).

16 A grande era da pintura histórica foi o século XIX, especialmente em sua segunda metade, quando funcionou como instrumento auxiliar na construção da nação e na nacionalização do passado (ver BURKE, 2005:15-32). No caso brasileiro, isto se manifestava em uma simples listagem das obras realizadas de 1840 a 1890 por autores vinculados à Aiba: “Desembarque em Porto Seguro de Pedro Álvares Cabral” (1842), de Rafael Mendes de Carvalho; “Nóbrega e seus companheiros” (1843), de Manuel Joaquim Corte Real; “A Primeira Missa no Brasil (1860), “Combate Naval do Riachuelo” (1872), “Passagem de Humaitá” (1872), “Juramento da Princesa Isabel” (1875), e Batalha de Guararapes (1879), de Victor Meirelles; e Batalha do Avaí (1879) e “Grito do Ipiranga” (1885), de Pedro Américo.

A mais famosa dessas pinturas é a “Primeira Missa no Brasil” (1860), de Victor Meireles (IMAGEM 22). Geralmente, é apontada sua conexão com a carta de achamento do Brasil escrita por Pero Vaz de Caminha, documento que não apresenta os indígenas de forma desfavorável, nem registra aspectos conflituosos destes com os portugueses. A carta de Caminha esteve por séculos guardada na Torre do Tombo, em Lisboa e, nos anos seguintes, pelos livros de Ferdinand Denis (1821; 1822) e Robert Southey (1822). Manuel Porto-Alegre, que foi diretor da Aiba e professor de Meirelles, em carta, versando, aconselha ao seu pupilo: “Lê Caminha, ó artista, marcha à glória/ Já que o céu te chamou Victor na terra/ Lê Caminha, pinta e então caminha” (*apud* MELLO JR., 1982:60).

Em sua permanência em Paris, Victor Meirelles deve ter visto ou tomado conhecimento do quadro de Horace Vernet intitulado “Première Messe em Kabilie”, apresentado no Salon em 1855.<sup>17</sup> As similitudes se limitam a mostrar o lugar da celebração religiosa na expansão dos europeus por regiões ocupadas por povos pagãos. Jorge Coli (2000:114) observa como Meirelles dá ao tema um tratamento radicalmente diverso daquele realizado por Vernet, tomando distância em relação à cena principal (enquanto Vernet busca marcar com precisão a celebração religiosa); servindo-se de um formato horizontal que favoreceria a inclusão da paisagem e do próprio olhar do espectador (em oposição ao formato vertical da tela e supostamente ao olhar hierárquico e ordenador que induziria); e operando com uma passagem de tons de grande suavidade (em contraste com os uniformes e baionetas dos soldados).

A incorporação de populações não cristãs pela expansão comercial e militar do Ocidente, vistas por meio das pinturas de Vernet e Meirelles, remetem a visões antagônicas. No primeiro caso, as diferenças culturais são evidentes e apenas remetem a sobreposições; no segundo, a composição da tela aponta para uma possível fusão,

17 Trata-se de um momento final pelo qual o poder colonial francês veio a submeter a uma população autóctone que lhe resistiu militarmente. Vernet foi, de fato, uma testemunha ocular do episódio, tendo presença destacada inclusive no seu ordenamento espacial.

em que o encontro de civilizações transparece, na expressão de Coli, como uma espécie de “útero fecundador” da nacionalidade (:114). Tais aspectos, sem dúvida, foram importantes para o grande sucesso da obra de Meirelles, exposta inicialmente em Paris no Salon em 1861, e ainda no mesmo ano no Rio de Janeiro, trazendo para seu autor o cargo de professor honorário da AIBA, e o grau de cavaleiro da Imperial Ordem da Rosa (CADORIN, 1997:168).

A calorosa acolhida obtida no contexto cultural que acabamos de delinear não deve excluir leituras críticas, especialmente no tratamento dado aos indígenas. Destacando que o foco da pintura é colocado no altar, Cadourin observa que eles seriam “meros espectadores de um ritual que não compreendem”, e revelam, assim, um “total desconhecimento do que está acontecendo” (:168). Em um trabalho comparativo entre Brasil e Estados Unidos sobre a construção de ícones da nacionalidade, Guimaraens (1998) chama a atenção para como, na pintura de Meirelles, os indígenas são apresentados como seres da natureza, que permanecem na contraluz e se integram à paisagem, assistindo passivamente à celebração do episódio inicial da história do Brasil.

Sendo inteiramente estranhos ao significado dos atos históricos que ali se realizavam, os indígenas seriam, assim, figurados apenas como eventuais testemunhas da formação da nação, não como seus protagonistas. É fundamental atentar para como a retórica da *casualidade* e da *surpresa* está associada à maioria das narrativas sobre o descobrimento, fazendo parte de um dos efeitos ideológicos fundamentais que contribuem para o encobrimento da presença indígena na história da Colônia (PACHECO DE OLIVEIRA, 2014). A tela de Victor Meirelles, que seria doravante seguidamente repetida nos manuais históricos e livros escolares, foi a tradução visual do espírito da carta de Caminha, fornecendo ao contexto intelectual e político do Segundo Reinado a certidão de batismo e antiguidade que ele tanto desejara.<sup>18</sup>

18 Capistrano de Abreu (1976) em sua famosa tese de concurso para o Colégio Pedro II, em 1883, saudava a carta de Caminha como “o diploma natalício lavrado à beira do berço de uma nacionalidade futura”.





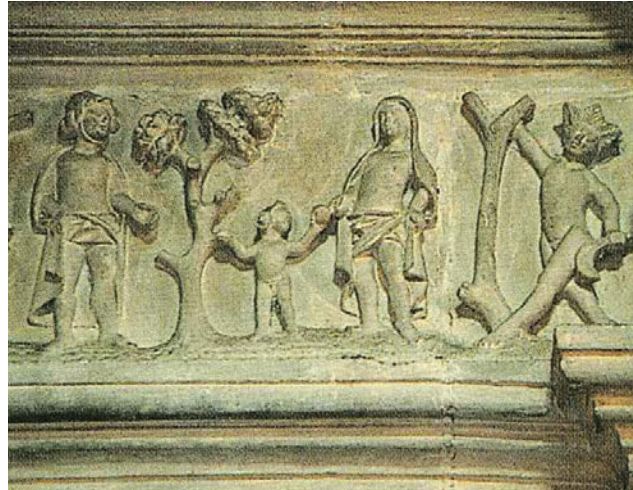
Imagem 1  
"Epifania", de Vasco Fernandes, chamado Grão Vasco, altar-mor da Catedral de Viseu, c. 1505.



Imagem 2  
"Terra Brasilis", de Lopo Homem,  
[cartógrafo da corte portuguesa],  
Pedro Reinel e Jorge Reinel, 1519.  
*In: Atlas Miller.*  
Acervo: Biblioteca Nacional de Paris (BNP).



**Imagem 3**  
"Medalhão do Rei Tupinambá",  
Igreja de Saint-Jacques.  
Dieppe, 1535.



**Imagem 4**  
"Frisa dos Selvagens",  
Igreja de Saint-Jacques.  
Dieppe, 1535.



**Imagem 5**  
"Recepção ao Rei Henrique II e a rainha Catarina de Médicis na cidade de Rouen", em 01/10/1550.  
*In. Uma festa brasileira em Rouen, Ferdinand Dennis, 1850.*



Imagem 6  
 "América" [Américo Vespúcio redescobre a América],  
 Theodor Galle, Philippe Galle e Jan Collaert segundo Jan Van Der Straet, 1580.

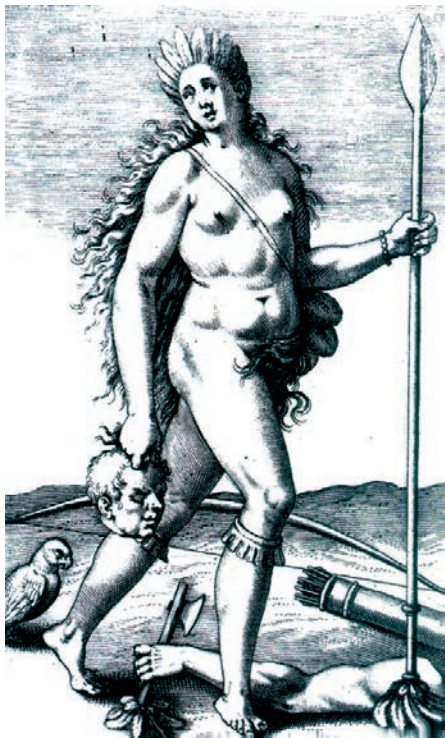


Imagem 7  
 "América", Philips Galle.  
 In: *Proposopographia*, c. 1585–90



Imagem 8  
 "Europa", Cesari Ripa, 1618. In: *Iconologia*.

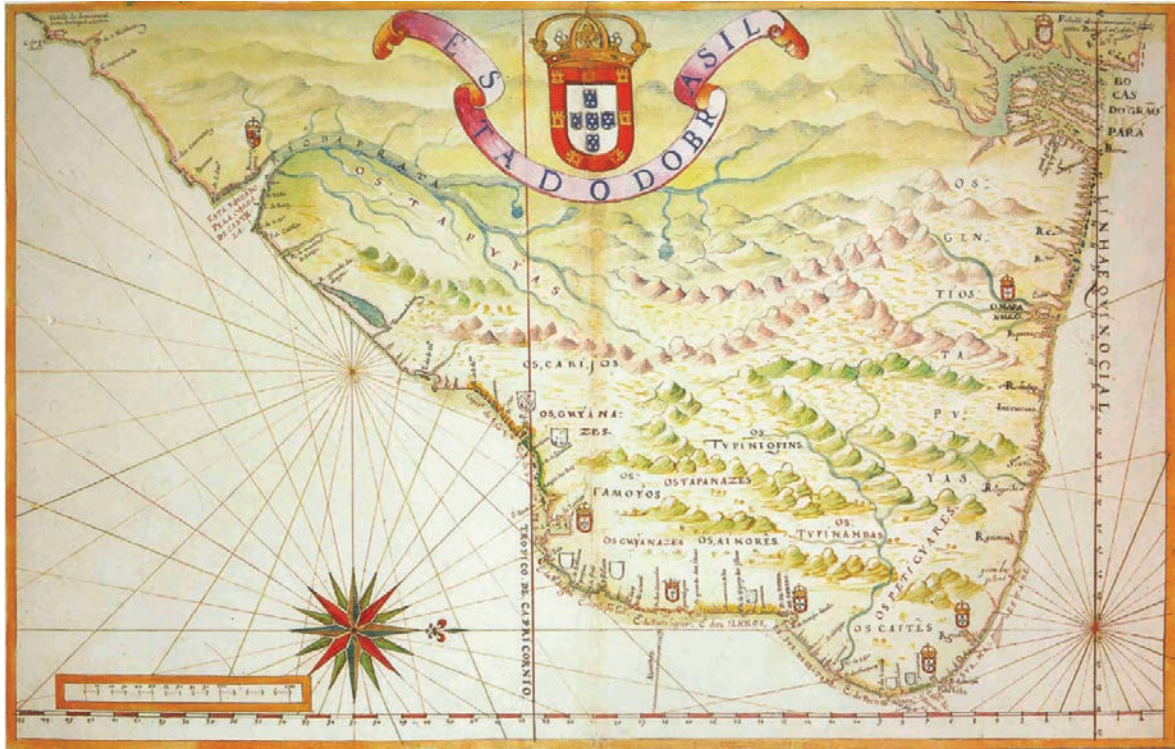


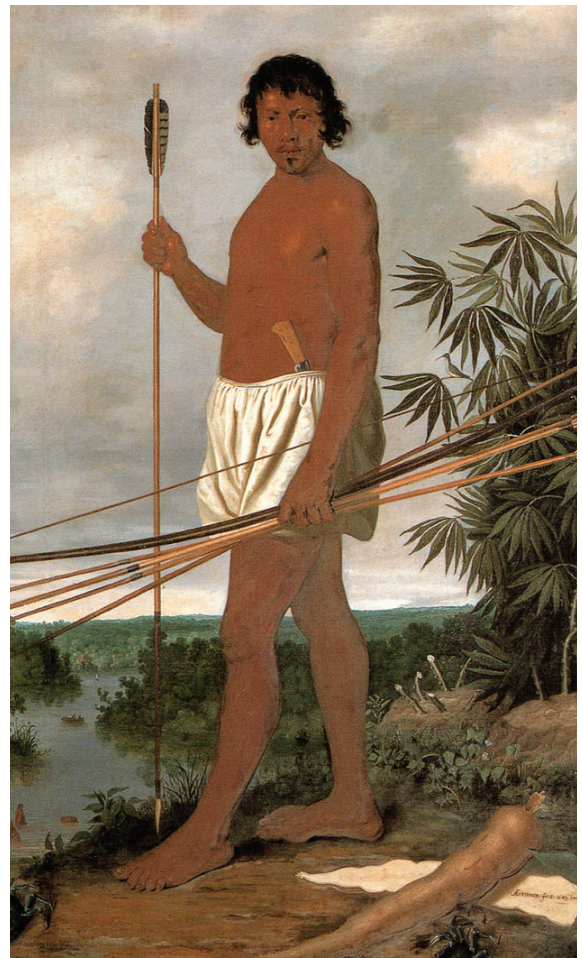
Imagem 9  
"Estado do Brasil", de João Teixeira Albernaz, O Velho, 1631.



Imagem 10  
"Mulher Tapuia", Albert Eckhout, 1641.  
Acervo: Museu Nacional da Dinamarca.



**Imagem 11**  
"Mulher Tupinambá", Albert Eckhout, 1641.  
Acervo: Museu Nacional da Dinamarca.



**Imagem 12**  
"Homem Tupinambá", Albert Eckhout, 1643.  
Acervo: Museu Nacional da Dinamarca.

Imagem 13  
Homem Tapuia, Albert Eckhout, 1643.  
Acervo: Museu Nacional da Dinamarca.





Imagem 14  
 [Escravos africanos trabalhando na produção de açúcar e indígenas na plantação de mandioca].  
 Anônimo, 1624.

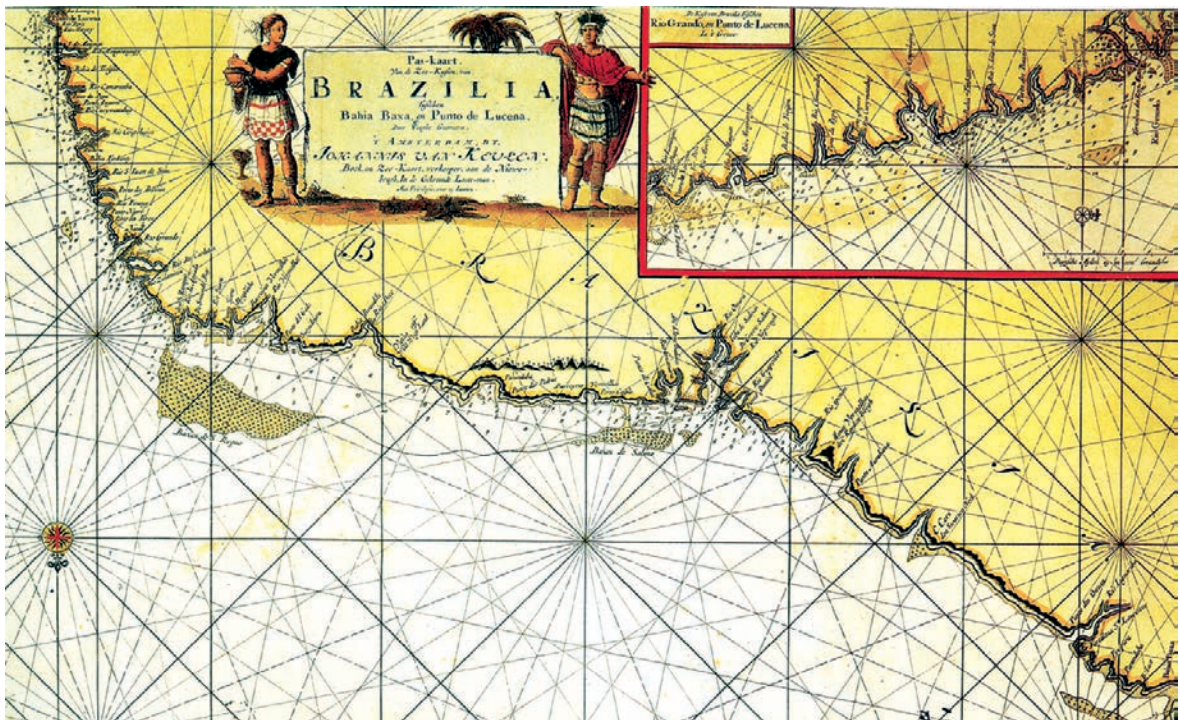


Imagem 15  
 "Carta Náutica da costa do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba,  
 entre a Baía Baixa e a Ponta de Lucena", Claes Jansz Vooght (c. 1696). (Detalhe)

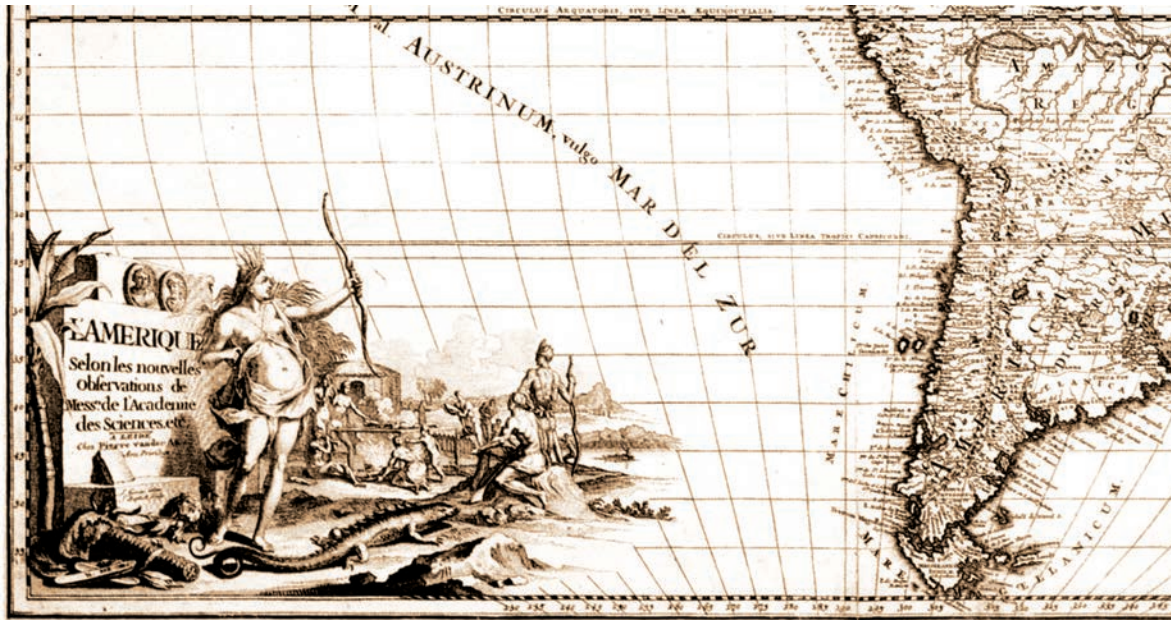


Imagem 16  
 "A América segundo as novas observações...", Pieter Van der Aa, 1713. (Detalhe)



Imagem 17  
 "O Brasil e o país das amazonas...", Giovanni Maria Cassini, 1798. (Detalhe)





**Imagem 18**  
"Índio Omagua", Alexandre Rodrigues.  
*In:* Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará,  
Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783–1792).



**Imagem 19**  
"Índio do Rio Branco", Alexandre Rodrigues.  
*In:* Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará,  
Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783–1792).



**Imagem 20**  
"Índio do Rio Negro", Alexandre Rodrigues.  
*In:* Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará,  
Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783–1792).



**Imagem 21**  
"Índio Mura", Alexandre Rodrigues.  
*In:* Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará,  
Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783–1792).



**Imagem 22**  
"Primeira missa no Brasil", Victor Meirelles, 1861.  
Acervo: Museu Nacional de Belas Artes (MNBA).



**Imagem 23**  
"Moema", Victor Meirelles, 1866.  
Acervo: Museu de Arte de São Paulo (Masp).



**Imagem 24**  
"Alegoria do Império do Brasil",  
Francisco Manuel Chaves Pinheiro, 1872,  
Acervo: Museu Nacional de Belas Artes  
(MNBA).



**Imagem 25**  
"Iracema", José Maria de Medeiros, 1881.  
Acervo: Museu Nacional de Belas Artes (MNBA).



Imagem 26  
"O ultimo Tamoyo", Rodolpho Amoedo, 1883.  
Acervo: Museu Nacional de Belas Artes (MNBA).



Imagem 27  
Charge do Império - Visconde de Rio Branco (à direita) e José Bonifácio de Andrada e Silva, em  
ilustração alegórica sobre a independência do Brasil e a Lei do Ventre Livre. Acervo: <http://documents.tips/documents/acervo-iconographia.html>



Imagem 28

“A Conquista do Amazonas”, Antônio Parreiras, 1907.  
Acervo: Museu do Estado do Pará (MEP).

Imagem 29

Rondon entre os índios Halithi, de Mato Grosso, c. 1908. Major Thomas Reis.  
Acervo: Museu do Índio.



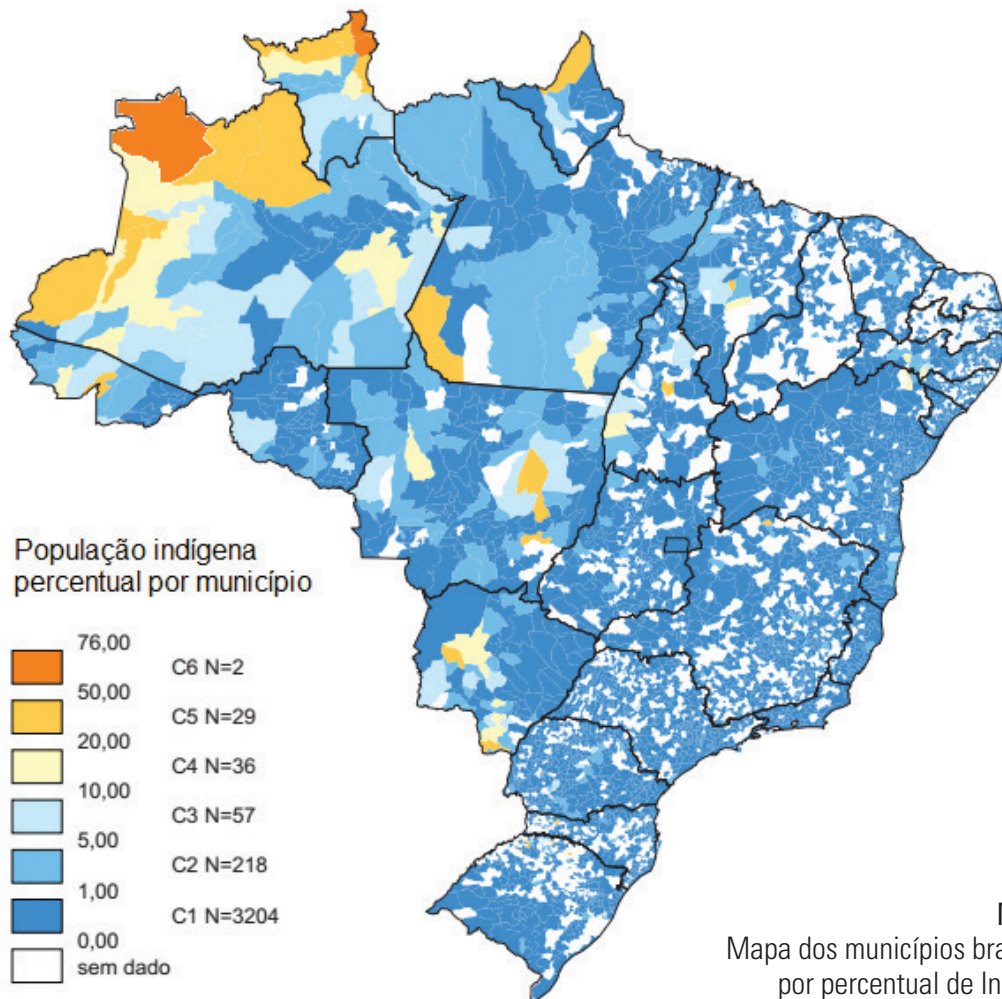
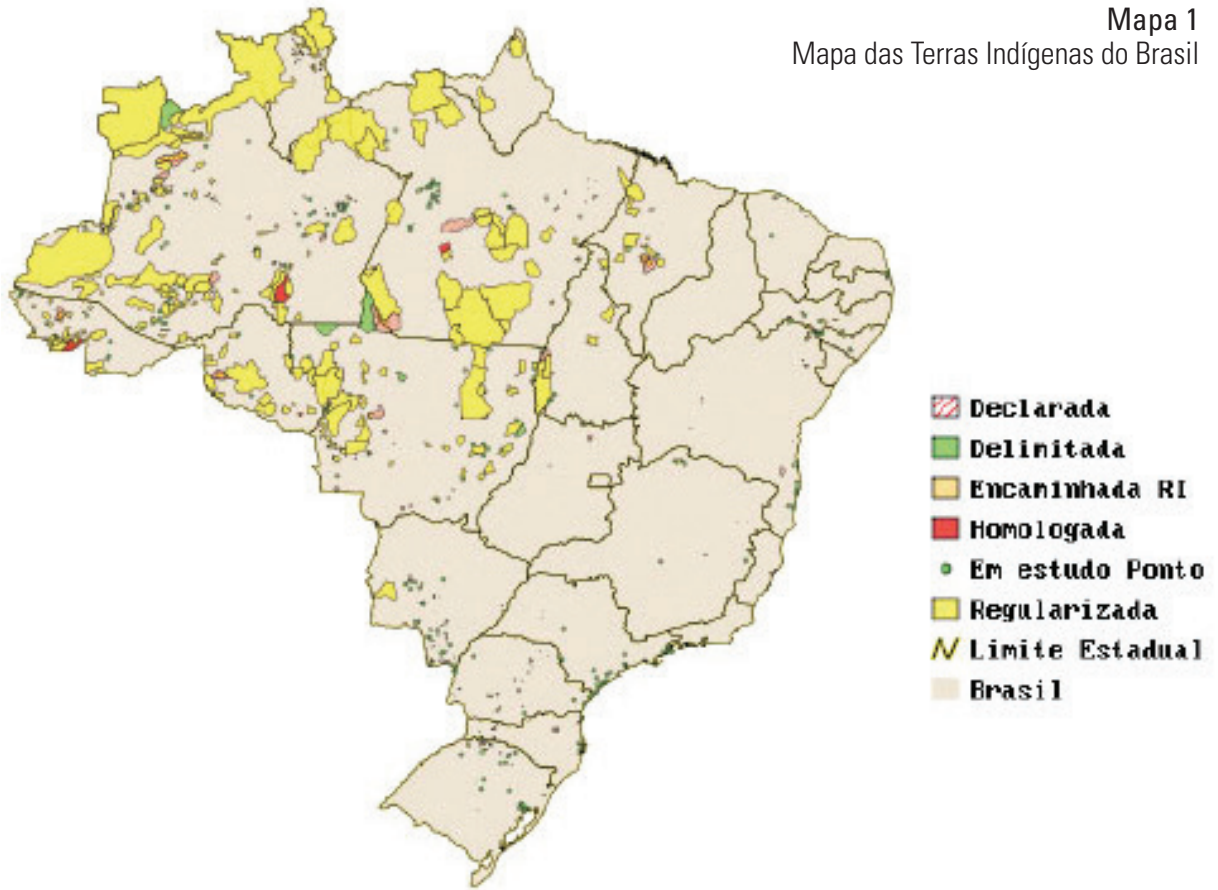


Imagem 30  
Assembleia Tapeba. Joceny Pinheiro, 2005.



Imagem 31  
Índios Xucurus em manifestação na cidade de Pesqueira. Estevão Palitot, 2006.

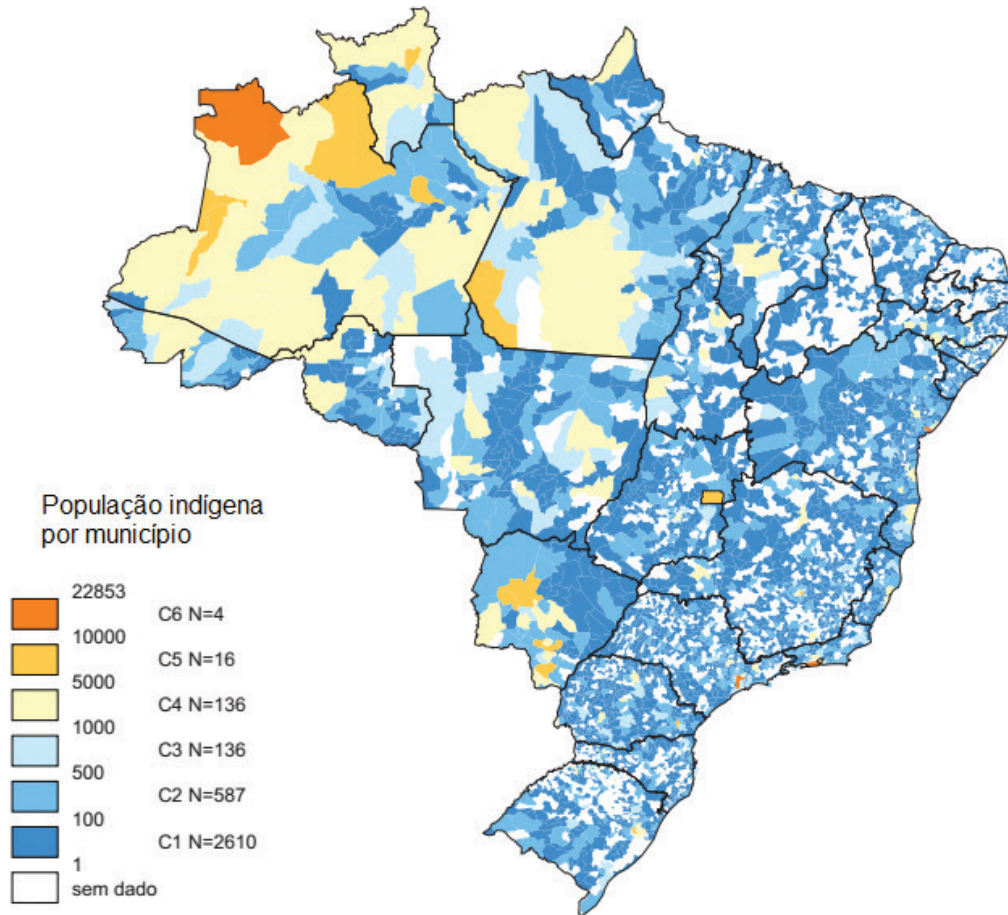
Mapa 1  
Mapa das Terras Indígenas do Brasil



Mapa 2  
Mapa dos municípios brasileiros por percentual de Indígenas

### Mapa 3

Mapa dos municípios brasileiros por faixas numéricas de presença Indígena





Da pretendida e aclamada fundação da nação, engendrada no Segundo Reinado e no momento de consolidação de instituições centrais de cultura e de administração pública, os indígenas não são de fato atores efetivos, nem testemunhas por si mesmas válidas ou fidedignas. Se não estão inteiramente ausentes, nem são tratados como oponentes, isso não lhes dá a condição de partícipes desse processo, investidos, portanto, de obrigações e direitos.<sup>19</sup> É esta ambiguidade fundadora, sob o fascínio de uma aparente harmonia e integração mais profunda, quase vegetal, com o meio ambiente, que coloca em operação a produção de um efeito de esquecimento.

### A morte como o destino trágico dos indígenas

Além dos grandes momentos da história nacional, a produção de imagens sobre o índio nas décadas de 1870 e 1880 teve como fonte de inspiração o indianismo, aí incluindo obras bem anteriores ao movimento, mas que poderiam ser consideradas como precursoras dessa temática. Na perspectiva da época, o artista estaria, em ambos os casos, lidando com um passado remoto, relativo a episódios iniciais da colonização.

A reelaboração imagética das produções indianistas acabou por selecionar com mais força um tema em especial, a morte dos indígenas, que seria predominante nas obras mais famosas e destacadas. No período colonial, os mecanismos violentos de mobilização dos indígenas, como os “descimentos”, as “tropas de resgate” e as “guerras justas”, não eram questionados em sua natureza, mas apenas em algumas modalidades de aplicação, avaliadas como distorcidas ou excessivas. A disputa que os missionários mantiveram com

19 O estabelecimento da colonização e a incorporação do indígena na aventura colonial estão realçados no quadro “A elevação do cruzeiro em Porto Seguro”, de Pedro Peres, de 1879. Embora tenha tomado o mesmo contexto do Descobrimento como objeto, as soluções técnicas (iluminação, cores, planos) que adotou contrastam fortemente com as de Meirelles, e são lembradas para justificar o motivo de esta obra não ter tido a mesma repercussão, nem recebido avaliações tão entusiásticas.

os moradores tinha por objeto a regulação dessas atividades, não a sua supressão, pois era por esses meios que eram abastecidas as fazendas, os serviços de particulares, as obras públicas, e as próprias atividades realizadas nas aldeias missionárias.

O objetivo mais nobre da colonização, ademais de ganhos materiais, era a transformação do indígena em cristão, a salvação da sua alma, o que implicava um renascimento espiritual. Foi com o Iluminismo e com a supressão da guerra justa que o indígena veio a ser pensado não mais puramente como pagão, mas como homem suscetível de dor e de sofrimento. É neste contexto que, no século XIX, a morte do indígena foi descoberta como fenômeno estético pela pintura acadêmica brasileira, que sofria a influência do estilo neoclássico, das adaptações introduzidas por Debret,<sup>20</sup> e, mais tarde, do romantismo acadêmico (pompiérismo) que imperava nos ateliês de Paris em que estagiavam alunos premiados pela Aiba. O pendor do romantismo para abordar a existência humana em sua dimensão trágica, destacando aspectos por vezes lúgubres, por certo contribuiu para tal escolha (SÁ, 1997:63).

O primeiro movimento nessa direção ocorreu com Victor Meirelles, que se inspirou em poema épico pautado no arcadismo, escrito ainda no século XVIII por Frei José de Santa Rita Durão, frade agostiniano nascido no Brasil, mas educado e residente em Portugal. Editado pela primeira vez em 1781, em Lisboa, a obra foi reimpressa no contexto do Segundo Reinado (DURÃO, 1845). O objeto dessa

20 Como pintor, Debret estava nitidamente vinculado à escola neoclássica francesa, que se caracterizava pela busca de temas exemplares e edificantes, pelo menosprezo do paisagismo e das posturas contemplativas. Os seus expoentes eram Winckelmann (que considerava que a perfeição das formas só poderia ser atingida por meio de modelos gregos), De Quincy (que recuperava permanentemente temas e personagens romanos) e, sobretudo, Louis David. Como elabora Naves, um contexto político muito diferente (aí destacando-se a escravidão) inviabilizou que Debret fosse um simples executor dessa estética moralizadora. Ao contrário, veio a modificá-la em suas obras no Brasil, pautando-se por uma ênfase nos detalhes, estabelecendo contornos frágeis, fazendo composições fragmentárias, e dando as cores um papel mais suave e decorativo (NAVES, 1996:47-62). A sua extensa produção, difundida no Brasil por meio de seu livro (DEBRET, 1834-1839), deve ser objeto de atenção específica no gênero viagens e no conjunto discursivo de viajantes estrangeiros.

poesia, por alguns identificada como “o mais brasileiro de nossos livros” (ROMERO; RIBEIRO, 1906), é a existência aventureira do naufrago português Diogo Álvares, Caramuru, que havia desposado Paraguaçu, uma princesa indígena (depois batizada como Catarina), tornando-se senhor daquelas terras e, com sua extensa prole, contribuindo para a criação da primeira capital colonial dos portugueses na América.

A recuperação que Meirelles fez dessa narrativa é filtrada, no entanto, por meio de outra personagem, Moema, que, na narrativa, ocupava um lugar periférico. Moema, que inclusive dá título a essa bela tela (IMAGEM 23), era a índia que, ao ver Caramuru seguir para a Europa levando Paraguaçu como sua única esposa, lançou-se ao mar e nadou junto à caravela, até perecer afogada. O quadro, um dos mais valorizados do autor, recria uma atmosfera lírica. O corpo da índia, atirado à praia, mantém sua inteireza e dignidade, enquanto uma primorosa recomposição da paisagem, com uma praia deserta e um cenário de nuvens, sugere o mundo etéreo e ilusório da alma dela (CADORIN, 1997:67). O que a pintura celebra é o amor idílico de uma índia pelo colonizador, em uma opção que no limite termina no sacrifício trágico da própria vida.

O tema da morte aparece, nesse período histórico, sistematicamente associado aos indígenas. Além dos destacados exemplos anteriormente colocados, podemos citar ainda “Lindoia” (cerca de 1870), de José Américo de Almeida, “Moema”, de Rodolpho Amoedo, “Moema”, de Décio Vilares,<sup>21</sup> e “As exéquias de Atala” (1878), de Augusto Rodrigues Duarte.<sup>22</sup>

Para encerrar com este tema, devemos passar pela conhecida tela intitulada “O último tamoio”, realizada por Rodolpho Amoedo em 1883 (IMAGEM 26). Como os exemplos já relacionados, trata-se de uma transposição de um poema épico para uma pintura marcada

21 No acervo do Museu Nacional de Belas Artes, existem dois estudos de R. Amoedo sobre “Moema”, mas o ano mencionado corresponde à data de entrada da peça, não ao seu momento de realização. Acontece o mesmo com a “Moema” de Décio Vilares.

22 Nesse caso, a inspiração não é o indianismo brasileiro, mas o romance *Atala, ou Les amours de deux sauvages au desert*, escrito por Chateaubriand e publicado em 1801, passado entre indígenas da América do Norte.

pelo romantismo. A inspiração é a “A Confederação dos Tamoios”, peça publicada por Domingos José Gonçalves de Magalhães em 1857. Em vez de imagens de combates e de retratar atos de heroísmo, o que pintor exhibe ao espectador é o cru final da conquista da Guanabara pelos portugueses, com um indígena agonizante e um missionário que busca ampará-lo.

O extermínio dos Tamoios é apresentado em uma dimensão puramente individual. Não há sinais de escaramuças ou refregas, não se veem armas de vencedores ou vencidos, nem bandeiras e troféus. A nudez de seu corpo é testemunha de sua plena humanidade, e a morte é a expressão bruta de um destino comum. O manto negro do jesuíta, esforçando-se por ampará-lo, talvez lhe ministrando os sacramentos, mas impotente para deter a sua morte, nos escancara outra conclusão: o desaparecimento dos indígenas é inevitável, uma fatalidade, que nem o mais elevado ideal cristão consegue deter.

A morte “quase vegetal” do indígena

A criação literária do indianismo que mais profundamente se entranhou na vida brasileira no final do século XIX foi *Iracema*, cujo autor, José de Alencar, a precedeu de um “argumento histórico”, no qual deixava claro que as ações que relatava estavam referidas aos primeiros episódios da conquista do Ceará. Ele, porém, não a classificava como romance histórico, mas como “lenda do Ceará”. Defendia-se, assim, por antecipação, de possíveis críticas ao forte esquematismo de seus poucos personagens.<sup>23</sup> A edição original é de 1865, e a segunda edição, com o acréscimo de um prólogo, data de 1870.

23 Alguns comentários posteriores virão a destacar a falta de densidade psicológica dos romances indianistas de Alencar, considerando que isso os desumanizaria. É importante perceber que Alencar caminha em outra direção, entre outros mecanismos, incorporando os nomes próprios como componentes da interpretação, aproximando-se, assim, das narrativas míticas e da produção de alegorias (SANTIAGO, 1965:56- 68).

A narrativa é bastante simples. Iracema, a jovem filha do pajé dos Tabajaras, a virgem possuidora dos segredos da preparação da jurema, apaixonou-se por Martim, guerreiro português que se perdeu naquelas terras. Embora todo o relato apenas exalte suas qualidades (a beleza, a destreza no uso do arco, o amor filial e fraterno, sua devoção e fidelidade a seu esposo), Iracema é duplamente pecadora, pois sua pureza deve ser apenas destinada aos espíritos, e porque ela tenta seduzir o seu amado. O enlace de ambos se enquadra no tema cristão da culpa feminina, sendo Iracema uma espécie de Eva nativa, enquanto Martim, sempre preocupado em preservar a honra de seus hospedeiros, apenas teria cedido aos encantos dela sob o efeito da jurema (que lhe fora ministrada por Iracema).

O casal passa a viver na aldeia dos Potiguaras, inimigos dos Tabajaras e aliados dos portugueses, onde vive Poti, fiel amigo de Martim. Com o anúncio de que Iracema espera um filho, Martim é pintado e adornado como um indígena, numa representação de sua incorporação pelo mundo dos autóctones. Mas a tristeza se apodera de Iracema, pois ela agora vive entre os inimigos de seu povo, e por ver Martim seguidamente partir para campanhas militares. Os silêncios do marido, atribuídos a saudades de uma virgem loura que deixara longe, também a enchem de ciúmes. Iracema definha e, logo após dar à luz um filho, tal como anunciara, vem a falecer nos braços de Martim. A criança recebe dela o nome de Moacir, “aquele que nasceu do meu sofrimento”.

A cena que abre o livro, e que ao final retorna modificada, é emblemática: um branco, uma criança, e um rafeiro nativo estão sobre uma jangada que se afasta do litoral cearense. Dos olhos do guerreiro português rolavam lágrimas, enquanto o vento nos coqueirais e a jandaia pareciam sussurrar o nome de Iracema. Na última cena, Martim retorna com muitos guerreiros e um sacerdote, que vem plantar sua cruz naquela terra. Poti é o primeiro a ser batizado, não tendo mais nada que o separasse de Martim. Este, muitas vezes com emoção, senta-se naquelas doces areias e acalenta saudade. A jandaia continua a cantar no alto do coqueiro, mas já não repete o nome de Iracema.

A narrativa tem um caráter trágico, que Alfredo Bosi explorou analiticamente em sua abordagem do indianismo. Trata-se do que

ele denominou de um complexo sacrificial, em que ocorre uma imolação voluntária dos protagonistas. “A entrega do índio ao branco é incondicional, faz-se de corpo e alma, implicando sacrifício e abandono da sua pertença à tribo de origem. Uma partida sem retorno” (BOSI, 1192:178-179). Enquanto Bosi, em sua análise, restringe-se aos personagens de um autor (José de Alencar), nós poderíamos aqui observar que este complexo sacrificial tem uma amplitude muito maior, que corresponde a um dos motivos principais pelo qual o indígena foi abordado no Segundo Reinado.

A Iracema da narrativa de Alencar deve nos fazer lembrar da pintura de Moema de Victor Meirelles, ambas as representações focalizando relações amorosas entre uma indígena (no feminino) e um colonizador (sempre masculino). Para Gonçalves Dias, essas relações são necessariamente violentas; no quadro de Victor Meirelles, trata-se do amor idílico e de consequências trágicas. Paraguaçu poderia assumir o lugar de esposa dentro desse matrimônio, mas, dada a diferença cultural e a recusa (pelo menos oficial) da poligamia pela nascente sociedade colonial, não haveria lugar possível para Moema. A conjunção entre os autóctones e os colonizadores, os primeiros representados pelo feminino, e os segundos, pelo masculino, não remetia unicamente ao saque, ao botim e ao estupro, mas poderia também redundar em um matrimônio (bem-sucedido, como o de Paraguaçu, ou parcialmente feliz, como o de Iracema), ou em um amor idílico que conduzisse a mulher a uma morte trágica (caso de Moema e da Iracema de Alencar).

Se, de fato, a limitação dessa narrativa é traduzir exclusivamente o ponto de vista da sociedade branca, omitindo a visão indígena, é importante atentar para a sua singularidade. Não se trata aqui do discurso colonial, em que o nativo desaparece para dar lugar ao vassalo cristão, em que sucede um renascimento individual. Também não é a morte abrupta, dramática e definitiva das pinturas acadêmicas que consideramos antes. Iracema convive há muito com a ideia de sua morte, e prepara cuidadosamente a sua chegada, encarando-a como natural. O conhecimento prévio, a aceitação e os preparativos são parte de uma modalidade de morte inteiramente contrastante com aquela que imperava no século XIX (ARIÈS, 1975:22-27).

A forma de ela encarar a morte se opõe à maneira como a morte era encarada no século de Alencar e de seus leitores, que a projetam em Martim, sublinhando a alteridade de Iracema e a diferença cultural que caracteriza essa personagem. Seus leitores, mesmo que não compreendam verdadeiramente a atitude de Iracema adiante da morte, percebem que há um consentimento e entrega, não uma revolta, o que é fundamental para aliviar o efeito negativo e trágico da narrativa. Iracema não remete ao esquecimento, mas à lembrança amorosa e à saudade, pois representa a beleza, a pujança e o espírito da terra.

Não deve causar surpresa que as suas representações visuais, na pintura, no desenho e na escultura, sempre a figurem como viva. A sua morte, assim como a submissão e a destruição de muitos povos indígenas, é tão indizível para os brasileiros quanto os relatos sobre o extermínio para os que foram os seus sobreviventes, apenas ouvidos pelo etnógrafo Pollak (1986), mas ausentes das posteriores interações sociais cotidianas de suas vítimas. A Iracema de José de Alencar abandona o terreno das imagens trágicas da morte, e isso se traduz na pintura de José Maria de Almeida (IMAGEM 25).

O nome Iracema é um anagrama de “América” inteiramente criado por José de Alencar. Com o tempo, tornou-se um nome comum para as crianças brasileiras do sexo feminino. As muitas reedições do livro em formatos populares (como os cordéis), assim como a legitimação em livros didáticos, contribuíram para que o personagem e a narrativa, fortemente idealizados e valorizados, fossem amplamente conhecidos no País.

O efeito literário buscado por Alencar não era o completo desaparecimento do indígena, o seu esquecimento. Iracema foi consumida pela gestação de seu filho, ela é uma ponte para ele. É nele, no primeiro cearense, que ela virá a sobreviver, como em uma metamorfose. Iracema não é a celebração nostálgica de um passado indígena, visto como extinto e pretérito, como no indianismo de Gonçalves Dias, mas a afirmação do mestiço, resultado da conjunção entre colonizador e colonizado. Ou seja, a sua herança é o surgimento de uma categoria que é uma síntese de experiências contrastantes.

Enquanto, em Gonçalves Dias, o poema “Marabá” coloca o mestiço como um pária entre os indígenas, sem poder constituir família

e procriar, em José de Alencar, os personagens indígenas (com exceção do romance *Ubirajara*) se movem por uma espécie de heliotropismo, construindo-se por meio das suas aproximações e fusões com o colonizador. Assim ocorreu com Poti, e voltou a acontecer com Iracema, em um final em que o trágico é atenuado. O indígena transfigurou-se na terra natal, sobrevivendo na memória e na afetividade dos seus descendentes, os brasileiros e cearenses contemporâneos, herdeiros daqueles personagens, tal como o próprio autor e seus presumíveis leitores.

Por essa via, o regime discursivo inaugurado pela Independência, que se apartava inicialmente das categorias coloniais, veio, de certo modo, a absorvê-las, modificadas, no imaginário do Segundo Reinado. Não se celebrava mais a morte trágica do indígena, nem puramente o seu renascimento colonial, mas o seu mimetismo e identificação com a paisagem tropical, a sua transformação em memória afetiva, e o seu renascimento no mestiço tropical. “Ninguém excedeu José de Alencar no gosto e na eloquência de associar ao drama dos homens a exuberância de paisagens brasileiras” escreveu Gilberto Freyre (s.d.:10), ele mesmo um defensor das virtudes do mestiço e um propugnador de uma ciência tropical.

Há outro importante efeito a considerar em Iracema – a paisagem brasileira é pensada em termos de uma herança feminina. Raciocinando nos termos colocados por Alencar, Gilberto Freyre (: 14) observou que, na composição social do Brasil, a “raça indígena [...] foi raça principalmente maternal”.<sup>24</sup> Esposas, mães, avós e bisavós – é pela linha feminina que em sua maioria os brasileiros atualizaram seus vínculos genealógicos com os indígenas. Tal como as mulheres dentro de uma sociedade patriarcal e conservadora, nessa perspectiva, os índios, “quase vegetais”, sempre à margem da história, se fundiriam suavemente com o cenário local.

24 Uma estimulante aplicação, numa perspectiva psicanalítica, desse argumento, embora sem qualquer referência ou conexão com o romance de Alencar, pode ser encontrada em Gambini, 1999:27-47.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste texto é refletir sobre narrativas e imagens relativas aos indígenas produzidas no processo de formação da nacionalidade, que é aqui entendido como a construção de estruturas estatais, intelectuais, estéticas e afetivas ocorridas no século XIX. Os esforços de constituição de uma história, uma identidade e uma cultura próprias, logo intituladas de nacionais, levaram a uma sacralização cívica de personagens, obras e situações, erigidos em uma *memorabilia* que seria o âmago institucional e simbólico da jovem nação. Os indígenas não são o foco central desses holofotes, devendo ser buscada a sua existência nas veredas do curioso, do exótico e do accidental. Inversamente, precisam ser capturados à contraluz, como sombras, ruídos e o não dito.

As imagens e narrativas produzidas sobre os indígenas não são uniformes, nem remetem a uma representação única. Nunca fabricadas por eles, mas por um seu duplo – um outro (sempre mutável e distinto) –, elas propiciam discursos bastante diferenciados e até antagônicos entre si, bem como servem a finalidades que podem colidir mutuamente.<sup>25</sup>

A transmissão de um saber para outro contexto histórico, no entanto, não é um fato mecânico, nem produto exclusivo de estruturas inertes e inconscientes, mas passa (BOURDIEU, 1996) pelo crivo crítico de criadores (na poesia, no romance, na pintura, na escultura, na música e no teatro), de críticos e de públicos diferenciados, que irão imprimir novos significados a estas obras. Algumas vezes, tais significados são opostos aos anteriores, embora frequentemente sejam rerepresentados sob o signo de uma pura continuidade, pelos que pretendem, assim, avocar as suas próprias interpretações uma sugestão de permanência e de naturalidade.

As narrativas e imagens são postas a circular socialmente, e tornam-se hegemônicas quando dão significado a experiências intelectuais e afetivas não apenas de seu autor, mas quando atingem um

25 Tal como observou Said (1990) no caso do orientalismo, os sentidos de que se supõe o índio ser portador lhe foram atribuídos por outrem, e refletem primordialmente as formas de pensar e os interesses (variáveis) destes últimos.

campo mais amplo de atores e instituições, saindo do circuito de criadores e especialistas, chegando ao público virtual de uma sociedade ou de uma época, transformando em capilaridade aquilo que Benjamin (1986:225) chamou de “corveia anônima”.

Em um primeiro momento, para pensar a singularidade da nação, os indígenas vieram a ocupar um lugar saliente em representações engendradas nas camadas populares e depois nos círculos eruditos. Mas, logo aí, foram pendurados ganchos que, por meio de feixes de significados, operam os efeitos do esquecimento. Vimos, assim, nas páginas anteriores, não apenas o nativismo extremado, que acompanhou as lutas da independência, mas, também, a nobreza idealizada atribuída aos indígenas entrelaçar-se com os interesses e ambiguidades do Segundo Reinado. Se, em algumas ocasiões, o índio chegou a ser um extravagante símbolo da nacionalidade, representado como um guerreiro que tem no escudo as armas do Império, e ostenta o cetro da dinastia Bragança, como na escultura (IMAGEM 24) de Francisco Manuel Chaves Pinheiro, intitulada “Alegoria do Império do Brasil” (1872), nas produções em que a memória coletiva começa a ser efetivamente institucionalizada e publicizada, o indígena passa a ser visto como testemunha eventual e passiva da história, como ocorreu no quadro sobre a primeira missa.

Para a elite que promoveu a Independência e se constituiu paralelamente às estruturas estatais básicas, punha-se um evidente dilema. Por um lado, precisava desesperadamente distinguir-se da elite portuguesa, instituindo sua própria legitimidade e apregoando sua longevidade.<sup>26</sup> Até 1840, a maioria da elite política brasileira era formada em Coimbra,<sup>27</sup> ainda sob o poder da dinastia dos Bragança. Ter uma visão positiva dos indígenas e valorizá-los como precursores da nacionalidade parecia a via mais simples e lógica para afirmar a singularidade e a antiguidade da jovem nação. Por outro lado, os índios, tal como os

26 Norbert Elias (1972) nos alerta o quanto é importante, nos processos de formação de Estado, marcar a antiguidade de um povo ou, pelo menos, de seu grupo dirigente.

27 Entre os ministros do Império 71,8% eram formados em Coimbra no período de 1822-1831, e 66,6%, no período de 1831- 1840. Só no período seguinte, de 1840 a 1853, é que essa proporção se altera para 45% (ver CARVALHO, 1980: 71).

escravos negros, não eram aceitos como integrantes da vida política, mas por razões distintas (os primeiros, por terem supostamente desaparecido, e os segundos, por sofrerem dependência jurídica e atrelamento econômico). Para engendrar uma história e uma identidade nacional, os letrados e membros da elite precisavam falar do extermínio dos indígenas e explicar como isso havia ocorrido. Como a nação que se pretendia eternizar poderia pairar acima de tal culpa?

O indianismo que floresceu no Brasil teve características fortemente contrastantes com aquelas formas narrativas e imagens que, algumas vezes com o mesmo nome, se desenvolveram na América Latina. Frequentemente, estas últimas decorreram de processos bem posteriores à formação de estruturas estatais, estando permeadas pelo Iluminismo francês, por ideais republicanos e anticlericais, sendo algumas vezes influenciadas por doutrinas socialistas e populistas. Os autores que as colocaram em prática tiveram experiências diretas de vida rural, partilharam do cotidiano de comunidades indígenas, viram tradições culturais diferenciadas e assumidas como autóctones serem atualizadas.

O indianismo brasileiro, ao contrário, estava baseado no Iluminismo português, monarquista e clerical, que procurava se manter sempre distante do radicalismo francês. Os seus praticantes não se apoiavam em vivências diretas, mas, sobretudo, na literatura colonial, os personagens indígenas que construíram reunindo traços culturais díspares, jamais adotando como referência algum índio contemporâneo e real.<sup>28</sup> O indianismo também não expressava demandas e mobilizações atuais de algum segmento da população, mas uma luta exclusivamente simbólica entre componentes da elite.

28 Gonçalves Dias participou da Comissão Científica de Exploração (CCE), a primeira expedição brasileira empreendida sob os auspícios do IHGB, entre 1859 e 1861, que resultou num ensaio (1869), em anotações de viagem (1997b), artigos no *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro, e correspondência variada. A perda de todo o material fotográfico e de grande parte das coleções científicas, devido ao naufrágio do barco em que eles viajavam, prejudicou bastante o impacto dessas explorações. A doença que debilitou o poeta e, depois, a sua morte prematura, impediu que tal experiência etnográfica viesse a ter projeção na sua obra indianista, que precedeu em quase uma década à viagem ao Norte.

Enquanto, para os indianistas latino-americanos, a destruição das comunidades indígenas era algo ainda em curso, o fim doloroso e talvez inevitável para as lutas do presente, para o indianismo brasileiro, o índio era apenas um fato do passado mais remoto. A morte, um tema tão frequente e importante para o romantismo, tornou-se *tropos* fundamental para pensar o indígena no século XIX, durante a formação do Estado Brasileiro. E aí surgem algumas diferenças significativas.

A primeira é a morte gloriosa, que esteve associada à lírica do nativismo e ao indianismo de Gonçalves Dias. Os mais corajosos guerreiros a têm como o mais elevado fim, pois reafirmam os valores individuais e grupais, assegurando a continuidade da vida social. É uma morte sempre a imitar, exemplar, ritualizada, plena de sentido, antecipada, sabida e pública, que se enquadra na modalidade que Ariès (1975:28) chama de “domesticada” (*apprivoisé*). Se, na visão colonial, o destino do indígena é o seu renascimento como cristão, um ato perpetrado pelo braço colonizador, aqui tudo se inverte: é o indígena por si mesmo e por sua cultura que irá alcançar a imortalidade; a intervenção externa é apenas logro e rapina. O discurso do indigenismo militante da segunda metade do século XX, embora muito raramente se reporte ao indianismo, é caudatário das narrativas e imagens associadas a essa primeira modalidade de morte.

A segunda é a morte trágica, que se expressou com muito esmero na pintura acadêmica, mas também na narrativa sobre Peri, musicada, encenada e levada ao teatro pela ópera “O guarani”, de Carlos Gomes. Estamos, sem dúvida, na modalidade de morte que se inicia no XVIII e acompanha o longo século XIX, que Ariès intitulou, por seus componentes de estupor, sofrimento e dramaticidade, de “a morte do outro”. Aqui não entram elementos de continuidade, é a morte em seu aspecto final, derradeiro. A utilização do nu é um meio de exibir a visceralidade desse sofrimento. Nos personagens femininos, como Moema e Lindoia, isso é relativamente atenuado por soluções estéticas, mas é exacerbado ao extremo no personagem masculino. O vencido e moribundo Tamoio de Rodolpho Amoedo, explicitamente intitulado como “o último”, é a exibição crua da incompatibilidade do indígena com a colonização, bem como da inoportunidade dos esforços humanitários para salvá-lo de um inevitável

desaparecimento. A tragédia indígena ou é recuperada apenas para falar de sofrimentos universais (como nas charges políticas do século XIX, em que o índio é usado como sinônimo dos pobres “livres” e, portanto, distinto dos negros escravos), ou é particularizada como um destino inexorável, que não implica culpas nem evoca fortes lembranças. Essa é uma representação muito disseminada nas esferas eruditas e no senso comum.

A terceira, cujo emblema indiscutivelmente é Iracema, é uma morte quase vegetal, que em certos aspectos mais lembra uma adaptação simbiótica ou o fototropismo, pois não implica ruptura violenta nem constrangimentos reais ou rituais. Dela resulta um ser novo, não um híbrido (como “Marabá” em Gonçalves Dias),<sup>29</sup> nem o puro espelho indígena do colonizador (o “índio cristianizado” do antigo mundo colonial, que era levado a esquecer e recusar suas origens pagãs). Também não é um colonizador culpado. O que brota daí é o senhor e amante daquela natureza, herdeiro de direitos e de títulos por linha paterna, de obrigações e sentimentos pelo sangue materno.

A singularidade deste personagem irá decorrer do reconhecimento dessa dupla herança, pautada pelos cânones europeus em seu projeto civilizatório, mas carregada de nostalgia pela paisagem de sua terra mãe. Joaquim Nabuco (1966:67) apontava um sofrido paradoxo vivido pela elite brasileira (imperial e, depois, na República Velha): “o sentimento em nós é brasileiro, a imaginação é europeia”. Para “uma ilha de letrados” que governava “um mar de analfabetos” (CARVALHO, 1980:55), Iracema foi a imagem que tornava indizível a morte do indígena, enquanto acionava uma operação metonímica que permitia falar da importância e da beleza das origens autóctones.

29 Em suas viagens pelas províncias do Norte, Gonçalves Dias utilizou-se sistematicamente do termo “caboclo” para se referir aos indígenas que observara. Isso resultou possivelmente de uma mudança de postura quanto à mestiçagem, talvez associada à atividade da CCE, cuja motivação era o conhecimento e a valorização da natureza e dos tipos humanos característicos do Brasil. Esta foi também a categoria censitária adotada em 1872 pelos funcionários do Império para a subdivisão dos “homens livres”.

As muitas e celebradas mortes dos indígenas, por meio dos seis feixes de significados aqui analisados, engendraram efeitos sociais que implicaram uma modalidade peculiar de esquecimento, subjacente ao processo de formação de uma identidade nacional. Elas constituem o substrato de uma crença comum e muito arraigada de que o índio é objeto de uma história que antecedeu o Brasil e lhe é visceralmente estranha. É por isso que as narrativas e imagens de indígenas que não se enquadraram diretamente no estereótipo colonial do “índio bravo” foram condenadas a um regime de invisibilidade, e tiveram sua existência questionada, ou sua legitimidade rechaçada.

Com exceção de antropólogos, indigenistas ou dos próprios indígenas, que formam suas convicções a partir de uma experiência direta, todos os atores sociais concebem o indígena por meio de ferramentas narrativas e visuais que consideramos anteriormente. Somente os fatos históricos de hoje em dia, com o ressurgimento de reivindicações étnicas e mobilizações indígenas em muitas regiões de colonização antiga, no Nordeste, no Centro-Oeste e na Amazônia, é que estão colocando em cheque tais discursos e as certezas que os sustentam (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004). As próprias estratégias indígenas terão que necessariamente lidar com aqueles modos de pensar, construindo argumentos contra os preconceitos que destilam, e explorando as suas mútuas contradições.

Com a República e com a implantação do indigenismo rondoniano, pautado na doutrina do positivismo comteano, os índios não seriam mais representados unicamente da forma aqui considerada, mas como testemunhos de etapas rudimentares da humanidade que necessitariam ser protegidos e tutelados. A partir de então, lhes é concedida a possibilidade de habitar apenas nos limites extremos do País, nas lonjuras agrestes das chapadas e florestas, em condições que antecederiam a chegada da civilização.

Com eles, se iria igualmente reviver o mito do Descobrimento e de velhas categorias coloniais, como a de “pacificação. Sem cruces, mas sob a tutela estatal, o Brasil caminharia para a conquista e incorporação do interior. Novas tecnologias e meios de comunicação seriam acionados: as imagens não correspondem mais a registros em telas, mas a filmes e fotos; as narrativas não fluem de romances,

mas de reportagens e entrevistas (IMAGEM 29).<sup>30</sup> É somente nessas fronteiras, assim como no passado mais distante, que o índio ainda poderia ser encontrado segundo tal perspectiva. A tutela jurídica e administrativa, associada a feixes de significados antigos e novos, viria a configurar outro regime de alteridade, abordado no capítulo 7 deste livro.

30 É o desbravamento dos sertões e a “pacificação” dos índios, empreendida por beneméritos que representam a nação, o que retratam os filmes do major Thomas Reis sobre os trabalhos realizados pela Comissão Rondon. A foto, extraída de negativos que se encontram no Museu do Índio (RJ), mostram Rondon entre indígenas do Mato Grosso, possivelmente os Halithis, cerca de 1908.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, J. Capistrano de. *O descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- AIRES DE CASAL. *Corographia Brasilica*. S.l: s.n., 1817.
- ALENCAR, José de. *O guarani*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s.d.a[1857].
- \_\_\_\_\_. *Ubirajara* (lenda tupi). Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s.d.b.
- AMADO, Janaina. Diogo Álvares, o Caramuru, e a fundação mítica do Brasil. *Estudos Históricos*, v. 25, p. 3-39, 2000.
- ANDERSON, Benedict. *The Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Nova York: Verso, 1983.
- ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris: Seuil, 1975.
- BANDEIRA, Manuel (org.). *Gonçalves Dias – poesia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1969.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo. EDUSP. 1996.
- BURKE, Peter. Pintores como historiadores da Europa no século XIX. In: \_\_\_\_\_. *O imaginário e o poético nas Ciências Sociais*. Bauru: Edusc, 2005. p. 15-32.
- CADORIN, Mônica de Almeida. A pintura histórica de Victor Meirelles. In: ANAIS DO SEMINÁRIO EBA 180 ANOS. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- CAMPOS, João da Silva. Crônicas baianas do século XIX. *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, v. 25, p. 295-304, 1937.
- CÂNDIDO, Antonio. *A formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins, 1959.
- CARVALHO, José Murilo de, *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.



- COLI, Jorge. Primeira missa e invenção da Descoberta. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. Rio de Janeiro/São Paulo: MINC; Funarte/ Companhia das Letras, 2000.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil (1816-1831)*. Paris: Firmin Didot et Frères, 1834-1839. 3 v.
- DENIS, Ferdinand. *Journal des voyages*. Paris: s.n., 1821.
- \_\_\_\_\_. *Le Brésil, ou l'histoire, moeurs, usages et coutumes des habitants de ce royaume*. Paris: s.n., 1822.
- DIAS, A. Gonçalves. *I-Juca-Pirama, seguido de Os Timbiras*. Porto Alegre: L&PM, 1997a.
- \_\_\_\_\_. O canto do piaga. In: BANDEIRA, Manuel (org.). *Gonçalves Dias – poesia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Os Timbiras*. Dresden: Brockhaus, 1857.
- \_\_\_\_\_. *Primeiros cantos*. Rio de Janeiro: Tipografia Universal de Laemmert, 1847.
- \_\_\_\_\_. *Segundos cantos e sextilhas de frei Antão*. Rio de Janeiro: Tipografia Clássica, 1848.
- \_\_\_\_\_. *Últimos cantos*. Rio de Janeiro: Tipografia de F. de Paula Brito, 1851.
- \_\_\_\_\_. Brasil e Oceania In: \_\_\_\_\_. *Obras póstumas*. São Luís: s.n, 1869.
- \_\_\_\_\_. *Diário de viagem ao rio Negro*. Rio de Janeiro: ABL, 1997b.
- DOMINGUES, Heloísa Maria Bertol. *A noção de civilização na visão dos construtores do Império*. *A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*: 1838-1850/60. 1989. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFF. Niterói, 1989.
- DURÃO, frei José de Santa Rita. *Caramuru – poema épico do descobrimento da Bahia*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1845.
- ELIAS, Norbert. Processes of State Formation and Nation Building. In: \_\_\_\_\_. *Transactions at the Seventh World Congress of Sociology*. Genebra: International Sociological Association, 1972. V. 3.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.
- FREYRE, Gilberto. *Reinterpretando José de Alencar*. Rio de Janeiro: MEC. s/d.
- GAMBINI, Roberto. Uma conversa sobre a alma brasileira. In: Lucy Dias (org). *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Senac, 1999. p. 27-47.

- GUIMARAENS, Dinah T. P. *A reinvenção da tradição: ícones nacionais de duas Américas*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 1998.
- GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889). *Revista do IHGB*, n. 388, 1995.
- GUIMARÃES, Manoel L. Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*, v. 1, n. 1, p. 5-27, 1988.
- KODAMA, Kaori. *Os filhos das brenhas e o Império no Brasil: a etnografia do IHGB (1840-1860)*. 2005. Monografia (Pós-Graduação em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2005.
- KRAAY, Hendrik. Between Brazil and Bahia: Celebrating Dois de Julho in Nineteenth-Century Salvador. *Journal of Latin American Studies*, v. 31, n. 1, p. 255-286, 1999.
- KURY, Lorelai. A Comissão Científica de Exploração (1859-1861). A ciência imperial e a musa cabocla. In: HEIZER, Alda; VIDEIRA, Antonio Augusto Passos (org.). *Ciência, civilização e império nos trópicos*. Rio de Janeiro: Acces, 2001.
- MELLO JR., Donato. *Victor Meirelles de Lima*. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.
- NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- NAVES, Rodrigo. *A forma difícil: ensaios sobre a arte brasileira*. São Paulo: Ática, 1996.
- NORA, Pierre. Entre memoire et histoire. La problematique des lieux. In: \_\_\_\_\_. *Les lieux de memoire*. La République. Paris: Gallimard, 1984.
- ORTIZ, Renato. O guarani: um mito de fundação da brasilidade. *Ciência e Cultura*, v. 40, n. 3, p. 261-269, 1988.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, religião e mobilização política no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- \_\_\_\_\_. Entrando e saindo da mistura: os índios nos censos nacionais. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

- \_\_\_\_\_. Os indígenas na fundação da Colônia: uma abordagem crítica. *In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Fátima (org.). O Brasil colonial.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- \_\_\_\_\_. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. *In: OLIVEN, R.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G. M. (org.). Vinte anos da Constituição de 1988.* São Paulo: Anpocs, 2008.
- \_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In: \_\_\_\_\_.* *A viagem da volta: etnicidade, religião e mobilização política no Nordeste indígena.* 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- PEIXOTO, Afrânio. *Noções de história da literatura brasileira.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1931.
- POLLAK, Michael. *L'Experience concentrationnaire: Essai sur le maintien de l'identité sociale.* Paris: Métailié, 1990.
- \_\_\_\_\_. La Gestion de l'indicible. *Actes pour la Recherche en Sciences Sociales*, n. 62-63, p. 52-53, 1986.
- PROENÇA, M. Cavalcanti. Biografia de José de Alencar e Introdução. *In: ALENCAR, José de. Ubirajara (lenda tupi).* Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s.d.
- \_\_\_\_\_. *Estudos literários.* Rio de Janeiro: José Olympio/MEC, 1974.
- QUERINO, Manuel Raimundo. Notícia histórica sobre o 2 de Julho de 1823 e sua comemoração na Bahia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, v. 48, p. 77-105, 1923.
- RAPPAPORT, Joanne. *La Política de la memoria.* Interpretación indígena da la historia en los Andes colombianos. Cauca: Editorial Universidad de Cauca, 2000.
- RENAN, Ernest. Qu'est-ce qu'une nation? *In: ROMAN, Joel (ed.). Qu'est-ce qu'une nation et autres essais politiques.* Paris: Presses Pocket, 1992.
- ROMERO, Sílvio; RIBEIRO, João. *Compêndio da história da literatura brasileira.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1906.
- ROUANET, Paulo Sérgio. O mito do bom selvagem. *In: NOVAES, Adauto (org.). A outra margem do Ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 417-440.
- SÁ, Ivan Coelho de. O pompierismo francês e suas relações com a pintura acadêmica brasileira do século XIX. *In: ANAIS DO SEMINÁRIO EBA 180 ANOS.* Rio de Janeiro: UFRJ. 1997.

- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. A festa de Dois de Julho em Salvador e o “lugar” do índio. *Cultura*, v. 1, n. 1, 1988.
- SANTIAGO, Silviano. Iracema: alegoria e palavra. *Luso-Brazilian Review*, v. 2, n. 2, p. 56- 68, 1965.
- SANTOS, Afonso Marques dos. In: ANAIS DO SEMINÁRIO EBA 180 ANOS. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- SANTOS, Jocélio Telles dos. *O dono da terra: o caboclo nos condomblés da Bahia*. Salvador: Letras, 1995.
- SERRA, Ordep. *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. Salvador: Editora da UFBA, 2000.
- SILVA, José Bonifácio Andrade e. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: Edusp, 1992.
- SOUTHEY, Robert. 2 ed. *History of Brazil*. Londres: s.n., 1822.
- TAUNAY, Afonso de. *A missão artística de 1816*. Rio de Janeiro: MEC/DPHAN, 1956.

### CAPÍTULO 3.

## A CONQUISTA DO VALE AMAZÔNICO: FRONTEIRA, MERCADO INTERNACIONAL E MODALIDADES DE TRABALHO COMPULSÓRIO

O que não tem feito as comissões científicas, nem as missões religiosas, nem as colônias do governo, tem-o conseguido a ambição de riquezas e a intrepidez do comerciante.

*(Diário do Gram Pará, 1882:18)*

As investigações empreendidas sobre a borracha por diferentes tipos de especialistas brasileiros em ciências humanas e naturais, bem como no domínio da literatura e das artes deram origem a uma literatura extensa e variada, que contribuiu para ampliar em vários aspectos o conhecimento sobre a região. Em contraste com isso, a abordagem que a história nacional faz ao seringal e as relações econômicas e sociais que instituiu geralmente apresenta um caráter preconceituoso, estagnado e uniforme, divergindo muito pouco na base factual, em variantes interpretativas ou em estilos narrativos. Partilham de um mesmo esquema interpretativo geral, que desempenhou (e ainda desempenha) uma função social bem definida, mas que esteriliza as análises históricas.

É preciso notar, em primeiro lugar, o caráter abstrato de tais esquemas: trata-se de descrever a história da borracha na Amazônia buscando chegar a uma forma comum, simplificada, esvaziada das características concretas assumidas pela evolução da produção gomífera nas várias regiões da Amazônia e capaz, portanto, de se enquadrar em situações bastante diferentes. O que tais trabalhos visam é a construção de uma “história geral”, na qual os fatos econômicos, políticos e culturais estejam integrados solidariamente, sem

obedecer a ritmos próprios que possam afetar a unidade pressuposta do todo. Assim, geralmente, a descrição do ciclo econômico da borracha só garante a unidade do todo social enquanto se sobrepõe a uma história política e cultural extremamente empobrecida e plena de lacunas.

Satisfazendo a ambos os requisitos, a noção de ciclo impôs-se como *modelo de organização* dos fatos históricos ligados à produção da borracha na Amazônia. A sua utilização por importantes historiadores do Brasil lhe deu uma consagração científica no plano nacional que garantia estatuto teórico às análises que dela se servissem.

Sub-repticiamente, o uso de tal noção funciona como *mecanismo de filtragem e incorporação de fatos a uma forma predefinida*, excluindo sistematicamente de consideração aqueles fenômenos que pudessem refutar ou relativizar seu valor heurístico. Assim dirigido, o estudo da borracha tende a excluir ou desvalorizar a menção das produções que antecedem o apogeu do surto gomífero, mas que formam as modalidades iniciais de realização dessas produções. Omite, paralelamente, as formas atuais pelas quais a produção se realiza hoje em dia segundo padrões semelhantes, embora com produtos diversos. Por outro lado pouca atenção é dada aos outros fenômenos que ocorriam na Amazônia contemporaneamente ao “ciclo da borracha” e à relação que mantinham com esse processo.

A repetida utilização dessa forma leva a que as interpretações da borracha em termos econômicos e sociais se cristalizem em uma monótona narração dos mesmos fatos ou de fatos semelhantes. Objetivam primordialmente inculcar no leitor *uma definição do “problema da borracha brasileira”* – a necessidade de passar de uma produção da borracha baseada em seringueiras nativas à cultura racional da hévea –, a qual forneceu (e fornece) aos integrantes da máquina administrativa federal, das elites comerciais, dos setores urbanos e letrados certa capacidade de entendimento dos processos em curso, indicando possibilidades de atuação que venham a se inserir no limite dos interesses materiais e do horizonte ideológico de tais grupos.

O que propomos aqui é considerar o seringal como fronteira, isto é, como um mecanismo de ocupação de novas terras e de sua incorporação, em condição subordinada, dentro de uma economia

de mercado. Uma história da Amazônia escrita a partir da fronteira precisaria necessariamente dar conta dos tempos e ritmos diferenciais pelos quais as áreas que a compõem se desenvolvem, pois é da comparação desses ritmos e da apreensão de vantagens comparativas por parte de um conjunto de agentes sociais que irá surgir o movimento para a fronteira.

É justamente baseado em um conjunto de colocações teóricas referentes à fronteira (WAKEFIELD, 1947; MERIVALE, 1967; MARX, 1976; ENGELS, 1969; TURNER, 1967; NIEBOER, 1971; LENIN, 1974; DOMAR, 1970; VELHO, 1976) que esse trabalho procura tratar o seringal. Não se trata, portanto, nem de uma história geral da Amazônia, nem de uma nova descrição do ciclo da borracha, nem de um estudo sobre o seringal em determinada área, mas de uma esquemática tentativa de entendimento de como o seringal se constitui como fronteira, e de que regras guiam sua expansão e seu processo de transformação.

## A AMAZÔNIA COMO FRONTEIRA

Conceber a Amazônia como fronteira não é um fato inteiramente estranho à obra daqueles que procuram interpretar a história da região. As narrativas históricas tradicionais estão repletas de extensas descrições de explorações e bandeiras, as quais representaram as primeiras penetrações da chamada civilização naquela área. A ênfase sobre elas talvez denuncie mais do que um gosto pela personalização da história ou pelo culto de detalhes. Tais expedições não têm para o escritor e para o leitor o valor de meras narrações de fatos históricos singulares, mas assumem o caráter de verdadeiro modelo de explicitação do destino econômico e social da Amazônia.

Descarnado de seus componentes mais fortemente romaneados, o mito eldorado contém e articula todos os temas (o nomadismo, o extrativismo, o contato das raças, a entrada da civilização) que o discurso teórico dos historiadores transforma em postulados e verdades científicas. A ocupação da região é vista como dirigida não por um impulso povoador, que gera uma sociedade agrícola e sedentária, mas por uma mentalidade de coleta e preação, resistente a qualquer trabalho regular e produtivo. Os imensos tesouros

escondidos no interior das selvas, a avidez e o insucesso com que os aventureiros espanhóis e portugueses do século XVI e parte do XVII perseguiram aquelas riquezas – tais imagens descrevem de forma vigorosa as características que os historiadores irão atribuir à busca febril de produtos extrativos de alto valor (especialmente a borracha) e ao tipo de indivíduo envolvido em tais empreendimentos.

É de notar que algumas das noções aplicadas para descrever a atividade de extração de goma elástica remetem a modelos de entendimento anteriormente usados para descrever a atividade mineiradora nos séculos XVII e XVIII (com as ideias de ciclo e de surto), realizando uma referência direta ao ouro, objeto procurado, associado com aquelas atividades (por exemplo, o “ouro preto”, mencionado por Walle (1909) e mais tarde por Viana Moog (1936); ou o “ouro líquido”, usado por Araújo Lima, 1975: 52).<sup>1</sup>

A discussão sobre a Amazônia agrícola – problemática obrigatória diante da qual se posicionam os autores regionais, os relatórios das autoridades e os documentos da época – se reflete (pois é filtrada pela prática de pesquisa) até mesmo na produção de historiadores que não viveram no ambiente intelectual amazônico, e que pretendem formular interpretações inovadoras da história do Brasil. É o caso de Caio Prado Júnior, que, certamente no intuito de favorecer o entendimento do que considera as características essenciais do processo, ao falar sobre o ciclo da borracha, substitui em grande parte a descrição empírica por uma linguagem literária e alegórica, que abre espaço para manifestações claras de condenação moral e de sarcasmo. Os responsáveis pelo avanço da fronteira são pensados como “aventureiros e buscadores de fortuna fácil”, e a sociedade que constroem, como “uma civilização de fachada”, “uma sociedade de aventureiros”, assentada em uma “prosperidade fictícia e superficial”. O avanço da fronteira é visto exclusivamente como expressão de um nomadismo estéril: “Menos que uma sociedade organizada, a Amazônia destes anos de febre da borracha terá o caráter de um acampamento” (1965:246). E a ironia vem arrematar uma conclusão

1 Ainda em nível de títulos e rotulações gerais, é possível lembrar a associação direta realizada no livro de Néry (1885).



de aspecto repetitivo (mas cuja circularidade se apresenta como justificação da própria linguagem adotada pelo autor): “O drama da borracha brasileira é mais assunto de novela romanesca que de história econômica” (:247).

Outra linha de explicação para a ocupação dos espaços amazônicos apoia-se em teorias formuladas por geógrafos, filósofos e psicólogos do século XIX (de Ratzel à Le Bon, passando por Gobineau), que tiveram ampla difusão na, expressando-se principalmente na literatura dos viajantes e nas interpretações gerais do Brasil. São dois os componentes principais desse conjunto heteróclito: a ideia de raça (e da desigualdade entre as várias raças), e a determinação pelo clima das possibilidades concretas de desenvolvimento das sociedades humanas.

São bastante conhecidas, por exemplo, as opiniões de Agassiz e Agassiz (1938) quanto ao caráter degenerescente da fusão racial, sendo o grande número de indivíduos híbridos o fator responsável por grande parte dos problemas brasileiros, e pela estagnação de algumas áreas. O próprio Euclides da Cunha (1976), que descreveu em páginas antológicas a epopeia do nordestino na conquista do vale do Purus e do Acre, não deixava de raciocinar em termos de raças fortes e raças fracas.

É tal concepção que permite entender porque um autor como Guedes (1914) – que, à semelhança de Euclides da Cunha (e talvez até de forma mais explícita) considera que a grande expansão econômica do fim do século e a conquista da Amazônia meridional foram uma obra exclusiva do mestiço nordestino – não escapa a uma forte ambiguidade quanto a essa “raça fraca”, de indivíduos híbridos. Comentando uma comparação feita por Bryce entre o Brasil e a Argentina, explicando o atraso do primeiro pelo excesso de mestiços, assim se manifesta aquele autor: “Na verdade é isto mesmo, sem tirar nem botar. O mestiço, em geral, é um indivíduo contramão, por isso que é a resultante de elementos estranhos. Daí o termo mulato: de mula. Toda sua ação, quer psíquica, quer física, é falha e incompleta, sem esse espírito de compostura que até nas cousas más o branco em geral procura conservar” (:94). Portanto, o papel histórico que ele atribui ao mestiço é ser um desbravador, “solainar os caminhos para o triunfo de raças mais fortes, que tem por isso mesmo mais do que ele direito a vida” (:97).

Referido à mesma problemática, ainda que em posição diametralmente oposta, se encontra Vianna Moog (1936). Frisando as dificuldades de adaptação do homem a uma área inóspita e sofrendo significativas mutações, esse autor contradiz explicitamente Euclides da Cunha. A seu ver, “a Amazônia mantém-se indomada”, pois “os homens chegaram, viram e não venceram” as dificuldades do meio (:52). O meio, então, teria derrotado a todos (nordestinos ou mesmo estrangeiros), a única exceção seria o “caboclo” — termo que utiliza tanto em um sentido semelhante ao do mameluco de Agassiz e Agassiz (1938) quanto ao do “verdadeiro caboclo”, isto é, “o bandeirante ainda não teatralizado” (MOOG, 1936:87).

Embora vários autores tenham, entre muitas outras imagens, chamado ao seringueiro de pioneiro, cabe a Guedes (1914) o mérito de haver dado certa importância heurística (apesar das pretensões apologéticas e da retórica ufanista), à situação de fronteira. Ele empreende uma comparação entre a conquista do vale do Amazonas pelos seringueiros e a ocupação do Oeste americano, afirmando que esse segundo empreendimento em nada é superior àquele primeiro (:79). A seu ver, a grandeza da tarefa do cearense decorre do fato de que sua penetração se dá não só em um meio hostil, mas principalmente em um meio dessemelhante ao seu próprio, dele exigindo (e com rapidez) uma adaptação que corresponde a uma verdadeira “inversão do homem”, fato que não teria ocorrido com os primeiros pioneiros americanos ou com os bandeirantes do Brasil Colônia (:80). Além disso, as explorações realizadas pelos seringueiros são muito mais duras do ponto de vista psicológico, uma vez que o pioneiro se desloca juntamente com sua família e as bandeiras, por sua vez, eram verdadeiras “cidades ambulantes” (:81).<sup>2</sup>

2 É interessante notar que a comparação traçada por Guedes entre três tipos históricos – o seringueiro cearense, o pioneiro americano e o bandeirante – permite enquadrar, dentro de um mesmo grupo, teorias e analogias que nada têm a ver diretamente com o seringal, como é o caso de Cassiano Ricardo (1970) e Vianna Moog (1969). A sua influência sobre Vianna Moog em *O ciclo do ouro negro* (1936), porém, é indiscutível, permitindo compreender não só o destaque que este último dá a explicações baseadas no clima e na raça (:80-88), mas também a ênfase sobre a “enormidade da perda de um cabedal de

Outro ponto merece ser destacado no trabalho de Guedes. Ele frisa o que constituiria a particularidade daquele movimento de ocupação – o fato de que isso não envolve a imigração estrangeira, mas é produto exclusivamente da gente do País. A Amazônia, afirma o autor, foi desbravada pelo filho do Centro-Norte (:75). Com isso, o autor desautoriza uma visão simplista que, partindo de uma unidade e homogeneidade geográfica, pretenderia instituir a Amazônia como objeto de estudo autônomo e isolado, rechaçando uma perspectiva de atomização regional da história: “Quem futuramente tiver de fazer a história da Amazônia, terá por certo de ligá-la à do centro-norte do país” (:75).

As formas de pensar a ocupação da Amazônia anteriormente descritas configuram concepções distintas sobre a fronteira, seja como espaço geográfico e mítico, seja como área dotada de certas características climáticas ou raciais. Por mais complexos que sejam os temas abordados por autores que utilizam tais esquemas de pensamento, por maior que seja o seu conhecimento factual das novas realidades econômicas e sociais, as explicações que fornecem permanecem limitadas a um mesmo horizonte. Assim, análises ricas como as de Guedes, ainda que procurem se articular com uma problemática nova (como a da hipertrofia da extração em face da agricultura), participam de uma visão em que a simples análise dos fatos e tendências econômicas não tem foro de validade científica,

---

experiência agrícola” (: 26), o que concorda com as posições anti-Pombal e favoráveis à manutenção dos jesuítas assumidas por Guedes (1914:258-259).

É notável ainda que Guedes enuncia de forma bastante clara (e até mesmo em certo sentido contrastando com a visão das raças fracas) dois importantes aspectos responsáveis por grande parte do efeito ideológico de Cassiano Ricardo. Primeiro, a valorização do mestiço; segundo, a caracterização do bandeirante como paulista (o que, inclusive, singulariza a visão de Cassiano Ricardo sobre o bandeirante, atribuindo a seu discurso uma forte carga regionalista): “A alma da bandeira era o mameluco paulista. A alma da exploração o mestiço cearense” (: 79). Cabe observar, porém, que essa valorização do mestiço ocorre apenas enquanto esse se afirma como desbravador sem concorrentes (o estrangeiro ou mesmo os naturais da área), o único a suportar o clima e as labutas da Amazônia: “Qual é o imigrante estrangeiro que está lá no seringal, a cortar seringa, a desbravar a mata?” (:96).

indo buscar nos fatores climáticos e raciais as causas últimas e verdadeiramente explicativas.

A Amazônia só começa a ser pensada como fronteira em termos históricos e sociais a partir das colocações inovadoras de Tavares Bastos (1975). Imbuído das doutrinas do liberalismo econômico, ele vê na liberdade de comércio e na imigração europeia as soluções mais adequadas ao desenvolvimento da região.

Para ele, “o Amazonas, sob o ponto de vista social, é quase o mesmo que sob o ponto de vista geológico: a infância, um deserto para a indústria, uma noite para a civilização” (: 217). Ele atribui tal condição, contudo, não à determinação climática,<sup>3</sup> mas ao isolamento econômico e social produzido por medidas político-administrativas que transformavam os recém-chegados na população adormecida e improdutivo dos caboclos:

[...] os raros imigrantes que o Solimões atualmente acolhe no seio imenso de sua abundância edênica não comunicam ao índio o impulso do homem civilizado, o exemplo da moralidade da família, o sentimento do gosto, o amor do trabalho, o espírito de indústria, o cultivo das artes úteis, o desejo de melhoramento e a necessidade de ilustração. Dominados pelos apetites mais vulgares, rendem-se à indolência e a preguiça, e bem depressa confundem-se com o selvagem nos hábitos, nos prazeres, no gênero de trabalho, nas perfídias de um tráfico desonesto, nas dissensões, na miséria e na degradação. (: 218)

O tipo de produção realizada por tais indivíduos – “o produto espontâneo da natureza, que demanda na colheita menos indústria e capitais” – dá, afirma o autor, uma ideia precisa do “estado semiselvagem da população” (: 135). Considerando que o trabalho escravo na região é de importância muito pequena, ele pondera que nada falta

3 Ele cita Bates (que fala em um “clima delicioso”) e Agassiz e Agassiz (1938) para rechaçar a questão da insalubridade da região, explicando as doenças pela falta de “higiene dos costumes ribeirinhos e pela má alimentação” (BASTOS, 1975:210-213).

ao Amazonas para ter certa e ascendente prosperidade (: 209), desde que fosse realizada a abertura das portas do eldorado “ao verdadeiro conquistador desse século, o gênio fecundo do comércio universal” (:225). A atividade agrícola surgiria na região fertilizada pelo livre comércio e baseada em uma política adequada de importação de colonos: “Eu não imagino”, conclui o autor, “aplicável a esta região da América senão a medicina que tanto se recomenda a toda ela: a imigração da indivíduos das raças vigorosas do norte do globo” (: 219).

A ênfase em Tavares Bastos se justifica pelo fato de que a sua interpretação da Amazônia não se faz mais à sombra da problemática de determinismos raciais ou geográficos, mas a partir de outro referencial fornecido pelas teorias do liberalismo econômico. E foram efetivamente os autores dessa escola de pensamento (A. Smith, Wakefield e Merivale) que forneceram a problemática de surgimento da colonização como fenômeno histórico-social, possibilitando a formulação de uma teoria crítica à qual o presente trabalho está referido.

## ALGUNS ELEMENTOS DA TEORIA DA COLONIZAÇÃO

Nesta parte procuro explicitar as suposições básicas constitutivas da fronteira como modelo para análise teórica de fenômenos histórico-sociais.

1. Fronteira não é um objeto empírico real, uma região ou ainda uma fase na vida de uma região, mas uma *forma de* propor uma *investigação*. A listagem habitual das áreas de fronteira não significa, portanto, uma enumeração de referentes concretos subsumidos no conceito de fronteira, mas tão somente a indicação de objetos empíricos aos quais a aplicação de uma análise em termos de fronteira pode ser altamente rentável do ponto de vista da aplicação do conhecimento.
2. A análise em termos de fronteira não inclui uma simples contextualização de uma área dentro de uma unidade (econômica ou política) de nível superior. Na verdade, o modelo teórico da fronteira supõe uma totalidade composta por partes heterogêneas e

com diferentes ritmos de funcionamento. A fronteira é, então, o estabelecimento de um *mecanismo que correlacione de forma regular e complementar diferentes partes de uma totalidade* (que tanto pode ser intranacional quanto pode associar partes pertencentes a diferentes países). O vínculo anteriormente referido entre a Amazônia e o Centro-Norte constitui um bom exemplo dessa complementariedade.

3. As partes que compõem essa totalidade não podem ser concebidas como modelos universais e genéricos, que enfoquem a realidade por um prisma à exclusão de outros (o econômico, por exemplo, à exclusão do político e do ideológico). Assim, é inadequado pensar tais unidades em termos de modos de produção ou de sistemas econômicos, políticos etc. A análise dos modos de produção encontrada em escala local precisa dar conta da particular articulação existente entre eles e paralelamente inclui realidades políticas e ideológicas sem as quais não poderia ocorrer a reprodução econômica e social daquela sociedade.
4. É preciso desautorizar a crença de que as partes que compõem essa totalidade *estejam dotadas naturalmente* de características complementares: a abundância de terras livres e a superpopulação não constituem fatos concretos e inexoravelmente referidos a uma região ou a uma específica articulação entre duas regiões mas são traços que podem ser gerados ou alterados a partir de uma intervenção sobre outros elementos dessas realidades.

Essa complementariedade natural entre regiões está suposta na definição de colonização como “ocupação de novas terras”, sendo um componente ideológico fundamental do mito da fronteira aberta (vide Turner, 1967). Deixando de lado a sua eficácia ideológica, o desenvolvimento de tais colônias de povoamento coloca para os economistas uma questão mais básica: a de como importar as relações de produção necessárias ao funcionamento do capitalismo na colônia (MARX, 1976:559-566). Na verdade, o sustentáculo daqueles autores é exatamente uma formulação do problema da colonização em termos que invertem as razões de sua eficácia ideológica: trata-se de ver que, concebida como integrada a um sistema capitalista, a fronteira existe para *aniquilar ou subordinar o pequeno produtor independente*. É por meio da

destruição do pequeno produtor independente que em um contexto histórico capitalista as várias teorias sobre colonização se integram em um todo, as distinções tradicionalmente utilizadas (colônias de povoamento *versus* colônias de exploração) não ferindo aquele fator de unidade.

5. Uma das condições para que exista fronteira é que em uma das partes dessa totalidade se forme uma função oferta de mão de obra excessiva face dos recursos de subsistência ali disponíveis. Essa região pode ser uma área de expulsão temporária (limitada ou maciça) ou regular. Sem contar os movimentos migratórios causados por fatores singulares (como o clima, as guerras etc.), o excedente populacional é sempre criado pela *destruição do pequeno produtor*, assuma isso a forma de despojamento de seus meios de subsistência e de supressão de sua condição camponesa (a expropriação do campesinato), ou se caracterize pela supressão de seu *status* de indivíduo autônomo e seu enquadramento em uma condição “naturalmente” subordinada (a escravização ou servilização de uma população independente). É a extinção do pequeno produtor, quer isso ocorra por meios basicamente econômicos ou políticos, que permite explicar a colonização como um movimento de massas, e não como simples reflexos de políticas governamentais tendentes a favorecer ou a dirigir o processo migratório, meros ensaios sem maior significação sobre a indução de processos sociais.
6. Para que exista uma fronteira articulada (ainda que de modo periférico) com um sistema capitalista, é preciso que, na outra parte daquela totalidade, surja algum mecanismo de controle sobre a mão de obra que impeça que cada trabalhador venha a se estabelecer como produtor independente. Ao contrário do que afirma a ideologia igualitária da fronteira (ver acima o item 4), o problema básico para o surgimento de uma fronteira capitalista é a criação de uma classe de indivíduos destituídos dos meios de subsistência (NIEBOER, 1971:385). Podem ser de dois tipos os mecanismos usados para isso: a instauração de um regime capitalista de propriedade da terra, limitando o seu acesso a uma classe privilegiada e transformando-a em mercadoria, adquirida exclusiva (ou quase exclusivamente) por meio de compra; e a instituição de algum tipo de laço jurídico de dependência, vinculando, dessa

forma, seja através da relação à terra ou diretamente ao próprio senhor, a mão de obra aos detentores de uma cidadania plena, capacitando, portanto, estes últimos a proceder, até mediante o uso de métodos compulsórios, à imobilização da mão de obra, e a obter regularmente o desempenho das necessárias atividades produtivas. A menção a esses mecanismos, aliás, torna explícito e especifica melhor o que foi dito no item 4: características da fronteira não são um fato *natural*, mas uma *criação da instância política*, podendo tanto transformar um território ocupado em terras livres e passíveis de apropriação, mediante certas condições especiais de restrição de uso (o caso das terras indígenas, por exemplo), quanto instaurar tipos diferentes de cidadania correspondendo a diferentes elencos de direitos e obrigações.

7. Como movimento coletivo, a fronteira supõe determinadas formulações ideológicas, e se traduz em um processo de reorganização social; a ênfase maior em um ou outro desses aspectos é que dá sentido à distinção entre colônias de povoamento e colônias de exploração, apontando para as funções que cada uma delas exerce mais diretamente. A expulsão de um conjunto de indivíduos de sua área de origem não gera automaticamente a existência de uma “fronteira”: para isso, é necessário, além de outros fatores, que seja fabricada e difundida uma “ideologia da fronteira”, oferecendo aos migrantes potenciais um conjunto de informações e juízos sobre aquela área que se apresenta como uma alternativa às suas condições presentes. Cabe a essa ideologia, portanto, transmitir aos indivíduos notícias concretas e parâmetros de comparação que tornem a migração uma escolha vantajosa, aliciando para esse movimento grandes massas humanas apesar dos riscos e dos custos que envolve.

Já nos casos em que a colonização se faz por meio de sistemas de trabalho compulsório, a ideologia operante (contrastando com a típica ideologia de fronteira, vista anteriormente, que preconiza uma sociedade com oportunidades iguais e baseada no pequeno produtor) tenderá a ser autoritária, dispondo os indivíduos em grupos distintos e hierarquizados, tendo como limite as ideologias raciais. A vida faustosa e o estabelecimento de padrões de conduta que lhes parecem “aristocráticos” podem ser um poderoso



incentivo para que indivíduos saídos de uma pequena burguesia ou de setores remediados do campesinato abandonem o seu próprio país, fixando-se nas colônias.

À população dependente não cabe nessa ideologia papel algum, exceto submeter-se e funcionar segundo os padrões instituídos, identificando-se com a ideologia dominante e procurando traduzir em termos dela suas crenças e condutas. Tal ideologia de maneira alguma pretende oferecer-lhe elementos para uma opção de vida da qual ela própria será o agente, mas somente compilar e codificar um conjunto de obrigações que tem efetivamente de seguir.

O processo fundamental que envolve essa população dependente é, porém, o de desorganização e posterior reorganização social: o grau em que essas mudanças nas formas de organização social se fazem necessárias para ajustar tais indivíduos a um novo tipo de atividade produtiva varia dependendo de muitos fatores (unidade/heterogeneidade da população, semelhança/dessemelhança em termos de meio ambiente de origem e de transplante, diferença nas técnicas produtivas, unidades de produção, concepção do trabalho etc.), mas é bastante difícil conceber que algumas mudanças não ocorram ou que sejam exclusivamente de pequena monta. Por outro lado, nem sempre ocorrerão mudanças significativas nas formas organizacionais assumidas pelas colônias de povoamento, sendo o fator ideológico muitas vezes o fundamental.

8. A descrição da formação de uma fronteira deve incluir não somente o conjunto das condições econômicas e políticas que precisam existir em cada uma das áreas consideradas isoladamente, como também o conjunto de agentes e de atividades por meio das quais tais partes são concretamente interligadas. Na tradição antropológica, essa tem sido a função do “empresário” (*entrepreneur*), aquele que, segundo Barth (1970:168-172), consegue maximizar seus ganhos manipulando com a diferença entre o valor dos recursos definidos segundo as regras tradicionais de seu próprio sistema social e seu valor registrado em outros sistemas.

Operando com essa noção dentro de um quadro teórico não centrado no “indivíduo manipulador” de Barth, é possível

caracterizá-lo de forma mais ampla como o conjunto de mecanismos (e de papéis aí contidos) que preparam, coordenam e procedem à transferência espacial de uma massa humana. Nessa categoria, podem ser enquadrados os vários órgãos estatais que lidam com a imigração e o comércio, as companhias de navegação, o contratador de turmas de trabalhadores ou de pioneiros, o mercador de escravos etc. A descrição desses papéis e das atividades por eles desempenhadas assume uma grande importância para o estudo concreto de qualquer caso de fronteira, pois condiciona o ritmo de avanço da colonização e fornece indicações quanto aos processos de articulação interna do político com o econômico.

## FATO E POLÍTICA DE COLONIZAÇÃO

Uma preocupação constante do historiador é proceder à crítica dos documentos disponíveis sobre o passado, procurando explorar as contradições, lacunas e deformações partidárias e atingir o fato histórico em sua complexidade. O tratamento dado nesse trabalho aos fatos do passado assim intencionalmente seleciona um conjunto de documentos que, por sua natureza, se qualificam como altamente compromissados e parciais, bem como fortemente interpretativos. Trata-se de um pequeno repertório de obras que delineiam e expressam diferentes pontos de vista sobre a colonização da Amazônia, essa listagem abrangendo um universo de autores consagrados: Tavares Bastos (1975), Silva Coutinho (1907), Pimenta Bueno (1882), Guedes (1914), Le Cointe (1922), Mendes (1943), Vianna Moog (1936), Ferreira Reis (1953) e Carneiro (1956).

A razão para a escolha de tal objeto de investigação é que este trabalho não tem como foco de interesse a apreensão de um padrão geral e abstrato de sequência histórica. Ao contrário, o que se pretende é instituir como objeto de análise o processo histórico em sua *heterogeneidade* (vide Introdução deste capítulo) e na *pluralidade de sentido* pela qual foi entendido e assumido pelos agentes que lhe foram contemporâneos. É justamente por meio desse tipo de documentos – inteiramente moldado de acordo com interesses e esquemas de percepção intelectual divergentes, concebidos não como

fonte de informação, mas primordialmente como fator de persuasão e programa de ação – que se procurará descrever as múltiplas interpretações dadas ao seringal como fronteira, buscando que a teoria explicativa elaborada surja como um conjunto de possibilidades distintas e simultâneas que deve ser pensado como um quadro de transformações. A analogia com uma imagem famosa utilizada por Bachelard (1968) permite expressar muito adequadamente essa situação: à semelhança da cera, cujo entendimento passa pela multiplicidade de formas que assume ao ser aproximada do fogo, a compreensão do seringal como fronteira precisa tomar como matéria-prima e recurso de prova as “deformações interessadas”, concebendo-se como uma rede de relações lógicas de transformação entre as distintas e coetâneas formas de existência.

## A AMAZÔNIA AGRÍCOLA

O ideal de uma Amazônia agrícola está presente em um grande número de autores pertencentes a épocas diferentes. Mais do que um autor, trata-se de um padrão narrativo: a natureza imensa e fértil é contraposta à pequenez do homem e ao seu isolamento, a abundância dos recursos materiais correspondendo à precariedade de formas sociais repassadas de primitivismo. Principalmente após Bates (1954) e Agassiz e Agassiz, todos os males da região tendem a ser vistos como expressando um insuficiente domínio do homem sobre a natureza (como o nomadismo). O surgimento da agricultura é tomado como um sinal da chegada da civilização, e indicador do estabelecimento de uma qualidade nova na relação do homem com o meio. Nos limites da utopia, falam de um momento em que, fixada a população ao solo pela atividade agrícola, o Amazonas, de um imenso deserto, se transformaria no celeiro do mundo.

Tal visão se cristaliza na conhecida periodização em que Ferreira Reis descreve os “estádios econômicos” que deram origem a três diferentes “ciclos de civilização”: as drogas do sertão (1640-1750), a expansão agrícola propiciada pela política pombalina (1750-1850), e o *rush* da borracha (posterior a 1850) (1953:45-46). Existe uma grande semelhança – apesar da diferença nos meios técnicos disponíveis em cada

época – entre o primeiro e o terceiro período como empreendimentos do mesmo tipo, incapazes de libertar a ocupação das características e limitações que lhe são impostas por “imperativos telúricos”: “Ainda desta vez é certo não foi possível ao homem vencer de vez a floresta, afeiçoando-a aos seus interesses e às exigências de uma nova civilização [...]. A conquista do espaço, por isso mesmo, continua sendo uma empresa marcada pelo caráter da aventura, sujeita, em consequência, aos altos e baixos comuns aos cometimentos dessa natureza” (: 22).

Ainda que surjam discordâncias quanto às características desses períodos, todos os autores consultados concordam em responsabilizar a borracha pelo extermínio dos “ensaios agrícolas” na região tropical: com a valorização da borracha, afirma Vianna Moog (1936:24), desmantelou-se uma “sábia organização agrícola”, e iniciou-se uma “desenfreada corrida rumo aos seringais, com o abandono da lavoura, das oficinas e dos rebanhos”. A extração da borracha alterou drasticamente a paisagem social e cultural da Amazônia: “abandonou-se o sítio, o cacau, o cafezal, o engenho, [...] a Amazônia deixou de ser, daí por diante, a região da lavoura e do pastoreio do tipo nordestino, para ser a região dos gomais, das héveas, o mundo do ouro negro” (FERREIRA REIS, 1953:46-47). E procura-se marcar o custo social do alucinante progresso econômico que em poucos anos edificara uma sofisticada civilização urbana (que Ferdinand Dennis chamara de uma Paris em plena selva) na região amazônica: “se o ouro negro construiu Belém e Manaus, destruiu a vida dos núcleos agrícolas do interior” (MOOG, 1936:25).

Presente em quase todos os textos sobre a Amazônia, a problemática da agricultura *versus* extração não é vista do mesmo modo por autores que a viveram em diferentes momentos do ciclo da borracha. A importância de tal problemática é máxima exatamente durante o período em que a borracha surge como um dos principais produtos na pauta de exportação das províncias do extremo-norte (década de 1850 e início da década seguinte), só declinando já na segunda metade da década de 1880, voltando a assumir certo relevo já nas vizinhanças da crise. Uma consideração mais atenta permite apreender melhor a multiplicidade de causas e interesses que provocaram críticas tão violentas.

De início, é preciso ter em mente a década em que tal problemática se impõe nos textos oficiais, nas interpretações gerais, nas matérias

de periódicos. Não se trata do início da produção brasileira de borracha, nem de seu apogeu, mas da década de 1850, em que a borracha era elevada à condição de produto líder da economia, com sua expansão ameaçando a importância relativa das outras produções similares. O quadro a seguir indica as variações bianuais nos cinco produtos de maior valor nas exportações das províncias do Pará e do Amazonas, permitindo ver que, nessa fase, a borracha passa de uma produção relativamente secundária (3,85%, em 1853) ao segundo lugar em 1855 (com 15,3% contra 36,14% do pirarucu), disputando a liderança das exportações em 1857 e em 1859, para afirmar-se naquela condição apenas em 1863, quando o valor da produção de borracha mais do que duplica o valor da produção de pirarucu.

#### Quadro I.

Principais produtos de exportação do Amazonas (1853-1863)  
com sua participação relativa

<i>Ano Produtos</i>	1853	1855	1857	1859	1861	1863
Pirarucu	28,4%	36,1%	26,6%	33,7%	32,7%	18,8%
Salsaparrilha	16%	5%	4,9%	8,4%	4,2%	2,2%
Óleo de copaíba	10,4%	3,3%	3,5%	7%	8%	3,8%
Castanha	8,2%	14,6%	20,8%	8,4%	5,4%	3,1%
Goma elástica	3,9%	15,3%	31%	23,8%	34,8%	43,5%

Fonte: Tavares Bastos (1975:134). Deve-se consultá-la para se obter os valores absolutos.

E, para ser mais exato, não é ainda a partir desse ano que a produção irá manter seu crescimento, pois, em 1864, a produção cai violentamente e, no ano seguinte a exportação é suspensa devido à Guerra do Paraguai. No caso do Alto Amazonas, é só em 1866 que se dá um crescimento regular da produção, que duplica entre 1866-1870, cresce assustadoramente quase 50% entre 1871-1872, e mantém-se nesse mesmo nível, com pequenas variações, até 1876, ano que retoma sua ascensão até 1881, estabelecendo-se a partir de então a tendência à expansão acelerada (ver Quadro II).

Os primeiros registros sobre a produção brasileira de borracha vêm de 1822, com a modesta cifra de 31 toneladas (AKERS, 1913:102-103). Apesar da discordância entre os autores,<sup>4</sup> na década de 1820, a exportação mantém-se abaixo das 100 toneladas. De 1830 a 1843, a exportação se apresenta instável, pois foi interrompida durante a Cabanagem, mas variou em torno das 200-300 toneladas (LE COINTE, 1922:432; REIS, 1953:60).

#### Quadro II.

#### Evolução da produção de borracha do Alto Amazonas: (1853-1881)

<i>Ano</i>	<i>Produção (kg)</i>	<i>Ano</i>	<i>Produção (kg)</i>
1853	1.575	1868	990.030
1854	33.435	1869	1.096.275
1855	85.695	1870	1.360.575
1856	239.820	1871	1.370.807
1857	212.655	1872	2.011.137
1858	s/ind.	1873	1.906.587
1859	116.310	1874	2.193.196
1860	208.965	1875	2.164.324
1861	251.655	1876	1.733.238
1862	294.420	1877	2.573.395
1863	550.170	1878	2.773s862
1864	52.290	1879	3.246.935
1865	-	1880	3.362.396
1866	624.585	1881	3.189.000
1867	870.675		

Fonte: Le Cointe (1922:433-434; 448).

Obs.: Até 1879, os dados englobam também a produção de outras regiões vizinhas (do futuro Acre, de Iquitos etc.); de 1880 em diante, referem-se exclusivamente à produção da província.

- 4 Enquanto Cordeiro (1920:26) afirma que, já em 1825, teriam sido exportadas 93 toneladas de borracha, outros autores, como Le Cointe (1922:432), veem como mais lento o aumento da produção, referindo-se a 31, 51 e 91 toneladas respectivamente em 1827, 1828 e 1829.

É só a partir daí que começa sua trajetória ascendente, quase duplicando entre 1844 e 1849, elevando-se em aproximadamente 2,4 vezes de 1849 a 1853, época em que já figura na lista das principais exportações do Alto Amazonas, sendo bem maior a sua importância no Pará. Desse momento em diante, o aumento da produção de borracha começa a se configurar como uma grave ameaça à continuidade de outras produções. Começam as denúncias violentas quanto ao caráter nocivo de tal produção. E os argumentos vão se solidificando enquanto expressam interesses de setores bem definidos.

Em primeiro lugar, polarizando recursos antes destinados a outras produções, a borracha vai sendo responsável por uma progressiva escassez de gêneros agrícolas, então obtidos primordialmente pela importação de outras regiões e a preços mais elevados. Essa situação de drenagem de recursos é caracterizada por Adolfo de Barros, Presidente da Província do Amazonas, mostrando que o vertiginoso aumento do volume de borracha é paralelo a uma violenta compressão na produção do café e tabaco, cujo volume em 1863 é respectivamente de 1/10 e 1/7 do volume realizado em 1830 (BASTOS, 1975:136).

Segundo, as condições excepcionalmente favoráveis apresentadas pela produção de borracha fazem com que um setor das classes dirigentes – precisamente os setores que ainda durante a década de 1840 mantinham um forte controle sobre a força de trabalho – torne-se incapaz de evitar o deslocamento da mão de obra para aquelas atividades, o que torna difícil sua própria sobrevivência econômica e acarreta uma perda de poder no plano político. Semelhantes demandas não deixaram de chegar aos governantes, constituindo-se em base de apoio na região para inúmeras manifestações de pensamento liberal de estadistas como Rego Barros, Araújo Brusque ou Silva Coutinho. Rego Barros alertou contra uma situação de “emprego quase exclusivo dos braços na extração e no fabrico da borracha, a ponto de nos ser preciso atualmente receber de outras províncias gêneros de primeira necessidade” (*apud* SANTOS, 1977:70).

Para as autoridades públicas e o clero, outros fatores existem que os levam igualmente a se opor ao surto extrativista: é que ele se associa a um relativo abandono dos núcleos urbanos em detrimento das localizações isoladas no interior, desenvolvendo paralelamente nas grandes cidades um afluxo de moedas antes nunca visto. É, sem

dúvida, bastante notório o componente moral no ataque movido por Pimenta Bueno (1882:16) a essa indústria que seria fatal aos interesses da província, pois “nada aproveita ao geral da população, tirando-lhe o incentivo para a cultura da terra e para o exercício de outras indústrias, afeiçoando-a a vida nômade e desregrada dos seringais”.

Outro fator que favoreceu as críticas contra a indústria extrativa da goma é que essa atividade procedeu a uma acentuada concentração do crédito nas casas aviadoras de Belém e Manaus. Anteriormente, o financiamento para a extração das “drogas”, para a coleta do cacau, da salsaparrilha e da própria seringa (em sua fase inicial), bem como de plantações e do criatório, fora sempre realizado por meio de casas comerciais espalhadas pelos “pequenos centros urbanos da hinterlândia” – como Manacapuru e Codajás, que propiciaram respectivamente as primeiras ocupações ao longo dos rios Purus e Juruá –, operando em bases locais e não se representando em moeda corrente (REIS, 1953:90-91). A sobrevivência de tais núcleos só se faz possível se abdicarem de sua autonomia e passarem a exercer funções subordinadas dentro de um esquema vertical de relações que ia do seringal até as capitais. E, nessa nova configuração, a “parte do leão” ia para as casas comerciais estrangeiras, conforme proclamava já em 1859 com indignação Rego Barros:

[...] os lucros avultadíssimos dessa indústria [...] só dão em último resultado acumularem esta em poucas mãos, e pela maior parte estrangeiras, acarretando a miséria a grande massa daqueles que atrás dela abandonam seus lares, os seus pequenos estabelecimentos, e talvez, as suas famílias, para se entregarem a uma vida de incertezas e privações, e na qual os ganhos da véspera evaporam-se no dia seguinte. (*Apud* SANTOS, 1977:70)

Embora não existam referências precisas quanto ao período anterior, sabe-se que já em 1882 grande parte do comércio e do crédito eram controlados por casas exportadoras cujas matrizes se localizavam na Europa e nos Estados Unidos, como ocorria com Earle Irmãos e J. S. Abecasiz e Filho, ambas de Nova York, com Bieber &



Co., de Londres, com Hecht, Levis & Kahn, de Londres e Liverpool (*Diário do Gram Pará*, 1882: 25-26; 34).

Existe ainda um fator de grande relevância para explicar a amplitude de interesses que se voltaram contra a extração da seringa naquele período: a concentração do controle sobre os meios de transporte e a grande modernização desses transportes. Durante todo o período colonial e depois da Independência até 1852, o transporte na Amazônia era feito por uma frota de vários milhares de barcos dos mais variados tipos, pertencentes a comerciantes ou a sitiantes, que visavam atender às necessidades básicas de locomoção e de circulação de bens (REIS, 1956:65). A introdução da navegação a vapor colocava um problema social de não pequena monta, estando presente essa cogitação na decisão de uma assembleia de notáveis de Belém que, em 1823, proibiu a navegação do rio Amazonas por um navio a vapor (:70-71).

A navegação a vapor, “verdadeira revolução branca”, no dizer de Ferreira Reis, foi uma imposição do governo central: em 30 de agosto de 1852, foi criada a Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, dirigida por Mauá, que gerou um fortíssimo impulso ao comércio e à economia de todo o vale. Enquanto, nas antigas “cobertas”, de Belém a Tabatinga se levava até seis meses, nos vapores da companhia o tempo era reduzido a menos de um sexto, e se transportavam vinte vezes mais mercadorias (: 66).

O aumento da produção brasileira de borracha exigiria, para viabilizar-se, a criação dessa rede de transportes modernos e menos onerosos; por outro lado, os processos de centralização dos recursos e de passagem do controle desses recursos a estrangeiros levou a que, em 1874, as três companhias de navegação brasileiras se fundissem na Amazon Steam Navigation Company Limited (: 68).

## OS MODELOS ALTERNATIVOS DO SERINGAL

Como, então, entender o papel cristalizador de interesses econômicos e projetos sociais e políticos assumido pela problemática da extração *versus* agricultura? Santos (1977:69) observa que chega a causar estranheza os ataques veementes dirigidos à extração, na

década de 1850, em uma província como o Pará, onde o produto principal até 1840 era o cacau. Tal observação pode ser estendida ao Amazonas, onde todos os cinco principais produtos de exportação na década de 1850 eram obtidos mediante a atividade extrativa, e não por meio da atividade agrícola.

É preciso, então, buscar além dos conteúdos explícitos um significado que nessa problemática se representa e se oculta. Parece-me que a mensagem social codificada naquela polêmica não tem a ver primordialmente com uma classificação dos produtos em “agrícolas” ou “espontâneos” (Adolfo de Barros), mas com a distinção entre *formas de produção* contrastantes entre si. Ou, colocando a questão de modo mais explícito: a hostilidade dirigida contra a extração da seringa se expressa e ganha sentido à medida que a produção de borracha vai abandonando os padrões seguidos pelas demais atividades extrativas e vai estabelecendo uma forma nova de organização da produção, a qual, inclusive, passa a ameaçar as condições de reprodução e a própria existência daquelas formas anteriores.

Existem muitos indícios para se pensar que é assim que ocorre. A produção de borracha não se iniciou em moldes semelhantes àqueles com que operava durante o período de apogeu, mas segundo os mesmos *padrões* em que eram realizadas as demais produções, dentro do mesmo *tipo de unidade produtiva*, dentro de uma mesma *rede de financiamento e comercialização*. Tal fato não é omitido pelos trabalhos de “autoridades” regionais (como Ferreira Reis, 1953; Armando Mendes, 1943), mas relegado à condição de uma singularidade local. Não se trata, portanto, de encontrar fatos ignorados pelos historiadores regionais, mas de instaurar uma nova relação entre os fatos por eles reunidos, abdicando de considerar certas formas como *atípicas*, tratamento que permitiu que, nas interpretações gerais do Brasil, tais formas ficassem inteiramente esquecidas.

A diferença entre as formas organizativas da produção da borracha em seu começo e no período de apogeu são refletidas por vários autores (como Ferreira Reis, 1953; José Veríssimo, 1970; Armando Mendes, 1943; e Roberto Santos, 1977) não como uma diferença de modelos de empreendimento econômico, mas isoladamente como

diferenças em características empíricas (referência a áreas geográficas distintas, à mão de obra utilizada, à existência ou não de mulheres nos seringais, à existência ou não de lavoura e/ou criação etc.). A meu ver, essas distinções só fazem sentido enquanto propiciam a construção de modelos alternativos de organização da produção de borracha, modelos em que aquelas características se apresentam relacionadas de modo consistente. Mas não basta apreender abstratamente a lógica de funcionamento desses modelos; é preciso dar-lhes uma ancoragem histórica definida e que parta de relatos fragmentários em que o seringal é descrito segundo variáveis heterogêneas, é preciso procurar comprovar (ou não) a presença de tal esquema baseando-se em outros relatos do mesmo autor ou ainda em informações históricas de outras fontes.

Tal modelo – que, pela falta de uma designação melhor, chamo de *seringal caboclo*, e que se apresenta, do ponto de vista cronológico, em termos de anterioridade – pode ter sua descrição iniciada pelas diferentes áreas geográficas envolvidas. É muito comum encontrar na literatura disponível distinções entre os seringais das “ilhas” e das “cabeceiras” (PEREIRA, 1956:41-42), dos seringais do “baixo Amazonas” e dos “altos” (dos altos cursos dos afluentes do Solimões), dos seringais do “Pará” e aqueles do “Amazonas e do Acre”. O contraste estabelecido remete a fatores muito diversos e principalmente técnicos, como a espécie de árvore de que é extraída a borracha, a composição usada para preparar a goma, as técnicas de extração, a concentração ou dispersão das árvores, a rentabilidade das árvores, a produtividade por seringueiro, a duração da safra etc. Sem abandonar tais critérios, mas considerando a dificuldade de se trabalhar com eles em face do pouco detalhamento e sistematicidade das descrições de seringais concretos, se procurará ver, usando o critério de precedência temporal, como essa distinção em termos de área remete a aspectos solidários de uma totalidade subjacente.

Muito embora Prado Júnior (1965:242) fale de um primeiro embarque de borracha somente em 1827, é certo que as exportações para Portugal e para a Inglaterra, ainda que em pequena escala, haviam começado bem antes, sendo já na virada do século bastante difundido o uso desse material na preparação de objetos cirúrgicos

em vários países da Europa, inclusive em Portugal. Ferreira Reis (1953) aponta que, no inventário comercial realizado no ano da chegada de d. João VI ao Brasil, constava uma exportação de 3.214 kg<sup>5</sup> destinada à Inglaterra, correspondendo, portanto, a aproximadamente um décimo da exportação realizada em 1822 ou 1827.

O primeiro relato da produção de borracha como forma econômica é realizado por Spix e Martius (1976:29), que descrevem a população envolvida nessa atividade e afirmam: “a maior parte da borracha exportada do Pará procede das matas dos arredores da capital e da ilha de Marajó, embora cresça espontânea essa árvore em todo o Estado do Grão-Pará, assim como na Guiana Francesa”. Ferreira Reis (1953:57) fornece indicações bastante claras quanto a quais eram as áreas de exploração gomífera na década de 1830: “Os seringais localizavam-se de preferência, então, na região das ilhas, inclusive o Marajó, alcançando o Xingu e o Jari, e no Capim, no Guamá, no Acará e no Moju. As populações ali localizadas eram eminentemente mestiças ou tapuias, e aos poucos vinham abandonando as tarefas agrárias para dedicar-se à borracha”.

É importante especificar que, por *região das ilhas* no Pará, se entende todas as ilhas situadas entre Marajó e a foz do Xingu, incluindo ainda as margens do Jari e a dos rios da baía de Melgaço. Tal região, acrescida do próprio Xingu, se responsabilizará até bem mais tarde pela maioria da produção gomífera do Pará, dando origem a uma categoria –a *borracha das ilhas* – que virá a ser utilizada depois pelo comércio local como critério classificador (VERÍSSIMO, 1970:176).

O recurso às cifras estatísticas corrobora tais asserções: embora não exista uma discriminação entre a contribuição do Pará e do Amazonas até a instauração desta última província, os dados referentes a 1853 evidenciam com clareza que a quase totalidade da

5 Ferreira Reis (1953) indica essa cifra em arratéis, provavelmente por ter sido essa a medida usada no registro original, e posteriormente transcrita pela fonte consultada (VASCONCELOS, 1929), o que dificulta a comparação com as cifras apresentadas no período Pós-Independência. Visando dar homogeneidade à descrição, procedi à devida conversão.

produção brasileira de borracha provinha do Pará (2.356.282 kg), sendo quase insignificante a produção do Amazonas (1.575 kg) (LE COINTE, 1922:433-434).

A caracterização do tipo de mão de obra envolvida nesse empreendimento é feita por Ferreira Reis (1953). É de se notar que também Spix e Martius (1976:29), em sua referência à atividade de extração de borracha, atribuem a sua execução “a gente mais pobre de origem mestiça”. No mesmo sentido afirma José Veríssimo (1970:178): “Até 1877 quem extraia, ou antes, quem ‘tirava’, para usar da expressão amazônica, a borracha, a qual já naquele ano se elevava a uma considerável soma de quilogramas, era exclusivamente o indígena amazônico: o caboclo ou tapuio e o mameluco”. Também Pimenta Bueno (1882:15) constata, ainda naquela data, a ampla predominância do indígena<sup>6</sup> na força de trabalho existente nos seringais: “Os coletores de borracha são, em geral, os Tapuios [habitantes de origem indígena], aos quais, após a calamidade que pesou sobre o Ceará, tem vindo juntar-se grande número de filhos dessa industriosa província”.

Em termos de mão de obra, nenhuma diferença existe entre as unidades em que se produz a borracha e aquelas em que se produzem as outras principais exportações da província (primordialmente de natureza extrativa), distinguindo-se, no entanto, das culturas de cana-de-açúcar e cereais. É o que afirma, na década de 1860, Tavares Bastos (1975:209), com relação às províncias do Amazonas e Pará: “O trabalho escravo só domina na lavoura de cereais e nos engenhos de açúcar, que, aliás, não são muitos”, explicando que, para o mais valioso produto de exportação dessas províncias, a goma

6 É importante ter presente, porém, que tanto o termo *tapuio* quanto o *caboclo* são usados pelos vários autores com sentidos diferentes: enquanto, para José Veríssimo (1970:178), tapuio e caboclo são sinônimos aplicados “ao índio brasileiro meio civilizado” (à diferença do mameluco, que é um mestiço descendente de índio), Ferreira Reis (1953:40) chama de tapuio apenas “ao gentio que se relacionou mais intensamente com o branco e lhe seguiu modos de viver ou avançou ao encontro de certas condições de cultura que ele trouxe”, distinguindo-o do caboclo que “era o mameluco, produto da mestiçagem”.

elástica, bem como para a “quase totalidade dos gêneros que se exportam pelo Pará”, “não é o escravo que a prepara, é o índio”.

Constitui um terreno praticamente inexplorado o estudo das formas de organização econômica que surgem baseadas neste “trabalho forçado” (como Tavares Bastos classifica a escravidão indígena disfarçada, característica das diretorias de índios), existindo pouca informação sobre a composição da sociedade da época e sobre como a estratificação social estava ligada a mecanismos diferenciais de controle político-jurídico sobre os índios pacificados (tapuios ou caboclos) e os mestiços. Descrever, em suas relações internas, as formas de organização da produção extrativa fundadas no trabalho forçado é uma tarefa muito além dos objetivos deste estudo, e exigiria uma pesquisa que lhe fosse inteiramente reservada. O que se tem condições de fazer aqui não é mais do que proceder a uma identificação exterior da presença de tais e tais características, indicando a sua compatibilidade no plano lógico e histórico.

Outro ponto em que urge distinguir o modelo típico do apogeu da borracha e o seringal do início da extração é a coexistência neste último de atividades econômicas diversas, indo de uma agricultura de subsistência à criação, passando por formas variadas de extração (vegetal, como a borracha, a salsaparrilha, o cacau, o óleo de copaíba, a castanha; e animal, como a manteiga de tartaruga, o pescado etc.).

É preciso ter em mente que nenhuma dessas produções que antecederam a borracha teria condições (em face do nível de demandas e preços fixados pelo mercado) de estabelecer uma mão de obra especializada, tendo essa, ao contrário, que desenvolver para seu sustento (ainda que parcial) alguma atividade agrícola de base. Dessa forma, lembra Ferreira Reis (1953:106) que, antes do *rush* da borracha, a lavoura de alimentação já era um dos pilares da vida econômica do homem amazonense. Não é surpreendente, portanto, que, “na fase inicial da produção gomífera, quando ela se processava na área paraense do baixo Amazonas, nas ilhas, sendo o seringueiro o próprio caboclo nativo, os pequenos seringais explorados não funcionavam na base da importação de gêneros alimentícios. Ao contrário, neles havia uma lavoura alimentar suficiente e de acordo com a dieta do nativo”.

É interessante referir-se nesse ponto a um costume estabelecido no baixo Amazonas e nas ilhas, o de que o arrendamento de estradas aos seringueiros trouxesse sempre junto um terreno apenso, em que se poderia manter algumas plantações ainda que em escala restrita (MENDES, 1943:55).

No tipo de seringal de que se está tratando, a menor unidade produtiva não era constituída pelo extrator isolado, mas pelo *extrator e sua família*. Isso dava à unidade econômica nuclear uma flexibilidade relativamente grande, permitindo que o cultivo de subsistência ou outras formas de extração fossem realizadas pela mulher e/ou pelos filhos, concomitantemente ao preparo da seringa pelo chefe da família.<sup>7</sup>

Esse tipo de unidade produtiva vigora não apenas com a mão de obra indígena, mas também com os primeiros grupos de nordestinos que, fugindo das secas, são conduzidos aos núcleos agrícolas da Amazônia e daí rumam, levando suas famílias para os seringais em exploração.

É interessante insistir nesse ponto, mencionando o caso dos seringais do alto Solimões e do Javari, nos quais o trabalho de extração atrairia principalmente os casados e viúvos, sendo de 63 a 72% a proporção de seringueiros com família na composição total dos trabalhadores de uma das empresas mais fortes da região (CARNEIRO, 1956:83). Embora se trate de um exemplo posterior ao declínio da borracha e passado na década de 1840, a menção se justifica para mostrar como a presença da família no seringal como agente econômico não é de forma alguma um fato extraordinário.

Outro fator de diferença entre o modelo de *seringal caboclo* e o de *apogeu* é em relação ao apossamento do terreno. Enquanto, neste último, são promovidas *explorações* de novos seringais, estabelecidos os marcos de posse e requeridos os títulos, nos primeiros ocorre uma acentuada despreocupação com a validade legal do terreno (para isso concorrendo o fato de que muitas dessas terras fossem de aluvião).

7 Pode haver muitas outras variações no âmbito da alocação da força de trabalho familiar, podendo ocorrer inclusive que a mulher e os filhos também colaborem na extração da goma.

É o que observa Ferreira Reis (1953:78): “nos trechos onde se localizava predominantemente o caboclo, encontradas as seringueiras, ali permaneciam os ocupantes, que se entregavam à nova atividade com a sofreguidão a que o negócio rendoso convidava. Esses trechos eram, *grosso modo*, no baixo Amazonas, no Jari, no Tocantins, nas ilhas do delta, nos cursos fluviais nas cercanias de Belém, no Marajó”. Vão na mesma direção as ponderações de Amando Mendes (1943:51) de que, no baixo Amazonas, o seringueiro, sendo um natural do lugar, já tem a moradia estabelecida e certa.

Ferreira Reis (1953:128) relaciona o uso da mão-de-obra indígena nos seringais ao esquema tradicional do aviamento fornecido por pequenos comerciantes dos vários núcleos urbanos do interior: “Quando se iniciou a corrida para a floresta em busca da borracha, a participação do índio não foi menor que a demonstrada noutros misteres. Ao lado do caboclo fez-se, nos primeiros tempos, extrator de seringa, que vendeu aos regatões, aos comerciantes dos pequenos núcleos do Madeira, do Solimões, do baixo Amazonas”.

Ligar tal esquema de financiamento à mão de obra indígena, porém, significa estabelecer uma correspondência estreita demais entre essas variáveis – e insustentável, na medida em que essa rede tradicional e descentralizada dos aviamentos aparece, em outras circunstâncias, a menção à mão de obra indígena e de sua mobilização via o aviamento não pode contudo ser banalizada, uma vez que, na maioria das circunstâncias, ela aparece ligada a uma força de trabalho não indígena, composta por imigrantes cearenses e maranhenses que iniciaram a ocupação do vale do Purus.

Na discussão precedente, pretendeu-se lidar não com tipos (em um sentido empírico) de seringais, resultado da constatação de características isoladas contrastantes, mas com um modelo de organização das atividades produtivas. Não tem sentido, portanto, buscar qual foi o fator que teve um desenvolvimento histórico mais acelerado, muito menos procurar extrapolar de considerações empíricas alguma espécie de prioridade causal.

Em um quadro comparativo, foram reunidas de forma sumária as principais características pelas quais tais modelos podem ser descritos.



Quadro III:  
Principais características dos modelos de seringal  
*Seringal*

Modelo caboclo	Modelo do apogeu
- Exploração nos limites da fronteira econômica.	- Exploração de áreas muito além das fronteiras do mercado.
- Mão de obra requisitada localmente.	- Mão de obra quase integralmente importada.
- Força de trabalho familiar.	- Trabalhador isolado.
- Pluralidade funcional da empresa (inclusive com atividade de subsistência).	- Especialização da empresa, com abandono da agricultura.
- Pequena produtividade do trabalhador.	- Produtividade do trabalhador é bem mais elevada.

### OS SERINGAIS E AS POLÍTICAS DE COLONIZAÇÃO

Em face dos dois modelos de organização das atividades produtivas atuantes nos seringais, é necessário que se indague como se posicionam os diferentes projetos de colonização elaborados para a Amazônia. As oposições básicas nesse sentido se definem, de um lado, pelos adeptos de uma colonização agrícola, baseada na pequena propriedade e na imigração de estrangeiros (os quais teriam uma maior qualificação profissional, maior amor ao trabalho, maior bagagem cultural), e, de outro, pelos defensores de uma expansão econômica baseada na atividade extrativa e na grande propriedade.

Os principais propugnadores dessa primeira direção foram geralmente as autoridades máximas das províncias (Tenreiro Aranha, Rego Barcos, Araújo Brusque), e sua arma e fonte de inspiração será a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850 (conhecida como a “Lei de terras”). A ênfase colocada por essa lei no desenvolvimento da atividade agrícola vem se juntar às denúncias do nomadismo, considerando-se, como o faz Rego Barros (*apud* Barata, 1973:320), a criação da pequena propriedade agrícola um imperativo para a fixação da população ao solo e para a divisão das riquezas. Este mesmo espírito também se manifesta em Silva Coutinho (1907), que, seguindo à letra os artigos 4º e 8º da Lei de terras, condiciona a outorga de

títulos de propriedade aos que, mesmo dentro do seu seringal, mantenham alguma atividade de lavoura.

No que concerne à regularização das terras devolutas (cuja aquisição deveria ser feita exclusivamente mediante compra) a Lei de terras vai se materializar na Amazônia por meio da Lei nº 1.114, de 27 de setembro de 1860, a qual fixa o tamanho das propriedades em meia légua de frente e outro tanto de fundos, estabelecendo que o pagamento seria feito ao Estado somente após a demarcação – que lhe caberia proceder e que não foi realizada. Muitas críticas foram feitas a uma legislação fundiária julgada inaplicável às condições da Amazônia, e mesmo a reformulação posterior – o Decreto nº 5.655, de 3 de junho de 1874 – era descrita como visando igualmente favorecer a lavoura em detrimento das condições de extração.

Os autores que se vinculam à segunda posição afirmam que o tipo de empreendimento econômico que caracterizaria a região amazônica – o seringal – exigiria unidades produtivas com grande dimensão territorial. Diante das condições da Amazônia, diz Ferreira Reis (1953:80), o latifúndio se tornou um “imperativo econômico”. A prática, porém, prescindia de uma reformulação legal, pois, na falta de demarcação ou de uma simples verificação por parte do governo, os lotes-padrão eram definidos por acidentes geográficos cuja distância real excedia em muito a permitida na lei. Dessa forma, “os ambiciosos, abusando da boa-fé do governo, indicavam a tal meia légua de uma ilha ou de um igarapé a tal ou tal ponto, compreendendo por este bem modo cada título 8,10 ou mais meias léguas de terras, donde muitos moradores foram expelidos, perdendo suas choupanas e plantações (“Questões de...”, 1880:2-3).

Antes de ir mais adiante, é preciso, porém, deixar claro que o ideal de uma Amazônia agrícola nunca foi seriamente conduzido como uma alternativa real à indústria gomífera. As vigorosas críticas ao desenvolvimento exclusivo da extração de borracha não deram origem a plano algum de colonização da região como um todo, elaborando, no máximo e tão somente, mecanismos que vinham corrigir tensões setoriais causadas pela expansão seringalista.

É isso que ocorre com as várias colônias agrícolas criadas pelos governos do Amazonas e Pará durante a segunda metade do século

XIX,<sup>8</sup> seja com nordestinos ou com imigrantes europeus e americanos. O objetivo visado com a criação dessas colônias era nitidamente obter uma produção agrícola mínima, que aliviasses as pressões altistas no preço dos gêneros alimentícios nas capitais.

Um bom exemplo disso foi, na década de 1850, a fundação de Mauá e Itacoatiara, visando transformá-las em fonte de abastecimento da população de Manaus. Novas colônias continuaram a ser estabelecidas nos decênios seguintes, mas o sucesso dessas iniciativas foi mínimo. Após pouco tempo ali fixada, a mão de obra nacional (de nordestinos, principalmente) era atraída para os seringais; quanto aos estrangeiros, o abandono e o isolamento a que foram relegados pelos poderes públicos terminaram por levá-los aos núcleos urbanos, nos quais passaram a se dedicar a atividades comerciais ou manufatureiras.

Na realidade, o confronto que se deu foi entre, de um lado, as formulações de Silva Coutinho (1907) e Pimenta Bueno (1882), que propunham uma colonização fundada na pequena propriedade e em unidades econômicas de caráter misto, associando a lavoura com a extração, e, de outro lado, os que rechaçavam essas ideias e defendiam a extração em moldes de grandes unidades produtivas. E, efetivamente, é essa oposição que é relevante, pois nela se expressam, como alternativas e projetos sociais distintos, os dois modelos de organização do seringal, os planos de Silva Coutinho e Pimenta Bueno constituindo tentativas de corrigir, e em certa medida preservar, um modelo caboclo, enquanto seus opositores se referenciavam claramente ao modelo do apogeu.

Para Silva Coutinho, o que era necessário reformar não era o regime de favorecimento da pequena propriedade, mas a própria organização interna do seringal. Primeiro, servindo-se de medidas legais, devia-se obrigar o proprietário a manter certas culturas para garantir a subsistência dos que ali trabalhassem. Segundo, o incentivo à plantação das seringueiras era a tônica das pesquisas realizadas

8 Para uma descrição de tais experimentos de migração como fenômeno social induzido e dirigido pelo Estado (o que não constitui de forma alguma o foco de interesse deste trabalho), ver Palma Muniz (1916) e Penteado (1967).

por Silva Coutinho e a base de sua afirmação de que, no tamanho fixado por lei, seria possível plantar 88.401 árvores. Também Pimenta Bueno (1882:21) salienta tanto a importância de desenvolver uma produção valiosa como a borracha quanto a necessidade de formação de “melhores condições econômicas e morais da população, fixando-a ao solo pelo trabalho metódico e regular”.

Ainda em 1874, Pimenta Bueno (1874:25-26) advogava a necessidade urgente de se simplificar o processo de medição e de demarcação de terras, facilitando paralelamente sua aquisição por meio da venda em hasta pública; a seu ver, “a lei de terras vigente até então inutilizaria os esforços do próprio Estado em favor da imigração, pois os colonos estrangeiros abandonavam as terras que desejavam cultivar por não obter os títulos de propriedade”. E, na indicação das vantagens da simplificação da aquisição de terras, não faltava o componente wakefieldiano de ligar a venda das terras à promoção da imigração: “1) o produto da venda das terras será mais um recurso para o Estado empregar no serviço da emigração; 2) os futuros proprietários aperfeiçoarão o atual sistema da colheita da goma elástica e cuidarão da conservação e do plantio das seringueiras; 3) a população empregada na colheita da borracha, não podendo, a seu alvitre, emigrar de um ponto para outro, abandonaria a vida nômade e, localizando-se, ganharia amor ao solo que cultivasse, desenvolvendo-se, assim, a pequena lavoura” (: 26).

A modificação mais importante introduzida na perspectiva de colonização contida na lei de terras de 1850 é, porém, sem dúvida alguma, o abandono da ideia de exclusiva aquisição por compra, elemento já presente nas formulações de Silva Coutinho (datadas de 1861) e mais tarde desenvolvidas por Pimenta Bueno em um outro trabalho. Pimenta Bueno (1882: 21) observa que o preço mínimo fixado para a venda (meio real por braça quadrada) é muito elevado para as condições do Brasil: “chega a ser absurdo pensar na venda de terras no Pará e no Amazonas pelo regime da lei de 1850. Ali como em grande parte do Brasil onde a população é rara e vasto o terreno, o trabalho vale tudo e o terreno quase nada”. Diante dessa situação, o autor propõe uma reformulação das leis fundiárias nas quais a concessão de terras se faça por aforramento, o pagamento do forro sendo feito após vinte anos de posse, ou quando houver

transmissão de propriedade; propõe também que se estabeleça o direito de remissão por quantia módica; propõe, ainda, impor como condição para obtenção do lote o plantio de seringueiras em proporção ao tamanho da área aforrada, proibindo paralelamente a devastação das árvores existentes, e fixando incentivos para a sua conservação.

É preciso perceber, no entanto, que as propostas de Silva Coutinho e Pimenta Bueno mantêm um forte caráter de ambiguidade ante as ideologias típicas de colonização agrária: não se trata de uma proposta de desenvolvimento da Amazônia em termos de pequenos produtores agrícolas orientados para um mercado local ou regional (uma vez que a agricultura aparece aí combinada – e, mais do que isso, subordinada – a uma produção principal, a borraça, que não se destina aos mercados locais, mas tão somente à exportação e ao mercado internacional), nem tampouco uma proposta de um verdadeiro desenvolvimento capitalista com a utilização extensa de capitais e mão de obra por um empresário local de tipo *farmer* (uma vez que um tal avanço do capitalismo na Amazônia seria impensável segundo os esquemas acima referidos – que não supõem qualquer processo de expropriação do campesinato).

A especificidade de tais propostas reside exatamente no fato de que não desembocam coerentemente nem em uma agricultura camponesa, nem em uma moderna agricultura capitalista, pretendendo associar ingenuamente essas características. A ausência de referência à expropriação do campesinato, especialmente, indica o surgimento do limite extremo desse projeto: ele não consegue se livrar do efeito ideológico do discurso liberal sobre a fronteira aberta, deixando de captar as suas precondições reais, a necessidade de uma classe de destituídos de meios de produção.

Por sua vez, os adeptos da posição oposta não elaboraram plano global algum de reforma das condições existentes, limitando-se a responder a seus adversários de forma coerente e unitária, estabelecendo uma dominância absoluta sobre os meios intelectuais e comerciais, desde a década de 1880 até as vizinhanças da crise de 1911-1912. O Diário do Gram Pará, porta-voz de tais interesses, abre polêmica com Pimenta Bueno, replicando que a demarcação de todas as propriedades existentes em áreas em que se explora a seringueira

seria excessivamente onerosa e desnecessária, uma vez que “por ora não se vende o solo na região do Amazonas, vendem-se apenas as benfeitorias; e o direito de vendedores e compradores, muito embora não diga isso o Sr. Pimenta Bueno, é respeitado pelos indivíduos e garantido pela lei” (Diário do Gram Pará, 1882:21).

A política americana de colonização de novas terras é vista, então, como inaplicável às condições da Amazônia, pois, além de outros fatores mais favoráveis (maior densidade de população, imigração mais forte, diversidade da indústria, melhores solos), lá “os agentes do poder acompanham quase *pari passu* os exploradores isolados” (:20).

Quanto à necessidade de cultivo da seringueira, os autores ridicularizam as previsões de Silva Coutinho (em 1861) de que, dentro de 60 anos, não haveria mais borracha natural na Amazônia, mostrando cifras crescentes de produção: “não só desde essa época até hoje, a cifra de produção tem quase triplicado, como não se acham exaustos e mortos ainda seringais alguns” (: 8). A seu ver, a devastação dos seringais seria uma “fantasia” (: 30), e a ideia de fixar a população ao solo pela atividade agrícola, uma falácia: “A população do Pará e Amazonas acha-se perfeitamente ligada ao solo que habita, o que se demonstra pelo aumento da produção de nossa província” (:31).

## OS MECANISMOS DE PASSAGEM

Se, em um plano lógico, os dois modelos de organização do seringal se apresentam como puramente alternativos, no plano histórico real, a questão que se coloca é compreender os fatores que fizeram com que o *modelo caboclo* seja maciçamente substituído pelo *modelo do apogeu*.

Em termos bastante gerais, isso ocorreu devido às condições especialmente favoráveis do mercado internacional da borracha na segunda metade do século passado. Não houve apenas um aumento absoluto do consumo, mas surgiu um número crescente de aplicações industriais da borracha sem que houvesse, nesse período, qualquer outra área com capacidade produtiva em volume e qualidade

similar à “Para fine”<sup>9</sup> dos mercados internacionais. Um dos fatores que viabiliza a substituição dos modelos é o fato de que tais demandas se façam a um ritmo muito mais intenso do que o crescimento vegetativo da população da Amazônia (aí incluindo também os fracos fluxos migratórios anteriores à década de 1870). Em segundo lugar, o fator que garantiu que a substituição de modelos se fizesse foi a existência de seringais nativos em abundância e providos de alta rentabilidade, o que compensava a elevação dos custos de transporte.

O meu interesse, por ora, se concentra não nos fatores mais gerais, mas nos mecanismos concretos de passagem, nos elementos que realizam a transformação de um dos modelos em outro. Do ponto de vista de uma teoria da fronteira, tal transformação pode ser traduzida em uma questão básica: como ocorre a *colocação do produtor independente integralmente a serviço da extração*? A apreensão dos mecanismos que acionam tal processo revela a existência de três elementos significativos, referentes ao controle da terra, do capital e do trabalho (o segundo desses pontos bem menos desenvolvido nos estudos de fronteira, geralmente limitados à consideração da terra e do trabalho).

A subordinação ou destruição do campesinato dificilmente poderia ser obtida mediante o mecanismo clássico de expropriação. As razões que tornavam inviável a possibilidade de deflagração, naquele momento histórico, de um processo de expropriação no campo, foram já anteriormente indicadas: a abundância de terras livres e a quase ausência de órgãos estatais no interior controlando e regularizando o estabelecimento da propriedade fundiária.<sup>10</sup>

9 Categoria utilizada nas cotações internacionais para designar o melhor látex da Amazônia.

10 Isso não significa que, nas áreas de ocupação mais antiga, não houvesse muitos casos de expulsão de indivíduos que se mantinham na condição de posseiros, sem procurar legalizar sua situação. Vários avisos, aliás, cuidam de detalhar como os juízes deveriam proceder na aplicação da lei de terras. Em que pese a isso, informa Santos (1880:1) que muitos juízes “ignorantes da lei de terras de 1850”, continuavam a conceder ganho de causa a simples posseiros.

O fato é que as operações de compra e venda de que era a propriedade fundiária por excelência na Amazônia (o seringal, a unidade econômica de base) incidiam não propriamente sobre a terra, mas sobre os beneficiamentos nela introduzidos.

Todos os autores são unânimes em frisar que o valor do seringal não reside nas terras que ele compreende, mas na sua capacidade de produção de borracha. O valor de um seringal, afirma Guedes (1914:100), não se relaciona com a extensão de suas terras, mas com o número de *madeiras* (ou seja, seringueiras aptas à extração) que ele tem. Também Ferreira Reis (1953:86) correlaciona o valor de um seringal às árvores que oferece ao *corte*. Os anúncios publicados em jornais da época descrevem os seringais à venda primordialmente pelo número de *colocações* (número de trabalhadores na extração que o seringal comporta); algumas vezes, mencionam ainda o número de estradas e até o fato de se tratar de “um lugar sadio”, mas nunca é referida a sua extensão, elemento julgado de importância menor.<sup>11</sup>

Uma definição extremamente precisa foi dada por uma autoridade na matéria: o seringal é “a mata preparada para a extração da borracha” (MENDES, 1943:40). Isso deixa claro que a existência de propriedade em uma área não exclui a existência de terras-livres; ao contrário, o próprio da situação fundiária na Amazônia seria justamente que as propriedades configurassem verdadeiras “ilhas” adiante da abundância de terras livres.

A barreira entre proprietários e não proprietários, portanto, menos do que uma diferença jurídica estabelecida por uma autoridade legal precária ou inexistente, é representada pela posse de capital necessário à organização de uma “exploração” e à montagem de um seringal.<sup>12</sup>

11 Nessas condições, é de se perguntar se a própria qualificação de latifúndio pode, com algum sentido, ser aplicada ao seringal em tal momento histórico.

12 É preciso, porém, não perder de vista a diversidade do processo. Em algumas regiões (como as áreas de fronteira política, em que as terras devolutas poderiam ser adquiridas gratuitamente e mediante a concessão das autoridades) ocorreu efetivamente uma expropriação maciça do campesinato que, subjugado ao dono da terra, foi compelido à extração da borracha (ver PACHECO DE OLIVEIRA, 1977a).



Pouco considerado em muitas formulações sobre a fronteira, o controle de meios de comercialização e de financiamento da produção constitui um mecanismo fundamental para a instauração de um novo modelo de organização do seringal. No caso da Amazônia, representou um fator crucial para a realocação dos recursos anteriormente destinados à agricultura e a outras modalidades extrativas, canalizando-os para a produção da goma elástica. Foi também um mecanismo de alta flexibilidade, pois atuou tanto sobre as grandes unidades produtivas, baseadas na lavoura e no trabalho escravo, quanto sobre a produção de outras modalidades extrativas realizadas pelo caboclo em unidades dispersas, combinando a agricultura e a extração, ajustando ambos os tipos às novas demandas exercidas pelo mercado internacional.

É por meio do controle do comércio – e não da expropriação de terras camponesas – que ocorre a subordinação do caboclo amazônico às determinações do grande capital. Necessitando de mercadorias, o pequeno produtor camponês é forçado a dirigir parcialmente seu trabalho para aquelas produções que a rede comercial aceita como pagamento das mercadorias que fornece. No caso da borracha, os altos preços vigentes fazem com que o próprio comércio alternativo e clandestino (representado pelos regatões e marreteiros, por exemplo) faça pressão para que o fornecimento de mercadorias seja pago preferencialmente em seringa.

Diante disso, ao pequeno produtor só restam logicamente duas opções: ou ele se mantém primordialmente fora da rede de comércio e financiamento, retraindo-se a uma condição próxima a autossustentância; ou ele se vincula àquela rede comercial, enquadrando-se em um sistema flexível, que pode variar de uma ênfase exclusiva na extração até a fixação de uma cota mínima de borracha por cada produtor. Sendo aquela primeira uma opção meramente teórica, ao caboclo não resta mais do que se inserir no sistema de comércio centralizado e, aí, produzindo segundo as normas, procurar exercer uma permanente barganha por vantagens materiais.

Do ponto de vista da expansão da atividade seringalista, esse mecanismo – apesar de absolutamente essencial – tem limites cuja superação exige o recurso a um terceiro mecanismo. Na realidade, tais limites são de duas ordens bem distintas. Ainda que vinculado

à rede de aviamentos, o extrator continua sendo um produtor autônomo, que controla uma força de trabalho plástica – a de sua unidade familiar. Isso confere ao extrator certa base de manobra para aplicar parte de seus recursos de força e tempo não necessariamente na maximização da safra de borracha (de acordo com os interesses de seu aviador), mas em proveito de seus próprios interesses.<sup>13</sup> Ainda que uma política de “mão firme” pelos seringalistas (aí incluindo o uso de medidas repressivas, como a destruição das roças, os castigos corporais etc.) pudesse reduzir essas manipulações, nunca seria possível eliminá-las inteiramente, e o seringalista teria também que persuadir o extrator das vantagens de se dedicar exclusivamente à coleta da seringa (o que implicava que a margem de barganha do caboclo fosse bem maior do que a de um extrator isolado).

Existia também um segundo limite histórico concreto à possibilidade de expansão seringalista segundo os moldes precedentes: o lento crescimento populacional da Amazônia era excedido em muito pelo aumento das demandas do mercado internacional. Surge, então, o terceiro mecanismo para estabelecer controle sobre a mão de obra necessária à expansão da produção: o apelo à migração de nordestinos.

Embora muitos autores (como Pimenta Bueno, José Veríssimo e Ferreira Reis) utilizem a grande seca de 1877 como o marco de surgimento do seringueiro nordestino na Amazônia, isso não corresponde de maneira alguma à divisão aqui estabelecida entre os dois modelos de organização do seringal. O início da migração do nordestino é exclusivamente resultado de um fator de expulsão natural de seu lugar de origem, o fluxo de mão de obra é irregular e composto por “retirantes” (os quais se deslocam acompanhados por suas famílias). Ainda em 1879, grande parte desses retirantes são acolhidos pelo governo da província do Amazonas e encaminhados às colônias agrícolas em formação. Mesmo quando abandonam a

13 É comum ainda hoje ouvir dos seringalistas que “o caboclo não presta para cortar seringa”, que “ele vive sempre enganando o patrão”, e que limita a sua produção de borracha à sua necessidade de mercadorias (ver PACHECO DE OLIVEIRA, 1977a; AQUINO, 1977).

atividade agrícola e se dirigem para os seringais, o fazem levando consigo a família e mantendo com o seu novo *patrão* seringalista uma relação basicamente semelhante àquela que esse mantém com o caboclo.

*A migração do nordestino para a Amazônia precipuamente para tomar-se seringueiro é um fato posterior e que, como já fora observado por Guedes (1914:191), já não depende apenas de vicissitudes climáticas.* Nem mesmo se poderia supor que se tratasse de um deslocamento “natural” de um excesso de população gerado por um processo histórico de vastas proporções (como o cercamento dos campos ou a dissolução das manufaturas, que teriam favorecido a migração para a América).

Os dados empíricos disponíveis sobre a migração nordestina para a Amazônia parecem confirmar a colocação teórica de Otávio Guilherme Velho (1976) os migrantes não procedem primordialmente das áreas de *plantation*, mas de um campesinato marginal que habitaria mais para o interior, e que se constituiria em um reservatório natural para o fornecimento de mão de obra às *plantations* durante os períodos de expansão, e como escoadouro de seu excedente populacional durante os períodos de estagnação ou de crise. Assim é que Ferreira Reis (1953:117-118) indica que o maior contingente de nordestinos para a Amazônia não saiu das áreas açucareiras, mas da “zona criatória e de outros tipos de lavoura”. Também Guedes (1914:88) aponta o norte do Ceará, em especial a serra de Uruburetama, como local de origem de grande massa de seringueiros.<sup>14</sup>

O deslocamento maciço de nordestinos para os seringais da Amazônia não deve, portanto, ser descrito como uma migração espontânea. Trata-se, de fato, de um *movimento* que, na *escala e ritmo* em que se dá, deverá necessariamente ser *induzido e organizado*. E são exatamente os interessados na utilização dessa mão de obra, os

14 O rígido cumprimento da Lei de terras no interior do Ceará ou outros processos similares de expropriação da população camponesa seriam medidas bastante eficazes do ponto de vista da ocupação da Amazônia. Inaplicáveis, porém, em face da política das classes dirigentes do Nordeste de impedirem a saída de contingentes humanos significativos.

seringalistas e as casas aviadoras (e não os governos provinciais), que promovem esse fluxo migratório.

Muito pouco se sabe sobre as atividades de todos esses tipos humanos que atuaram dentro das funções que no item 8 (p. 89 deste texto) foram chamadas de “empresariais”. A figura mais típica é a do *agenciador*, indivíduo que contrata trabalhadores no Nordeste e os leva até os seringais (ver GUEDES, 1914:194) em um regime semelhante à peonagem. Esse papel pode ser exercido tanto de tempos em tempos, por algum empregado de confiança da administração do seringal, quanto por particulares que constituem e transportam sua própria turma de *brabos para negociá-los com os seringalistas de Belém e Manaus. Os recursos para aquisição dessa força de trabalho – como também o financiamento para a constituição de uma “exploração” e a formação de novos seringais – provêm quase invariavelmente das casas aviadoras, interessadas em expandir a produção de borracha de seus fregueses.*

A perspicácia de um autor como Guedes (1914:194) possibilita uma comparação extremamente elucidativa entre o processo de acolhida do imigrante estrangeiro e do seringueiro nordestino. Com passagem paga e viajando em navios regulares de passageiros recebidos em hospedarias especiais e conduzidos às colônias agrícolas, os imigrantes estrangeiros eram preparados pelo governo para se tornarem proprietários agrícolas ou, na pior das hipóteses, trabalhadores livres. Ao contrário, a política “espontânea” de importação de braços para os seringais visava, a cada etapa, o endividamento do migrante e o seu enquadramento na *condição de trabalhador dependente* – desde o momento em que sai de sua terra, o futuro seringueiro já vai se tomando prisioneiro do *agenciador* e, depois, do seringalista, tendo que pagar-lhe todas as despesas que realizar até a obtenção da primeira safra.

Esse – e não o retirante – é que será o seringueiro nordestino, que migra sem a família e que tem como objetivo voltar para a sua terra depois de formar algum pecúlio, aquele que se destina unicamente à extração de seringa, e que se dirige para as regiões de maior rentabilidade (os *altos*); uma mão de obra dependente e que se enquadra melhor na organização do seringal que foi anteriormente caracterizado como o *modelo do apogeu*.

## REFERÊNCIAS

- AGASSIZ, L. J. R.; AGASSIZ, E. C. *Viagem pelo Brasil*. 1865-1866. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- AKERS, C. E. Tradução devidamente autorizada do relatório sobre o Vale do Amazonas. Sua indústria de borracha e outros recursos. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Comércio, 1913.
- ALTHUSSER, Louis. *Lire le capital*. Paris: Maspero, 1970.
- QUESTÕES DE Seringais (Rio Madeira). *Amazonas*, Manaus, v. 14, n. 406, p. 31-33, 1880.
- AQUINO, Terri Valle de. Os Caxinaua: de seringueiro caboclo a peão acreano. 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Fundação Universidade de Brasília. Brasília, 1977.
- ARAÚJO LIMA, José Francisco de. *Amazônia, a terra e o homem: com uma introdução à antropogeografia*. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- ARAÚJO LIMA, Cláudio. *Coronel de barranco*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- BARATA, Manoel de Mello Cardoso. *Formação histórica do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.
- BARTH, Fredrik. Economic Spheres in Darfur. In: FIRTH, R. (ed.). *Themes in Economic Anthropology*. 2. ed. Londres: Tavistock, 1970.
- BATES, Henry Walter. *O naturalista no Rio Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954.
- BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *O vale do Amazonas*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- BOHANAN, Paul. "Introduction". In: \_\_\_\_\_; DALTON, G. (ed.). *Markets in Africa*. New York: Doubleday, 1965.
- BRASIL, Raymundo Pereira. O rio Tapajós na Exposição Nacional de Borracha no Rio de Janeiro. Belém: Itaituba, 1913.
- CABRAL, Luis Caetano de Oliveira. *Hevea brasiliensis; observações e estudos das plantações de seringueiras da Empresa Ford, no rio Tapajós*. Manaus: Tip. Fenix, 1940.
- CARNEIRO, Edison de Souza. *A conquista da Amazônia*. Rio de Janeiro: Ministério de Viação e Obras Públicas, 1956.

- CASTRO, José Maria Ferreira de. *A selva*. 19. ed. São Paulo: Verbo, 1972.
- CORDEIRO, Luiz. O estado do Pará, seu comércio e indústria de 1719 a 1920. Belém: Tavares Cardoso, 1920.
- CRULS, Gastão. Impressões de uma visita à Companhia Ford Industrial do Brasil, no estado do Pará. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 3-25, 1939.
- CUNHA, Euclides Rodrigues Pimenta da. *Um paraíso perdido – reunião de ensaios amazônicos*. Petrópolis: Vozes/INL, 1976.
- DIÁRIO DO GRAM PARÁ. A borracha. Breves reflexões opostas pelo Diário do Gram Pará às considerações do sr. comendador M. A. Pimenta Bueno. Belém: Tip. do Livro do Comércio, 1882.
- ENGELS, F. The Mark; On the History of the Prussian Peasantry. In: \_\_\_\_\_. *The Peasant War in Germany*. Moscou: Progress Publishers, 1969.
- DOMAR, Evsey. The Causes of Slavery and Serfdom: A Hypothesis”. *The Journal of Economic History*, v. 30, n. 1, p. 18-32, 1970.
- FONSECA, Cassio. A economia da borracha. Aspectos internacionais e defesa da produção brasileira. Rio de Janeiro: Comissão Executiva de Defesa da Borracha, 1950.
- GUEDES, Mario, *Os seringais* (pequenas notas). Rio de Janeiro: Tip. Martins de Araújo, 1914.
- HUBER, Jacques. A seringueira (*Hevea brasiliensis* Müll, Arg.). Conselhos práticos para a sua cultura racional. Belém: Instituto Lauro Sodré, 1907.
- LE COINTE, Paul. L’Amazonie brésilienne. Le pays – ses habitants. Ses ressources. Notes et statistiques jusqu’en 1920. Paris: Augustin Challamel, 1922. 2 v.
- LENIN, V. I. El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de la formación de un mercado interior para la gran industria. Barcelona: Ariel, 1974.
- MARX, Karl. L’Accumulation primitive. In: \_\_\_\_\_. *Le Capital*. Paris: Editions Sociales, 1976. Livro 1, seção 8.
- MENDES, Armando. *A borracha no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Difusão S.A., 1943.
- MERIVALE, Herman. *Lectures on Colonization and Colonies*. Londres: Frank Cass & Co. Ltd., 1967.

- NÉRY, Frederico José de Santa-Anna. *Le Pays des Amazones. L'El Dorado, les terres à capuchouc*. Paris: Frinzine, 1885.
- NIEBOER, H. J. *Slavery as an Industrial System. Ethnological Researches*. 3. ed. Nova York: Burt Franklin, 1971.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *As facções e a ordem política em uma reserva Tikuna*. 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Fundação Universidade de Brasília. Brasília, 1977a.
- \_\_\_\_\_. *Relatório de pesquisa*. Escola Interamericana de Administração Pública. Rio de Janeiro: FGV, 1977b.
- PALMA MUNIZ, João da. *Imigração e colonização*. História e estatística. 1616-1916. Belém: Imprensa Oficial, 1916.
- PENTEADO, Antonio Rocha. *Problemas de colonização e uso da terra na região bragantina do estado do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1967.
- PEREIRA, José Veríssimo da Costa. *Seringueiros*. In: \_\_\_\_\_. *Tipos e aspectos do Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE/Conselho Nacional de Geografia, 1956.
- PIMENTA BUENO, M. A. *Ofício do gerente da Companhia de Navegação a Vapor do Amazonas (28-02-1874)*. In: \_\_\_\_\_. *Aditamento às informações sobre o Estado da Lavoura*. Rio de Janeiro: Tipographia Nacional, 1874.
- \_\_\_\_\_. *A borracha*. Considerações. Rio de Janeiro: Tipographia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve & Co., 1882.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1965.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História do Amazonas*. Manaus: s.n., 1931.
- \_\_\_\_\_. *O seringal e o seringueiro*. Rio de Janeiro: Ministério de Viação e Obras Públicas, 1953.
- \_\_\_\_\_. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956.
- RICARDO, Cassiano. *Marcha para Oeste*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.
- RUSSELL, Joseph Albert. *Fordlândia and Belterre, Rubber Plantation on the Tapajós River, Brazil*. *Economic Geography*, Massachusetts, n. 18, p. 125-145, 1942.
- SANTOS, Antonio Dias. *Questões de terras*. *Amazonas*, Manaus, v. 15, n. 506, p. 1, 1880.

- SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. História econômica da Amazônia (1800-1920). 1977. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Economia e Administração da USP. São Paulo, 1977.
- SILVA COUTINHO, João Martins da. Breve notícia sobre a extração da salsa e de seringa. In: \_\_\_\_\_. *Relatórios da Presidência da Província do Amazonas desde sua criação até a Proclamação da República*. Mandados colecionar pelo governador coronel Silvério José Nery e novamente publicados por ordem do coronel Antonio Constantino Nery, atual governador do estado. Rio de Janeiro: Tip. do Jornal do Commercio, 1907. V. 111.
- SPIX, J. B. Von; VON MARTIUS, C. F. F. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos 1976. V. 3.
- TURNER, Frederick Jackson. Social Forces in American History. In: TAYLOR, George Rogers (ed.). *The Turner Thesis Concerning the Role of the Frontier in American History*. Boston: D. C. Heath and Co., 1967.
- VASCONCELOS, Carlos de. *Deserdados*. Romance da Amazônia. Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, 1922.
- VASCONCELOS, Henrique Pinheiro de. *Primeiros passos do Brasil econômico*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929.
- VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.
- VERÍSSIMO, José. *Estudos amazônicos*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.
- VERGOLINO, José Raimundo de Oliveira. A borracha extrativa e a economia amazônica – 1890/1930. 1975. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Economia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975.
- VIANNA MOOG, Clodomir. *O ciclo do ouro negro*. Impressões da Amazônia. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Bandeirantes e pioneiros*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- WAKEFIELD. Colonização. *Revista de Imigração e Colonização*, v. 7, n. 3, p. 337-415, 1947.
- WALLE, Paul. *Au pays de l'or noir*. Pará, Amazonas, Mato Grosso. 3 cartes et 60 photogravures. Paris: E. Guilmoto, 1909.



## CAPÍTULO 4.

### NARRATIVAS E IMAGENS SOBRE POVOS INDÍGENAS E AMAZÔNIA: UMA PERSPECTIVA PROCESSUAL DA FRONTEIRA

**F**requentemente, as interpretações sobre a parte brasileira da Amazônia não dão a devida importância a um fato primordial. É que a América Portuguesa não estava constituída por uma única, mas sim por duas colônias distintas: a do Brasil, cuja sede permaneceu em Salvador (BA) por mais de dois séculos, abrangendo da capitânia de São Vicente (São Paulo) ao Ceará, incorporando o litoral, a Mata Atlântica, e se desdobrando para os sertões do rio São Francisco; e a do Maranhão e Grão-Pará, cuja sede foi a cidade de Belém, próximo à embocadura do rio Amazonas, tendo como sua *hinterlândia* toda a região configurada pelo enorme vale deste rio e de seus numerosos afluentes.

Não se trata de um detalhe da vida política-administrativa portuguesa, mas da instituição de dois modelos de colonização, com estratégias bastante diferentes de incorporação das populações autóctones e de utilização de recursos naturais, o que repercutiu no estabelecimento de unidades sociais com modos de organização e modalidades de autorrepresentação diferentes.

Um instrumento analítico fundamental de que me sirvo neste ensaio histórico é a noção de fronteira, inspirada em formulações pioneiras de Roberto Cardoso de Oliveira (1978) e de Otávio Velho (1970; 1976). Em um trabalho posterior (OLIVEIRA, 1979), eu procurei sistematizar aquelas contribuições e fornecer alguns parâmetros para o delineamento de uma teoria da fronteira e de seus processos de expansão. Noções como a de “situação histórica” e de “regime tutelar”, utilizadas ao longo do texto, decorrem do meu trabalho etnográfico com o povo indígena Ticuna (1988), numa tentativa de explicitação

de um instrumento analítico que interconectasse de maneira orgânica a observação etnográfica com um quadro histórico preciso.

Na investigação histórica aqui desenvolvida, há um componente de pesquisa de imagens. Neste sentido, o conteúdo que atribuo à noção de *cenário* corresponde menos à ideia sociológica de um *setting* e mais à de *paisagem* (como utilizada na análise de pinturas), aproximando-se da categoria de *landscape* utilizada por alguns antropólogos de língua inglesa (ver HIRSCH e O'HANLON, 1996).

A comunicação que se segue, voltada basicamente para a compreensão das representações construídas sobre os indígenas amazônicos e a expansão desta fronteira, tem necessariamente implícita uma dimensão comparativa, que estabelece, em alguns pontos, paralelos com o lugar que ocuparam as populações autóctones no modelo de colonização estabelecido na costa atlântica. Para a compreensão da singularidade da história da Amazônia, é essencial entender as diferentes modalidades de fronteira que ocorreram no Brasil, com características e temporalidades distintas.

#### A IMAGEM DA "ÚLTIMA FRONTEIRA"

Quando se menciona a palavra Amazônia, que imagens os brasileiros carregam dentro de si e afluem automaticamente ao seu espírito? O que sabemos desse conjunto de representações que nos leva a agir e pensar sobre uma Amazônia real, a expressar ideias e conceitos sobre os seus primeiros habitantes, bem como sobre a sua história e a sua situação atual?

Tais imagens, apesar de estarem dentro de nós e as sentirmos como familiares, não foram de modo algum por nós produzidas. São rigorosamente exteriores e arbitrárias, convenções cujos pressupostos frequentemente desconhecemos. Depositadas em nossa mente, resultam do entrelaçamento de concepções engendradas por gerações passadas, formuladas em lugares próximos ou distantes de nós. Mas são elas que dirigem nossas perguntas e ações, e muitas vezes governam nossas expectativas e emoções.

Para falar sobre isso, precisamos iniciar não em 1500, nem em 1492 (chegada dos europeus à América) ou 1542 (primeira navegação

dos espanhóis no rio Amazonas), mas no século XIX, em que foram moldadas a maior parte das ideias com que ainda hoje lidamos como se fossem naturais, intemporais, imotivadas. Pensadores do século XIX legaram representações artísticas e científicas que nos levam a pensar a Amazônia desde um prisma único, com imagens estereotipadas e ideias preconcebidas, compondo uma totalidade dada como inquestionável.

Segundo essas descrições – que ainda alimentam muitos mitos atuais –, a Amazônia é o mundo das águas e da floresta, em que a natureza funciona como um sistema integrado e harmonioso, imperando de forma quase absoluta. É aquele lugar privilegiado do planeta em que se realizaria a mais perfeita expressão do primado da natureza sobre o homem, uma espécie de paraíso perdido que nos reporta ao cenário de uma terra antes do aparecimento do homem. Em suma, o império da natureza e o acanhamento da civilização, o planeta das águas e o deserto da história.

Nesse complexo de imagens, a avaliação da natureza pode oscilar, ora mesquinha e decadente, ora magnífica e esplendorosa. Entre os que enfatizam a primeira direção, sublinhando a adversidade do meio ambiente e a inadequada adaptação das espécies vivas (sobretudo do homem) àquele cenário, estão as teorias sobre a degeneração do homem americano, inspiradas em Buffon e Cornelius De Paw.<sup>1</sup> Autores nacionais e estrangeiros pintaram em cores vívidas como a força da floresta avassalaria os homens e lhes imporá um destino inexorável.<sup>2</sup>

No segundo grupo, entram outros pensadores, com posições radicalmente contrárias, expressando uma visão otimista. Viajantes do rio Amazonas, como Bates e Agassiz, destacaram as potencialidades da região. Este último, em um artigo escrito em 1865, ironizava de maneira inclemente as repetitivas descrições (negativas) sobre as perspectivas do homem na Amazônia: “A opinião geral, com efeito, é que o clima do Amazonas é dos mais insalubres do mundo. Não

1 Para uma descrição mais extensa dessas teorias, ver Duchet (1977).

2 Cf. o romance *O inferno verde*, de Alberto Rangel (1907), que tem prefácio de Euclides da Cunha.

há um só viajante que não o descreva de um modo assustador. É o país das febres, dizem todos” (AGASSIZ, 1865).

Na mesma linha, Tavares Bastos, em 1866, preocupado em assegurar um desejável fluxo de colonos estrangeiros para a região, apresentava o seu juízo definitivo: “Manaus tem uma reputação antiga de fertilidade, beleza e de excelência de clima. As margens do Solimões ou Alto Amazonas são perfeitamente habitáveis” (BASTOS, 1937:371).

Se existiam divergências quanto à potencialidade dessa natureza amazônica, não havia qualquer discordância quanto ao seu caráter majestoso, nem quanto à pouca importância da parcela da humanidade que ali se localizava. Os naturalistas Spix e Martius (1981) estabeleceram um paralelo entre uma “natureza exuberante” e uma história nova, que mal então se iniciava. Elisée Reclus (1862), alguns anos depois, contrastou a importância da Amazônia na história da terra com a sua nulidade na perspectiva da história do homem. Euclides da Cunha, à parte observações muito argutas sobre os usos e costumes locais, veio a reforçar essa visão sobre a ausência de história, ao comentar que “Realmente, a Amazônia é a última página, ainda a escrever-se, do Gênesis”, onde o homem “é ainda um intruso impertinente” (CUNHA, 2000a:116; 2000b:346).

É preciso perceber que esse discurso é algo historicamente datado, e que de maneira alguma se prestou apenas a essa região e a seus habitantes. O século XIX, sobretudo a sua segunda metade, é aquele em que a expansão colonial se deu com maior intensidade, colocando os exploradores europeus frente a frente com as populações autóctones de diversas partes do mundo. Em 1800, as potências europeias controlavam 35% da superfície do globo; em 1914, detinham 85%. Edward Said (1995), ao nos apresentar uma análise deste processo de expansão, conclui que jamais existiu anteriormente na história da humanidade um número tão elevado de colônias, o que implicou uma desigualdade sem precedentes entre as unidades sociais e políticas de colonizadores e colonizados, algo desconhecido até no antigo Império Romano.

O *tropos* da natureza virgem, com vastos recursos ambientais, terra livre e despovoada de homens, é algo extremamente recorrente no imaginário dessa época. Os livros de viagem configuraram

um gênero de conhecimento extremamente disseminado no século XIX na França, na Inglaterra e na Alemanha, do qual a famosa *Bibliothèque Universelle des Voyages*, de 1833, constitui apenas um dos mais de duzentos títulos levantados sobre a América (BERTHIAUME, 1990). Isso não ocorre somente na América ou na Amazônia, mas na África, na Índia, na Oceania. Em primorosas ficções, autores como Conrad, Kipling e Melville falaram dessas regiões distantes por meio de personagens e eventos relatados em seus romances e novelas, propagando extensamente em língua inglesa imagens muito fortes sobre o mundo colonial.

Igualmente nas novas nações da América, surgidas de rupturas políticas com suas antigas metrópoles, ocorreram processos internos de colonização. Foi o que aconteceu na parte oeste dos Estados Unidos. A natureza virgem, a ser subjugada e colocada a produzir riquezas (isto é, mercadorias), passou a ser concebida como uma fronteira sempre em movimento. Exemplifica isso a famosa tese de Frederick Jackson Turner (1990), que liga a expansão para o Oeste, a orientação religiosa dos pioneiros (movidos pela ideia de um “destino manifesto”) e a consolidação de princípios igualitários na sociedade norte-americana.<sup>3</sup>

Também ocorreu no outro extremo do continente, ao sul do rio Bio-Bio, no Chile, e nos pampas da Araucanía, na Argentina (BRIONES; CARRASCO, 2000; BENGUA, 2000). No Brasil, esse gênero discursivo alimentou uma produção de textos em alemão, em que os colonos de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul reproduziam, em suas memórias e correspondências, a saga do homem branco, relatando suas próprias experiências de heroísmo, sacrifício e dedicação (BRIGNOL, 2002).

As descrições e análises, no entanto, deslocavam-se de um a outro lugar sem precisar alterar a mesma retórica, frequentemente traduzida na ideia “da última fronteira”. Virgem, no caso, significava sem dono anterior, podendo ser livremente apossada. Sem reconhecer, portanto, às populações autóctones um direito, exclusivo e precedente, aos territórios por eles antes ocupados.

3 Para uma postura crítica, ver Velho (1976).

Em um célebre texto datado de 1882, o pensador francês Ernst Renan (1992) diz que as nações constroem o seu sentimento de unidade não só a partir de memórias, celebradas e reconhecidas, mas também com base em esquecimentos. Estes, uma vez transformados em convenções, logo se tornam tão consensuais que, sobre eles, não se necessita falar. Os interesses das populações autóctones não foram de maneira alguma levados em consideração na expansão colonial, nem na formação dos novos estados nacionais.

Nos primeiros esforços de levantamento de fontes e de construção sistemática de uma história do Brasil, ainda nas décadas seguintes à Independência, o que houve foi um confinamento dos indígenas aos capítulos iniciais da nossa história.<sup>4</sup> Nos trabalhos mais destacados do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro<sup>5</sup> – como a premiada tese de Martius (1845) e as minuciosas investigações históricas de Varnhagen (1978) –, os indígenas localizados dentro dos limites territoriais nacionais foram abordados de forma totalmente desfavorável, considerados como expressão pura de primitivismo e simplicidade. Tais perspectivas eram apoiadas em reiteradas comparações com estados pré-colombianos anteriormente situados nos Andes e na América Central, possibilitando o enquadramento das populações autóctones da Amazônia nas formas mais simples de humanidade, sublinhando o seu completo distanciamento até mesmo de formas embrionárias de civilização.

## REPRESENTAÇÕES SOBRE O PRIMEIRO ENCONTRO

O que nos causa estranheza hoje é que as fontes coloniais disponíveis para o estudo dos indígenas, que foram lidas e utilizadas de um modo bastante exaustivo pelos pensadores do século XIX, não conduzem de maneira alguma a tais interpretações. O que os primeiros cronistas,

4 Para uma crítica do padrão historiográfico adotado em relação às populações autóctones, ver Pacheco de Oliveira (2009b).

5 Há uma aprofundada bibliografia sobre o tema, destacando-se, entre outros, Guimarães (1988), Domingues (1989), Guimarães (1995), e Kodama (2005).

Diego de Carvajal e Gaspar de Acuna, descreveram (HAGEN, 1945) sobre a descida do rio Amazonas, respectivamente em 1542 e em 1639, foram populações extensas, aglutinadas em grandes povoações ribeirinhas, praticando diversas formas de cultivo e criatório, dispondo de numerosos guerreiros e eficientes estratégias de combate. Tratava-se de sociedades complexas e estratificadas, com formas políticas e manifestações religiosas bastante elaboradas. Um desses povos, descrito por Carvajal como verdadeiros senhores do rio, eram liderados por um grande chefe, cujo nome lhes ficou conhecido: Apariá.

Os registros atualmente feitos pelos arqueólogos reafirmam também a complexidade das sociedades pré-coloniais, comprovadas a partir do estudo circunstanciado de fragmentos de cultura material e de disposições espaciais (HECKENBERGER, 1996; NEVES, BARRETO; MCEWAN, 2001).

O primeiro encontro entre os colonizadores europeus e as populações autóctones não ocorreu da mesma forma nas costas do litoral atlântico e no interior do vale amazônico. Enquanto, no litoral, os europeus, recém-saídos das caravelas, abrigavam-se em montes e baías logo fortificadas, conseguindo realizar atos performáticos de sua força e poder, a narrativa de Carvajal e Acuna é bastante dramática, reconstituindo a viagem como uma sequência de combates e fugas frente a populações que lhes eram superiores em termos numéricos, logísticos e militares.

O registro histórico da chegada dos portugueses à Bahia, realizado na carta imediatamente enviada a El Rey por Pero Vaz de Caminha (1981), escrivão da frota comandada por Pedro Álvares Cabral, esteve perdido por mais de três séculos nos arquivos da metrópole. Só nas primeiras décadas do século XIX é que foi redescoberto e efetivamente recolocado em circulação pelos historiadores. No contexto da formação nacional, sobretudo no Segundo Império, veio a alimentar a imaginação de artistas como Vitor Meirelles, inspirando o famoso quadro *A primeira missa no Brasil*, pintura que veio a ser acolhida mais tarde como um dos emblemas maiores da nacionalidade. Ali, em um evidente ritual de natureza política e ideológica, todo o protagonismo coube unicamente aos portugueses, que tomaram posse daquela terra de maneira pacífica e celebraram o seu deus, enquanto os autóctones eram apenas espectadores

de uma cena que não entendiam, mirando com olhares que oscilavam entre o desinteresse e o encantamento.

Os diários de viagem de Carvajal e Acuna não inspiraram registros semelhantes. A saga dos militares e religiosos espanhóis, açoitados pela fome, pelo desconhecimento do terreno e pela progressiva deterioração de sua tropa, só poderia expressar a frágil condição dos pretensos descobridores, que não se adequaram com facilidade ao mito do surgimento de uma nação.<sup>6</sup> A tentativa de criar, pela pintura, uma imagem celebratória da descoberta da Amazônia levou o governador do Pará, na primeira década do século xx, a encomendar ao artista Antonio Parreira uma tela que logo se tornou famosa.

Mas, inversamente, ao que ocorreu no registro referente à colônia do Brasil, a pintura não expressava a centralidade da *performance* política dos colonizadores, que se distribuía em posturas múltiplas diante dos autóctones. A luz incidente na imagem desnuda de uma mulher indígena, para a qual os olhares dos europeus se dirigem vorazmente, vem a replicar o título dado ao quadro — *A conquista do Amazonas* (IMAGEM 28). O que o pintor sugere ao seu público, longe da celebração de um pacto para a formação de uma colônia ou de uma nação, é a exibição da fragilidade de meios dos colonizadores e os fins puramente egoísticos e particulares que os movem. Os elevados ideais da conversão religiosa e o projeto político imperial parecem submergir numa imagem de exploração e rapina.

Tal diferença na representação sobre como as duas colônias portuguesas na América foram integradas ao processo de construção de uma história e um imaginário nacional, no pós-Independência, já estava enraizada na própria história colonial precedente. A administração portuguesa não tratou essas duas regiões de maneira homogeneizadora, mas as instituiu em distintas colônias ultramarinas, que irão ter ritmos e configurações históricas diferenciadas.

6 O filme de Werner Herzog, *Aguirre, a cólera dos deuses* (1972), ao contrário, viria a estimular, em pleno século xx, uma reflexão cinematográfica sobre a loucura e os limites da humanidade. Sobre a importância dos fatores emocionais e de estados alterados da consciência na literatura e na etnografia dos viajantes na África, ver Fabian (2000).



Na colônia do Brasil, os sítios ocupados pelos europeus iniciavam-se como fortificações e praças-fortes, que abrigavam enclaves comerciais e ampliavam-se para os sertões com a implantação de engenhos e plantações. Mais além dessas áreas protegidas, ficavam as fazendas para a criação extensiva de gado. Olinda, Recife, Salvador e Rio de Janeiro, entre outras, foram cidades que seguiram essa estratégia política e arquitetônica, e não divergiram muito das cidades medievais. Num primeiro momento, os índios, mobilizados ainda pacificamente, concorreram decisivamente para a construção das cidades, na edificação de igrejas, fortes e outras obras públicas (OLIVEIRA; FREIRE, 2007). Logo, os cultivos voltados para a exportação passaram a demandar lavouras mais extensas, o que significaria a expansão territorial e maior mobilização de trabalho, estabelecendo-se, então, o choque com o projeto colonial. Os escravos indígenas, chamados então de “negros da terra” (MONTEIRO, 1994), foram progressivamente substituídos por escravos africanos nas grandes *plantations* de açúcar e algodão, dentro de um comércio triangular (Portugal, África e Brasil) que gerava lucros e tributos para a metrópole.

Ao contrário, a exploração da Amazônia prosseguiu, sobretudo, pelas vias fluviais e por expedições pontuais, privilegiando a atividade extrativista e tendo um caráter temporário, materializada nas expedições para a coleta das *drogas do sertão*, a pesca do peixe-boi e a captura da tartaruga. Em sua quase totalidade, essa produção estava voltada para a exportação, não supondo necessariamente o estabelecimento no interior de praças-fortes e núcleos urbanos. A ocupação do interior ocorria apenas pela implantação de aldeamentos missionários, unidades produtoras unicamente dependentes do trabalho indígena e, portanto, da aceitação por estes da conversão e da atuação dos agentes religiosos externos.

## O INDÍGENA COMO RECURSO FUNDAMENTAL

O fator econômico fundamental para a ocupação da Amazônia, tanto para as expedições extrativistas quanto para o estabelecimento de aldeamentos missionários, foi o trabalho indígena, chamado pelo padre Antônio Vieira de “ouro vermelho”, sobre o qual foi

erigida toda a riqueza da região (HEMMING, 1978). É na procura e no controle desse fator essencial de produção, para o qual não foi criada qualquer outra alternativa exitosa até a década de 1870, que colonos, religiosos e autoridades mantiveram acirradas disputas e também chegaram a uma composição entre seus interesses.

O indígena, à diferença do negro, não devia legalmente ser objeto de escravidão, mas poderia sofrer um *descimento*, sendo deslocado coletivamente de seu lugar de origem para outro de maneira a ali ser aldeado, receber assistência religiosa e vir a trabalhar em atividades de interesse dos colonos ou da administração. Tais aldeias eram as fornecedoras de mão de obra tanto para as fazendas do litoral quanto para as expedições extrativistas que percorriam o interior da Amazônia em busca das *drogas do sertão*. Lá também eram cooptados os indígenas que, por longos períodos, eram mandados para a construção de obras públicas (como fortificações, caminhos e igrejas), para realizar tarefas especialmente pesadas, ou para servir em atividades militares (em guerras e revoltas).

As tropas de resgate, por sua vez, percorriam os sertões para, supostamente, libertar índios cativos que seriam vítimas de antropofagia, mas, na realidade instituíam uma espécie de mercado de índios escravizados, fosse por captura fosse por compra. Era ainda permitida a declaração de guerra justa contra um povo indígena ou comunidade local, os pré-requisitos para isso sendo muito amplos, abrangendo desde atos lesivos contra os colonos (incluindo mortes, roubos e furtos) até a simples recusa em receber educação religiosa. Das guerras justas, assim como da ação das tropas de resgate, resultava um mercado paralelo em que a escravidão indígena era aceita como legal. Ainda que aplicada por períodos longos (quinze anos), tal condição era conceituada como fato temporário, e justificada seja por razões pedagógicas, seja para pagar os custos de tais expedições.

Contra alguns povos, como os Tupinambás do Maranhão, os índios do rio Negro, os Muras e os Mundurucus foram dirigidas verdadeiras guerras de extermínio. Fontes coloniais estimam que, em apenas cinco anos, de 1621 a 1626, um capitão-mor do Pará tenha aniquilado ou conduzido ao cativo cerca de 500 mil indígenas (OLIVEIRA; FREIRE, 2007). O movimento liderado por Ajuricaba,

que durou de 1723 a 1727, foi uma das poucas revoltas indígenas que a história registrou, e que terminou com uma violenta repressão aos Manaós. O impacto disso foi ainda mais agravado, pois, entre 1743 e 1750, grassou uma epidemia de varíola no rio Negro, estimando-se em 40 mil o número de mortos no estado do Grão-Pará. Após o lançamento de uma devassa e ao cabo de uma longa e cruenta campanha militar, em 1775 as aldeias dos índios Muras foram tomadas ou destruídas, e a população restante considerada pacificada (COUTINHO, s.d.).

Se as ações militares, bem como a propagação de doenças serviram para extinguir muitos povos e interferir de forma grave em suas condições de reprodução sociocultural, reduzindo inclusive fortemente o seu contingente populacional, é importante ter presente que isso não alterou os pressupostos econômicos da ocupação da Amazônia, que continuou a ter no indígena o fator básico tanto para o povoamento quanto para qualquer modalidade efetiva de geração de renda.

Em termos político-administrativos, ocorreu uma mudança devido à nova política delineada para a região pelo marquês de Pombal, priorizando a demarcação das fronteiras e um controle direto do Estado sobre a população indígena. Movida por preocupações geopolíticas de assegurar a soberania portuguesa em todo o território ocupado, e de estabelecer o pleno domínio dessas autoridades sobre a população, Pombal limitou drasticamente o poder das ordens religiosas. As antigas aldeias foram transformadas em povoados e sedes de comarcas, cabendo a autoridades laicas encarregar-se de sua gestão.

A vida civil passou a ser a melhor escola para os indígenas, e as autoridades laicas, os instrutores mais adequados para transformar os indígenas em cidadãos. Na legislação para isso elaborada, o chamado *Diretório dos índios* (1757), era claramente adotada uma perspectiva assimilacionista, com a imposição do português como língua oficial, e a proibição de uso de línguas nativas ou da língua geral. O casamento interétnico era igualmente incentivado, bem como revogada a proibição de residência de não índios nas antigas aldeias.

A criação e o aparelhamento institucional de núcleos urbanos no interior implantou uma nova base para o domínio político sobre

a região. Mas, ao contrário da pretendida emancipação dos indígenas e a ampliação de sua participação na vida civil, o que ocorreu na prática foi o agravamento das formas de exploração da mão de obra indígena, com os chamados *diretores* atuando como agenciadores privados dos trabalhos executados pela população autóctone, agindo sem qualquer fiscalização ou comedimento. O resultado da aplicação de tal política foi a consolidação de redes particulares de clientela, que atuaram na mobilização do trabalho e no comércio, numa antecipação de circuitos econômicos que se estenderam até o ciclo da borracha. A economia regional foi desarticulada, e até mesmo muitos povoados sofreram decréscimos populacionais com a fuga de moradores das antigas aldeias. Apesar disso, toda e qualquer atividade na região continuou a depender exclusivamente – e por mais de um século – do trabalho indígena.

Durante nove anos, de 1783 a 1792, Alexandre Rodrigues Ferreira, um filósofo da natureza formado na Universidade de Coimbra, viajou pela Amazônia acompanhado de dois desenhistas, e realizou para o governo português um levantamento minucioso das riquezas da região. O extenso resultado de suas pesquisas, publicadas muito espaçadamente ao correr de diferentes contextos históricos (FERREIRA, 1971), evidencia que, apesar das guerras, epidemias e da política assimilacionista, a presença indígena continuou a ser dominante na região, e que as características culturais de tais povos eram exibidas na vida cotidiana. Alguns desenhos (IMAGENS 18 – 21) mostram isso com nitidez (CARVALHO JUNIOR, 2000).

## A FORMAÇÃO DA NAÇÃO E O ÍNDIO BRAVO

Eis-nos de volta ao século XIX. José Bonifácio de Andrade e Silva, figura central no Primeiro Reinado, destacava que era apenas por “meios brandos e suasórios” que o índio viria a se integrar na nascente sociedade brasileira. No Brasil independente, não havia mais lugar para a decretação de guerras justas contra povos indígenas específicos.

Banir das políticas de Estado a possibilidade de execução de ações bélicas oficiais voltadas contra os indígenas era uma tomada de posição de bastante significação. Naquele momento, a população do País

contava 3, 6 milhões (incluindo, sem qualquer distinção, os índios já batizados e que viviam em contato regular), e era calculado em cerca de 800 mil o número de *índios bravos*. É para estes que, a partir daí, deveria estar voltada a atenção do Estado e da elite dirigente, produzindo-se uma completa rotação em relação às políticas coloniais, que antes tiveram como seu foco a produção do índio cristianizado.

É dentro desse jogo de imagens e representações que veio a surgir e ganhar grande significação o indianismo, transformado em símbolo de unidade da jovem nação. O índio do passado foi reabilitado, dignificado em seus valores e motivações, e foram justificadas as acusações que recebia na vida cotidiana (cruel, traiçoeiro, preguiçoso etc.). Poetas e romancistas, como Gonçalves Dias e José de Alencar, serviram-se de instituições e palavras indígenas para celebrar o destino da nação brasileira que surgia, em uma oposição nativista aos colonizadores portugueses (dos quais o País estava em vias de se separar). Mas a tão festejada imagem do índio não se aplicaria de forma alguma ao presente.<sup>7</sup> Os indígenas reais apenas expressariam os últimos alentos, a lenta agonia dos bravos guerreiros do passado, cantados em prosa e verso.

O projeto de nação que estava sendo gestado indicava para as populações autóctones a via de inserção na sociedade brasileira por meio de estruturas tutelares. Primeiramente, ainda na Regência e no Império, apoiadas na ação de missionários católicos e na instituição do real padroado. Depois, já na República, com a formação de uma agência especializada, inspirada em concepções evolucionistas (positivismo comtiano) e em princípios hierárquicos da vida militar e do serviço público.

No Império do Brasil – e, sobretudo, durante o Segundo Reinado –, foi posta em marcha uma homogeneização de estruturas administrativas e de formas de representação da nação. As representações sobre o índio assumiram uma forma única, focalizando-o

7 O próprio Gonçalves Dias deixava claro que os fatos e personagens que narrava se reportavam exclusivamente ao passado, ao “povo americano, agora extinto”. Para uma análise mais detida do indianismo nas artes, ver Pacheco de Oliveira (2009a).

sempre como o *índio bravo*. O *tapuio*, o *caboclo*, o *índio colonial* foram totalmente esquecidos e, pouco depois, declarados inexistentes. Nas décadas seguintes à Lei de Terras (de 1850), as províncias do Nordeste consideraram extintos os antigos aldeamentos, seja por vacância dessas terras, seja pela mestiçagem e suposta descaracterização dos seus habitantes.

As populações indígenas da Amazônia igualmente passaram a ser pensadas tão somente segundo as imagens produzidas para os *índios bravos*, isto é, como primitivos habitantes das fronteiras internas da nação, exteriores aos circuitos econômicos e sociais. Ou seja, ou coletividades virtualmente perigosas, remetidas aos estágios mais rudimentares da civilização; ou pessoas com parca capacidade de adaptação ao mundo contemporâneo, demandando um olhar complacente, totalmente dependente de uma mediação tutelar e protetora.

Rondon considerava os povos indígenas como formas de humanidade que se encontravam nos mais rudimentares estágios evolutivos. Em termos de religião e de princípios gerais, estariam no estado fetichista, não sendo conveniente, por meio da catequização, forçá-los a passar abruptamente para as formas religiosas monoteístas. Para que pudessem vir a ser parte do Brasil, só seria cabível uma “proteção leiga e fraternal” que lhes permitisse uma lenta e espontânea evolução. Rondon atuou, sobretudo, na atração e pacificação de povos ditos *isolados*. Frequentemente, tais índios já haviam sido de algum modo atacados ou ameaçados por seringueiros ou por outras frentes extrativistas, e foi justamente em função disso que se tornaram arredios e avessos ao homem branco. A atribuição da condição de *isolados* raramente correspondia a um isolamento real.

Em termos de imagens e representações sobre o indígena, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) não inovou, mas apenas deu seguimento a uma reversão ocorrida no Pós-Independência.<sup>8</sup> Para o indigenismo rondoniano, o índio era um ser primitivo, que ainda desconhecia o homem branco, sendo sempre pensado como ameaçado de extinção por sua difícil adaptação ao mundo contemporâneo. A atenção do indigenismo se dirigiu exclusivamente ao *índio bravo*

8 Para uma investigação sobre o SPI, ver Lima (1995).

(na acepção colonial de aquele que não era batizado nem participava regularmente de circuitos de troca ou de trabalho com os regionais), sobre o qual se propunha executar uma tutela protecionista, que o viesse a incorporar como um brasileiro. As intenções de José Bonifácio e as concepções dos indianistas podiam ser facilmente percebidas, rephraseadas no jargão positivista de um missionarismo laico.

Pacificando as tribos aguerridas, colocando-as sob tutela federal e impondo a paz nas relações entre brancos e índios, Rondon e seus seguidores muito contribuíram para abrandar as violências praticadas contra os indígenas no interior do País. Raramente, porém, conseguiram preservar o *habitat* desses povos, ou assegurar o controle sobre os seus antigos territórios, logo incorporados ao mercado de terras e apropriados por interesses privados.

#### A ECONOMIA DA BORRACHA E A CONQUISTA DA AMAZÔNIA

O primeiro censo realizado no Brasil, ocorrido em 1872, nos fornece evidências quanto à presença indígena no Brasil durante o Segundo Reinado.<sup>9</sup> Ao contrário da crença propagada pelo indianismo e transformada em política pública pelos governos provinciais, o censo demonstrou o não desaparecimento dos indígenas na costa atlântica. Em alguns estados, como o Ceará, os indígenas chegavam a representar 10% da população total. Na Amazônia, os resultados do censo apontavam uma distância ainda maior entre os dados estatísticos e a consciência da elite imperial. O Censo Nacional de 1872 indicava claramente que 64% da população do Amazonas era classificada como *caboclos* (isto é, índios e seus descendentes).<sup>10</sup>

9 Ver o capítulo “Entrando e saindo da *mistura*: os índios nos censos nacionais”, em Pacheco de Oliveira (1999).

10 Embora o uso atual do termo caboclo tenha uma carga étnica menos acentuada, não trazendo uma associação tão imediata com os indígenas, é importante lembrar que assim não ocorria no século XIX. Portanto, na tradução francesa do Censo de 1872, é claramente distinguido o caboclo (traduzido por “indien”, isto é, “índio”) do mestiço (que, no Censo, é referido por “par-do” e traduzido para “métis”).

Na Amazônia, mesmo um autor como Tavares Bastos, que considerava os indígenas uma “raça decaída” e preconizava a miscigenação (biológica), o livre comércio e o trabalho assalariado como mecanismos para aperfeiçoamento da população autóctone, citava dados que contradiziam sua visão sobre a pouca importância dos indígenas naquele contexto. Segundo ele, na década de 1860, haveria cerca de 17 mil índios “vivendo em tribos” (BASTOS, 1937:357) – isto é, de forma autônoma – nas planícies do Alto Amazonas, o que se aproximava bastante da população da região na época.

Até o início do ciclo da borracha, que no Amazonas ocorreu entre 1870 e 1911, o índio ainda era maioria. Antes do último lustro do século XIX, a atividade seringueira não apresentava grandes rupturas em relação ao modo de colonização vigente desde os alvoreços do século XVII, com as expedições para coleta de *drogas do sertão*. O índio continuou, inclusive, a ser a mão de obra básica nos primeiros seringais no Baixo Amazonas.

Embora alguns autores (como Moreira Neto, 1988) atribuam principalmente à política assimilacionista do Diretório dos Índios a transformação da população autóctone de maioria em minoria, isto não é de maneira alguma correto. Os cenários apresentados pelos viajantes, com os seus relatos e paisagens, mostram a predominância da presença indígena, o que o Censo de 1872 veio a ratificar.

Se hoje há uma tendência a falar da Amazônia como uma unidade, é importante ter claro as enormes diferenças históricas em termos de modalidades de colonização e de densidade demográfica. Enquanto o Censo de 1872 atribuía aos indígenas quase 64% da população do Amazonas, no Pará e no Mato Grosso, os números são muito contrastantes, respectivamente de 16,2% e 14,1%, refletindo uma ocupação mais antiga, que incluía atividades agrícolas e de mineração. Os dados demográficos apresentados para o Maranhão, local onde existiu uma forte cultura do algodão realizada em *plantations* com mão de obra de escravos africanos, e Goiás, em função da procura, desde o início do século XVIII, de minérios preciosos, são ainda mais discrepantes em relação aos do Amazonas, indicando que os indígenas se limitariam respectivamente a 3,5% e 2,6% da população total daquelas províncias.

A extraordinária expansão da atividade de extração da borracha pelo vale amazônico, ocorrida no final da década de 1870, foi



sustentada pela demanda crescente e pelos altos preços do produto no mercado internacional. Todo o processo foi comandado de Londres e Nova York por agentes financeiros, que estabeleceram seus representantes em Belém e Manaus, cujas casas exportadoras controlavam uma miríade de rede de créditos, que se estendiam aos mais distantes seringais do Madeira, do Purus e do Alto Amazonas.

A diferença radical, contudo, residia na escala e na modalidade de articulação comercial em pauta (casas aviadoras e bancos estrangeiros), o que implicava uma pressão muito distinta em termos de volume da produção, intensidade do trabalho e extensão das áreas afetadas. Para responder a uma demanda crescente e a preços em elevação, foram trazidos para a Amazônia milhares de nordestinos, que seriam transformados em coletores de borracha mediante esquemas de trabalho compulsório (a escravidão por dívida e o monopólio comercial do barracão).

A mão de obra que veio a garantir essa produção não decorreu de qualquer política oficial de estímulo ou fiscalização desse processo. Foram milhares de brasileiros pobres, recrutados no interior do Nordeste, em regiões afetadas pelas secas, que foram transformados em cabeças de frente e suporte básico desta expansão (FURTADO, 1969; BENCHIMOL, 1965). A busca do látex, o “ouro negro”, levou os seringueiros a penetrar no mais recôndito da floresta, entrando em conflito com as populações indígenas que ainda ali mantinham suas formas próprias de vida e uma relativa autonomia em face dos comerciantes e dos caboclos ribeirinhos.

Para esta nova modalidade econômica, o indígena foi apenas um empecilho, a ser tratado (paradoxalmente) como um invasor, um perigoso intruso a ser expulso para bem longe. O seu extermínio, por meio de expedições punitivas chamadas de *correries*, representava de fato uma solução mais corriqueira para o problema. Foi pela capilaridade dessa imensa rede de créditos, que comandava um enorme exército de homens, que os *índios bravos* que habitavam a Amazônia – e que constituíam a maioria daqueles 800 mil estimados – tiveram as suas terras atravessadas pelas *estradas* de seringa e invadidas por *colocações* de seringueiros. Foi nesse processo que desapareceram inúmeras etnias, dadas como extintas no início do século XX.

Mesmo mais tarde, nas áreas de rentabilidade comparativamente menor e que implicavam maiores custos de transporte, os índios continuaram a ser importantes na extração de borracha, sobretudo nos chamados *seringais de caboclo* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1979). Outros povos, como os Ticunas, os Cashinauás e os Miranhas, foram incorporados como trabalhadores pela frente extrativista, funcionando como mão de obra essencial tanto para a coleta do látex quanto para as atividades de apoio (remeiros, guias, trabalhos agrícolas etc.) no seringal. Se escaparam de um extermínio imediato, passaram a sofrer uma forma de escravidão ainda mais arbitrária e brutal do que aquela imposta aos seringueiros brancos, com profundas repercussões sobre a sua cultura, formas de sociabilidade e volume demográfico (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988; AQUINO; IGLESIAS, 1994; IGLESIAS, 2010).

#### DO REGIME DO SERINGAL AO REGIME TUTELAR

Com a entrada maciça da produção de borracha dos seringais de cultivo da Malásia no mercado internacional, já no início da segunda década do século xx, os preços do látex caíram progressivamente, instalando-se uma grave crise na economia amazônica. Fora breves oscilações favoráveis, a produção de borracha na região, a partir de 1911, prosseguiria em declínio. A articulação com o mercado internacional veio a se tornar exígua, mas as relações de produção mantiveram-se iguais (com o aviamento, o monopólio comercial do barracão, o endividamento dos trabalhadores), operando, no entanto, com produtos de menor valor (pescado, peles e madeira), voltados para os mercados locais ou regionais. Com exceção do curto período dos chamados “soldados da borracha” (1941-1945), iniciativa governamental de reativar a produção gomífera por razões estratégicas, não ocorreram novos fluxos de trabalhadores para os seringais, nem para as antigas áreas produtoras.

A frente extrativista da borracha não se extinguiu, nem se desarticulou bruscamente, ela apenas se tornou estacionária e começou a se integrar muito lentamente aos circuitos econômicos locais. Após 1912, a expansão dos seringais pelo vale amazônico foi interrompida, acarretando uma diminuição da pressão sobre as

populações autóctones, sobretudo das violências resultantes da penetração na floresta e do contato com povos relativamente isolados. Isso representou um freio tão ou mais decisivo na invasão de suas terras quanto a criação do SPI e a definição de uma nova política indigenista pelo governo brasileiro, fato que ocorreu concomitantemente com a crise da borracha.

O impacto da atuação do indigenismo rondoniano sobre os povos indígenas da Amazônia foi bastante diferenciado, em algumas situações, marcante e decisivo, em outras, apenas tópico e eventual. Este foi o caso de Amazonas, Acre, Roraima e Amapá, que configuravam a maior parte da região.<sup>11</sup> Em outros estados, no entanto, Rondon e seus seguidores foram mais atuantes, como no Mato Grosso e Rondônia no início do século XX, e na região do Alto Xingu, via a Fundação Brasil Central (MENEZES, 2000). Apesar da visibilidade nacional e internacional do SPI, os seus próprios ideólogos observaram que, na primeira metade do século XX, registrou-se ainda a desaparecimento de mais 87 etnias, sendo 37 delas de povos classificados como *isolados* (RIBEIRO, 1970:217).

Passado o *boom* da borracha, a existência cotidiana dos indígenas na Amazônia não conheceu mais nenhum impacto similar que os afetasse de maneira tão geral, profunda e integrada. Em um levantamento realizado nos arquivos do SPI na década de 1950, a população indígena foi estimada entre 68 e 99 mil índios (RIBEIRO 1967:107), o que representava aproximadamente 0,2% da população brasileira. Foram relacionadas 150 etnias, sendo que sobre cerca de um quarto delas, a agência não tinha qualquer informação. O perfil dessa população era composto fundamentalmente por microetnias, que perfaziam mais da metade desse universo e eram representadas por povos com menos de cem integrantes. No polo oposto, as etnias com população superior a dois mil membros eram muito poucas. A imagem que se poderia inferir dos indígenas brasileiros era, então, de unidades sociais muito pequenas, fortemente ameaçadas, e que apenas conseguiam sobreviver devido à tutela oficial.

11 Para uma análise da atuação do SPI na região amazônica, ver Mello (2009), Santos (2009) e Iglesias (2010).

Nos anos 1970, com o chamado “milagre brasileiro” (DAVIS, 1978), foi delineado um ambicioso plano viário interligando entre si e com a capital federal as cidades localizadas na fronteira, projeto que viria consorciado com a criação de colônias do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) para assentamento de lavradores sem-terra, provenientes de outras regiões do País (sobretudo do Nordeste). Se transformado em realidade, esse planejamento certamente viria a afetar profundamente as condições de vida dos indígenas, fato que não ocorreu devido à conjuntura econômica internacional. No plano interno, a agência indigenista, sob o argumento de se antecipar aos impactos desse planejamento, conseguiu mobilizar alguns recursos para estabelecer uma infraestrutura mínima e se tornar mais presente na Amazônia.

Uma conjuntura política mais favorável, nos anos 1980 e 1990, trouxe para os indígenas melhores perspectivas. O processo de identificação de terras indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006), embasado na realização de inúmeros estudos antropológicos e históricos, permitiu que, em alguns casos, as populações autóctones viessem a definir seus limites territoriais como eram anteriormente ao apogeu da borracha e à penetração da frente seringalista. Antes do final do século XX, grandes áreas que abrigavam populações numerosas estavam demarcadas e destinadas exclusivamente à posse e usufruto pelos indígenas (com a indenização e transferência dos ocupantes não indígenas), como ocorreu com a Terra Yanomami, as áreas Ticunas, o Alto e Médio rio Negro, o vale do Javari, as áreas Kayapós etc. (KASBURG; GRAMKOW, 2002).

Uma avaliação do perfil demográfico dos povos indígenas da Amazônia realizada na década de 1990 permitia detectar fortes mudanças em face dos dados apresentados pelo SPI nos anos 1950.<sup>12</sup> As sociedades indígenas de porte médio (entre duzentos e dois mil membros) já constituíam maioria (70 em 136) e representavam quase um terço (28%) do total de população indígena. Por sua vez, as microssociedades representavam uma parte pequena do total (3,3%

12 Ver o capítulo “Entrando e saindo da *mistura*: os índios nos censos nacionais”, em Pacheco de Oliveira (1999).

da população indígena) e as etnias maiores (acima de dois mil integrantes) incorporavam 68,3% da população indígena total.

## O CONTEXTO PÓS-TUTELA

A Constituição promulgada em 1988 veio trazer modificações no quadro legal relativo aos indígenas. A perspectiva assimilacionista, com a concepção correlata dos indígenas como vivendo unicamente uma condição transitória, foram pontos derogados. Os indígenas tiveram pela primeira vez reconhecido o direito às suas formas próprias de organização, assim como a sua plena capacidade jurídica, podendo ser representados por suas autoridades tradicionais, ou por associações livremente constituídas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2008).

Nos anos seguintes, mais de duas centenas de organizações indígenas foram criadas na chamada Amazônia Legal, passando a se pautar pela administração de projetos de etnodesenvolvimento e de assistência diferenciada. Os recursos da cooperação internacional, sobretudo aqueles voltados para fomento à proteção ambiental, foram em boa parte carreados diretamente para as ações locais por meio das organizações indígenas. Os territórios habitados pelos índios passaram a ser vistos igualmente como unidades de conservação. A ação governamental relativa aos indígenas deixou de estar centralizada em uma única agência (Fundação Nacional do Índio – Funai), subordinada a um único ministério (o da Justiça), para estar distribuída também em diferentes ministérios (como o da Educação, da Saúde e do Meio Ambiente).

Hoje, os índios da Amazônia têm seus interesses representados não pela agência indigenista, mas por organizações<sup>13</sup> que os representam em diferentes níveis, desde o local e o étnico até o regional e o nacional.

13 Como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Conselho Indígena de Roraima (CIR), o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), o Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT), o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), a União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas (Uni-Acre), o Conselho Indígena do Vale do Javari (Civaja), entre muitas outras.

Hoje, as organizações indígenas articulam-se em rede, e sua coordenação geral é executada pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), sediada em Manaus, e que tem representações próprias em conselhos diretores de muitas agências governamentais (OLIVEIRA, 2010).

As frentes de expansão posteriores à da borracha tiveram impactos setoriais e intermitentes, que acarretaram, no entanto, ameaças a alguns povos e áreas específicas. Assim foi o caso dos garimpos na área dos Cintas-Largas, dos Yanomamis e dos Makuxis, em Roraima, em Pari-Cachoeira, no rio Negro; da madeira entre os Kayapós do Pará e os Marubos do vale do Javari; e, atualmente, da soja em Mato Grosso, Rondônia e Roraima.

Paralelamente, surgiram na Amazônia alternativas econômicas para os não indígenas, marcadas não mais pela economia rural, mas centralizadas nos núcleos urbanos maiores (especialmente Manaus, com a instituição da zona franca), caracterizadas por intensa atividade industrial, de serviços e de turismo. Transformados em novos estados, Roraima, Acre, Amapá e Tocantins vieram a criar estruturas administrativas próprias, inclusive instalando universidades. Com uma aceleração do êxodo rural, as capitais cresceram muito, passando a abrigar a maioria da população dos estados.

A diversidade cultural e linguística atual dos povos indígenas na Amazônia ainda representa um patrimônio de valor inestimável. Além das notícias sobre tradições autóctones de grande complexidade cultural, que estão sendo investigadas pelos arqueólogos, há uma impressionante vitalidade nas manifestações socioculturais contemporâneas, que colocam desafios para as ciências humanas talvez ainda maiores do que os do passado.

Segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) relativos ao Censo de 2000, os indígenas, no Brasil como um todo, são cerca de 734 mil, com uma taxa anual de crescimento (10,8%) muito superior à da população brasileira (1,6%). Estudos recentes sugerem que a elevada taxa de crescimento dos indígenas reflete a melhoria das condições de saúde, e a existência de processos de reclassificação identitária por parte de segmentos da população brasileira, permitindo a autoclassificação como indígenas de comunidades, famílias e indivíduos antes recenseados

como “pardos” (PAOLIELLO, 2010). As expectativas para o Censo de 2010 são de que o contingente de indígenas pelo menos dobre, ultrapassando os 1,5 milhões.

Torna-se necessária a incorporação de novas dimensões para pensarmos sobre os povos e culturas indígenas contemporâneos. Segundo o Censo de 2000, a metade da população indígena tem hoje também alguma forma de residência (em tempo parcial, provisória ou definitiva) em pequenas cidades do interior ou mesmo nas grandes capitais,<sup>14</sup> o que lhes coloca novos problemas e desafios, a serem respondidos por associações de características variadas. Há, atualmente, que se levar em conta a existência de alguns milhares de jovens indígenas que já concluíram ou estão em vias de concluir cursos universitários.

À diferença de um passado recente, a identidade de indígena é hoje objeto de elevada autoestima, não só por parte de líderes políticos e religiosos, como expressão de um suposto tradicionalismo, mas também pelos mais jovens, como expressão de processos contemporâneos ligados à globalização. As identidades indígenas resultam de uma referência coletiva às origens (vividas sempre de modo variável, por referência à cultura) e são, nesse sentido, importantes âncoras intelectuais e afetivas no contexto atual.

A atualização e a recuperação de valores e dignidades ancestrais não é uma possibilidade aberta somente aos que nasceram em unidades sociais autônomas, fora dos postos ou das terras indígenas. As gerações nascidas nas reservas, assim como os descendentes de índios coloniais (tapuios, caboclos, índios de missões religiosas), as reivindicam igualmente.

Um fenômeno importante e característico da atual conjuntura indígena brasileira é o ressurgimento de afirmações identitárias por parte de coletividades que, segundo uma leitura restritiva de fontes

14 Ver, neste sentido, os estudos desenvolvidos pelo projeto “Nova Cartografia Social da Amazônia”, coordenado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, na Universidade Estadual do Amazonas (UEA), e ver, sobre a temática, os trabalhos de Santos (Baniwa, Amazonas) (2006), de Nascimento (Potiguara, Ceará) (2009), e a coletânea de Aires (2010).

governamentais, aparentemente estariam assimiladas. Longe de ser um fenômeno exclusivo da faixa atlântica, isso ocorre extensamente também em outras regiões do País, e inclusive fortemente na Amazônia. Se, na década de 1980 os índios Ticunas eram os únicos com reivindicações étnicas no Alto Solimões, hoje muitas outras coletividades se definem igualmente como indígenas, adotando outras denominações (como Cocamas, Cambevas e Caixanas), e, juntamente com os Ticunas, constituem os indígenas com a maioria da população rural da região.

Hoje, ser índio não equivale a exemplificar a representação do primitivo, nem a preencher as expectativas de observadores externos quanto à manutenção atual de algum costume ou símbolo específico, mas equivale a uma demarcação de natureza política, que fundamenta direitos perante o Estado e a opinião pública, cujos componentes culturais e emblemas étnicos irão variar de acordo com os diferentes contextos históricos e as distintas tradições culturais priorizadas. São índios todos aqueles que integram coletividades que se reivindicam como sendo de descendência pré-colombiana. Como é explicitado pela convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), nos últimos anos acolhida com força de lei no Brasil devido à sua ratificação pelo Senado e pela Presidência da República, o fator decisivo para uma afirmação identitária não pode ser outro que a via das autodefinições.

\* \* \*

O que procurei fazer neste artigo foi, servindo-me dos instrumentos de uma teoria da fronteira, romper com a descrição histórica generalizante que considera que o contato interétnico e a expansão da fronteira trazem em si um processo inexorável de extinção das populações autóctones. O que o investigador da história dos indígenas da Amazônia pode fazer é explicar como tais representações homogeneizadoras surgiram, e a que interesses, contextos e grupos sociais estiveram associadas.

Por outro lado, procuramos identificar os processos concretos pelos quais as populações autóctones vieram a se relacionar com o



contexto colonial, e vieram a ser inseridas na formação da nação brasileira e na economia mundial. A perda de controle dos povos indígenas sobre seus territórios foi um fenômeno relativamente recente, que veio de 130 anos atrás, com a expansão da borracha pelo vale amazônico e a implantação de uma formação social baseada em uma rede de clientelas e aviamentos, característica do regime do seringal. Foram as marcas ainda vivas na memória das populações locais, assim como em usos sociais e na relação com o meio ambiente, que vieram a fundamentar a identificação e o reconhecimento de terras indígenas, que foram postos em prática por um regime tutelar nas últimas décadas. No atual contexto pós-tutela, a tendência à perda territorial, ao declínio demográfico e à ocultação de suas próprias identidades e tradições aparecem como tendências já revertidas, mas que coexistem com problemáticas desafiadoras, carregadas de novas ameaças e potencialidades.

Em suma, discutindo modelos de colonização e mostrando a variabilidade dessas formas de fronteira no tempo e no espaço, bem como identificando as estruturas políticas que concretamente as implementaram, a minha intenção aqui foi a de apontar a diversidade de temporalidades, narrativas e regimes que singularizaram essa trajetória histórica das populações autóctones da Amazônia até o momento atual.

## REFERÊNCIAS

- AGASSIZ, Louis. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 18 maio 1865.
- AIRES, Max Maranhão Piorski (org.). *Escolas indígenas e políticas interculturais no Nordeste Brasileiro*. Fortaleza: Editora da Universidade Estadual do Ceará, 2010.
- AQUINO, Terri Vale de; IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. *Os Kaxinawá do rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1994.
- BASTOS, Aureliano C. Tavares. *O vale do Amazonas: a livre navegação do Amazonas, estatística, produções, comércio, questões fiscais do vale do Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937[1886]. Coleção Brasileira, v. 106. 441 p.
- BENCHIMOL, Samuel. *O cearense na Amazônia – inquérito antropológico sobre um tipo de migrante*. 2. ed. Rio de Janeiro: Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia, 1965[1964]. Coleção Araújo Lima.
- BENGOA CABELLO, José. *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*. 2. ed. Santiago do Chile: Lom Editores, 2000[1985]. Biblioteca bicentenario, n. 7.
- BERTHIAUME, Pierre. *L'Aventure américaine au XVII siècle. Du voyage à l'écriture*. Ottawa/Paris/Londres: Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990. Cahiers du CRCCF, n. 27.
- BRIGNOL, Liliane Moreira. *Olhos azuis sobre o cocar: representações e fronteiras étnicas na colônia Blumenau (1850-1880)*. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2002.
- BRIONES, Claudia; CARRASCO, Morita. *Pacta sunt servanda: capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1878)*. Copenhagen /Buenos Aires: IWGIA/Vinciguerra, 2000. Documento n. 29.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a el Rey dom Manuel*. Rio de Janeiro: Record, 1981[1500].
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto *A sociologia do Brasil indígena*. 2. ed. ampl. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/Editora UnB, 1978[1972].

- CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de *Do índio imaginado ao índio existente*. A construção da imagem do índio na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. 2000. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.
- COUTINHO, Antonio Carlos da Fonseca. *Notícias da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do Gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786*. Rio de Janeiro: Realto, s.d.
- CUNHA, Euclides da. Amazônia: terra sem história. In: \_\_\_\_\_. *Um paraíso perdido*. Reunião de ensaios amazônicos. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2000a[1976]. Coleção Brasil 500 Anos, p. 113-220.
- DAVIS, Shelton H. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978[1977].
- DOMINGUES, Heloísa Maria Bertol. *A noção de civilização na visão dos construtores do Império*. (A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: 1838-1850/60). 1989. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1989.
- DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot*. 2. ed. Paris: Flammarion, 1977[1971]. Collection Science.
- FABIAN, Johannes. *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783-1792)*. Memórias-Antropologia. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971. 2 v.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969[1959].
- GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 156, n. 388, p. 459-613, 1995.
- GUIMARÃES, Manoel L. Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-27, 1988.

- HAGEN, Victor Wolfgang von. *South America Called Them*. Explorations of the Great Naturalists: La Condamine, Humboldt, Darwin, Spruce. *Nova York: Alfred A. Knopf, 1945.*
- HECKENBERGER, Michael J. *War and Peace in the Shadow of Empire: Sociopolitical Change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1250-2000*. 1996. *Tese (Doutorado) –University of Pittsburgh. Pittsburgh, 1996.*
- HEMMING, John. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*. *Londres: Macmillan, 1978.*
- HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael (org.). *Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. 2. ed. Oxford/Nova York: Clarendon Press, 1996[1995].
- IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. *Os Kaxinawás de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Brasília: Paralelo 15, 2010.
- KASBURG, Carola; GRAMKOW, Márcia Maria (org.). *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit/Funai/Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, 2002. V. 2.
- KODAMA, Kaori. *Os filhos das brenhas e o Império no Brasil: a etnografia no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860)*. 2005. *Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.*
- LIMA, Antonio Carlos Souza. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von *Como se deve escrever a história do Brasil*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 6, n. 24, p. 381-403, 1845.
- MELLO, Joaquim *SPI – a política indigenista no Amazonas*. Manaus: Secretaria do Estado da Cultura, 2009.
- MENEZES, Maria Lúcia Pires de. *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Imprensa Oficial, 2000.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750/1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- NASCIMENTO, Rita Gomes do. *Rituais de resistência: experiências pedagógicas tapebas*. 2009. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2009.
- NEVES, Eduardo; BARRETO, Cristiana; MCEWAN, Colin Introduction. *In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_*. *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*. Londres: The British Museum, 2001. p. 14-19.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João O caboclo e o brabo: Notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a Civilização Brasileira*, v. 11, p. 101-140, 1979.
- \_\_\_\_\_. O “nosso governo”: os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/MCT-Conselho Nacional de Desenvolvimento e Tecnologia, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- \_\_\_\_\_. Políticas indígenas contemporâneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. *In: \_\_\_\_\_*. (org.). *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación*. Lima/Rio de Janeiro: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/ Contra Capa, 2006. p. 127-150.
- \_\_\_\_\_. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. *In: OLIVEN, Ruben G.; RIDENTI, Marcelo; BRANDÃO, Gildo M.* (org.). *20 anos da Constituição de 1988*. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2008. p. 251-275.
- \_\_\_\_\_. As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos. *In: AZEVEDO, Cecília et al.* (org.). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009a. p. 229-268.
- \_\_\_\_\_. O nascimento do Brasil: a revisão de um paradigma historiográfico. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 9-40, 2009b.
- \_\_\_\_\_. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. *In: REIS, Daniel Aarão et al.* (org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 29-46.

- \_\_\_\_\_; ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, 2007.
- PAOLIELLO, Tomas Pacheco de Oliveira. *Revitalização étnica e dinâmica territorial em Mirandiba: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja*. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) –PPGG/IGEO, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010.
- RANGEL, Alberto. *O inferno verde (cenas e cenários do Amazonas)*. Tours: Arrault, 1907.
- RECLUS, Élisée. Le Brésil et la colonisation, I. Le bassin des Amazones et les indiens. *Revue des Deux Mondes*, n. 39, p. 930-959, 1862.
- RENAN, Ernst. *Qu'est-ce qu'une Nation? Et autres essais politiques*. Paris: Presses Pocket, 1992[1882]. Collection Agora, n. 126.
- RIBEIRO, Darcy Indigenous Cultures and Languages of Brazil. In: HOPPER, Janice (org.). *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. 2. ed. Washington, D.C.: Institute for Cross-Cultural Research, 1967[1957]. p. 77-168.
- \_\_\_\_\_. *Os índios e a civilização*. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. Coleção Retratos do Brasil, n. 77.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995[1994].
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Conflitos fundiários, territorialização e disputas classificatórias, Autazes (AM), primeiras décadas do século XX*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009.
- SANTOS, Gersem Luciano dos. *(O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje)*. Brasília: Secad/MEC/Laced/Museu Nacional, 2006. Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes, n. 1.
- SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedich Philipp von *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte/São Paulo: Imprensa Nacional/Itatiaia/Universidade de São Paulo, 1981[1823-1831]. “Reconquista do Brasil”, v. 46-48.
- TURNER, Frederick Jackson. *O espírito ocidental contra a natureza: mito, história e as terras selvagens*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978[1854]. 5 v.
- VELHO, Otávio Guilherme C. A. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da “fronteira em movimento”*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.





## CAPÍTULO 5.

### UMA ETNOLOGIA DOS “ÍNDIOS MISTURADOS”? SITUAÇÃO COLONIAL, TERRITORIALIZAÇÃO E FLUXOS CULTURAIS\*

Os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros. Nas bibliotecas e no mercado editorial, são muito raros os trabalhos especializados disponíveis<sup>1</sup> Apesar da grande expansão do sistema de pós-graduação nos últimos anos no Brasil, ainda no início desta década contava-se com poucas teses monográficas<sup>2</sup> e nenhuma interpretação mais abrangente formulada sobre o assunto. Tudo levava a crer tratar-se, em definitivo, de um objeto de interesse residual, estiolado na contracorrente das problemáticas destacadas pelos americanistas europeus, e inteiramente deslocado dos grandes debates atuais da Antropologia. Uma Etnologia menor.

Na década de 1950, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23. Se lembrarmos da conceituação dos povos indígenas nas Américas como “pueblos únicos” (BONFIL, 1995:10), ou da descrição dos direitos indígenas como “originários” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987), estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente de povos que são pensados, e se pensam, como originários.

\* Conferência realizada no concurso para professor-titular da disciplina Etnologia do Museu Nacional/UF RJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997.

1 Os de Estevão Pinto, editados em 1935 e 1938 na Coleção Brasileira, e Hohenthal, publicado na *Revista do Museu Paulista* em 1960.

2 Foram quatro dissertações na Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, duas dissertações e uma tese de doutorado no PPGAS, e uma dissertação de mestrado na UnB.

Existem muitas outras conceituações similares espalhadas pelo mundo (como a de populações aborígenes, encontrada na legislação na Austrália e Oceania, no Canadá, na Argentina e em outros países da América Latina; *populations autochtones*”, referência comum utilizada na Etnologia francesa, e pelos africanistas em especial; *first nations*, noção empregada por organizações indígenas nos Estados Unidos), o que torna ainda mais ampla a questão. Como podemos explicar esse paradoxo? Sem dúvida, as lacunas etnográficas e os silêncios da historiografia – na condição de componentes de um discurso do poder (TROUILLOT, 1995) – constituem fontes geradoras desse enigma, mas não resolvem o problema, tornando-se necessário discutir também as teorias sobre etnicidade e os modelos analíticos utilizados.

Minha intenção aqui é fornecer subsídios para se refletir sobre esse paradoxo. Para tanto, a minha exposição segue três movimentos. No primeiro, procuro mostrar como ocorreu a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado “índios do Nordeste”, partindo dos cânones científicos nacionais e internacionais até as instituições locais, mostrando como concretamente se inter-relacionaram modelos cognitivos e demandas políticas. Em um segundo movimento, discuto conceitos para a análise da etnicidade e, baseando-me em algumas etnografias, procuro fornecer uma chave interpretativa para os fatos da chamada “emergência” de novas identidades. Finalmente, debato com o americanismo e reflito sobre as perspectivas para o estudo de populações tidas como de pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente “misturadas”).

## UMA ETNOLOGIA DAS PERDAS E DAS AUSÊNCIAS CULTURAIS

Em seu trabalho de classificação das áreas culturais indígenas existentes no País, Eduardo Galvão (1979:225-226) manifesta dúvidas sobre a última delas – que ele classifica como a XI, intitulada “Nordeste”<sup>3</sup> –, se ela tem, efetivamente, uma unidade e consistência igual às demais.

3 Que iria do litoral da Paraíba ao sul da Bahia, abrangendo também o sertão de Pernambuco, Alagoas, Bahia e Minas Gerais.

O autor destaca, desde logo, os efeitos da aculturação, e o seu diagnóstico sobre as dez etnias dessa área cultural é o seguinte: “A maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua”.<sup>4</sup> Ao mencionar os Pataxós, o autor agrega o adjetivo “mestiçados”. É importante lembrar que o artigo de Galvão – por seu caráter introdutório e classificatório – constitui um dos textos mais consultados não só por estudantes de Antropologia, como também por museólogos, bibliotecários, educadores e comunicadores sociais.

Para o público mais especializado, o cenário não é diverso. No *Handbook of South American Indians*, obra de referência capital para os estudos etnológicos, os povos indígenas do Nordeste são focalizados em pequenos artigos (quase verbetes) escritos por Robert Lowie (1946) e Alfred Métraux (1946), um deles com a colaboração de Curt Nimuenda-ju. Em ambos os textos são utilizadas fontes históricas e, primordialmente, relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas ou naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX. Ou seja, tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que se supõe que eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia, o que, certamente, pouca contribuição traria à Etnologia como estudo comparativo das culturas.

Em uma famosa metáfora, Lévi-Strauss nos ensina que “O antropólogo é o astrônomo das Ciências Sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador” (1967:422; grifo do original). Não se trata de uma associação acidental ou pouco representativa de sua obra, mas de um ensinamento conectado com pressupostos fundamentais do “método etnológico” por ele delineado.

4 Se o termo mesclagem nos parece estranho, uma consulta ao dicionário pode ser esclarecedora: além de significados gerais, como “misturar, confundir” e outros mais específicos, intercalar, entremear, incorporar (também bastante cabíveis), é registrado explicitamente “misturar [o sangue] pelo casamento de pessoas de raças diversas” (HOLANDA, 1975:915).

A relevância do autor e de sua metáfora para os estudos americanistas não está nas citações ou referências explícitas em artigos e monografias, mas no fato de que se situa como uma imagem simples e sugestiva, compartilhada pela maioria dos etnólogos que estudam as populações autóctones sul-americanas (inclusive os não vinculados diretamente a esse quadro teórico). Esquadrinhando os céus, o astrônomo lembra o viajante/etnógrafo de que nos fala Dégérando, cujas viagens no espaço correspondem também a enormes deslocamentos no tempo, explorando o passado e cruzando diferentes eras (ver STOCKING JR., 1982; FABIAN, 1983). Cabe lembrar os comentários de Anne-Christine Taylor (1984:232) sobre o “arcaísmo” característico do “americanismo tropical”.

A metáfora da Astronomia é, no entanto, inteiramente inaplicável ao estudo das culturas autóctones do Nordeste e, no máximo, poderia ajudar a entender as razões de sua baixa atratividade para os etnólogos. Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam como entidades descontínuas e discretas? Para colocar em prática o método etnológico tal como definido por Lévi-Strauss, deveríamos supor que o momento privilegiado de observação daquelas culturas seria logo após os primeiros contatos dos indígenas com os portugueses, isto é, nos primórdios da colonização, nos séculos XVI e XVII. Ultrapassados esses marcos, tais culturas ficariam expostas em demasia ao campo magnético do Ocidente, verificando-se uma interferência cada vez mais forte deste nos registros e, por consequência, nas hipóteses avançadas. A pesquisa de campo poderia continuar a ser praticada, de preferência associada a um conjunto de técnicas (etno-história) que reconstitui o passado e busca seus vestígios no presente. Mas o rendimento dessas culturas para a Etnografia e a Etnologia seria sempre inferior ao do estudo de outras situadas em uma faixa mais favorável de observação.

Se as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul – o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês – parecem confluir para uma avaliação negativa quanto às perspectivas de uma

etnologia dos povos e culturas indígenas do Nordeste, o mesmo ocorre com o indigenismo. Em um texto de grande difusão, Darcy Ribeiro é ainda mais incisivo. Utilizando-se de imagens fortes, fala em “resíduos da população indígena do Nordeste”, ou, ainda, em “magotes de índios desajustados”, vistos nas ilhas e barrancos do São Francisco (RIBEIRO, 1970:56). Recorda com tristeza que até mesmo “os símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação” (:53), o que exemplifica com os Potiguaras, que, em suas danças, utilizavam instrumentos africanos – zambé e puitã – “acreditando serem tipicamente tribais” (:53). Descrevendo os Xucurus de modo similar, o autor observa que estão altamente mestiçados com a população sertaneja local, tendo perdido “o idioma e todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles” (:54).

Ao amargor vêm se juntar a suspeição e, logo, o descrédito, inclusive, como possíveis sujeitos históricos: “Por todos os sertões do Nordeste, ao longo dos caminhos das boiadas, toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional; e os remanescentes tribais, que ainda resistem ao avassalamento, só têm significado como acontecimentos locais, imponderáveis” (:57). Os índios do Nordeste não teriam mais importância como objeto de ação política (indigenista), nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos.

## A CONSTRUÇÃO DO OBJETO “ÍNDIOS DO NORDESTE

Em algumas capitais da região, se consolidaram núcleos de pesquisa que viriam, de algum modo, a desembocar em iniciativas destacadas e relevantes.<sup>5</sup> No entanto, a etnologia indígena não tinha o mesmo

5 Como o Museu de Arqueologia e Etnologia e o Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA), os Cursos de Pós-Graduação em História e Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), o Museu Câmara Cascudo e a curta experiência de um Mestrado em Ciências Sociais em Natal, e o Museu Théo Brandão, em Maceió.

poder de atração das investigações sobre as religiões afro-brasileiras, a arqueologia ou o folclore, e mesmo as incursões dos catedráticos que estavam referidos à linguística ou à antropologia social<sup>6</sup> não deixaram de abordar, em suas teses e comunicações, as temáticas indígenas pelo viés do passado. Isso se refletia ainda com mais clareza nos museus, em que as culturas indígenas eram representadas seja por meio de peças arqueológicas e relações históricas de populações que viveram no Nordeste, seja por coleções etnográficas trazidas de populações atuais do Xingu ou da Amazônia.

É a partir de fatos de natureza política – demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista – que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região. O que aí ocorre exemplifica uma trajetória possível de institucionalização para uma antropologia periférica, tal como observado por Peirano (1995:24): em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou, ainda, com a dimensão política dos conceitos da Antropologia.

Em 1975, como um desdobramento da Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Salvador, estabelece-se um termo de cooperação entre a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a UFBA no sentido de que a universidade pudesse vir a gerar estudos que subsidiassem programas de assistência e desenvolvimento aos povos indígenas do estado. Embora essa articulação tenha tido curta duração, estimulou o aparecimento de um primeiro “grupo de trabalho” (CARVALHO, 1977; BANDEIRA s.d., por exemplo) sobre alguns povos indígenas da Bahia – como os Pataxós e os Kiriris, que, embora reconhecidos como “índios” pelo órgão indigenista e pela literatura etnológica, não dispunham de terras demarcadas e protegidas.

Organizados e mobilizados mais tarde pela criação da Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai) e do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) (ver

---

6 Como o fizeram, respectivamente, Frederico Edelweiss, que se dedicou ao estudo das línguas Tupis, ou ainda Thales de Azevedo (1976), ao focalizar a catequese como processo de aculturação.

AGOSTINHO, 1995), os antropólogos produzem uma quantidade expressiva de artigos, relatórios e laudos que ampliam o conhecimento empírico sobre as condições de existência da população indígena do estado (CARVALHO, 1984; AGOSTINHO, 1988), gerando dados e argumentos que fortalecem suas demandas.

É como uma resultante desse contexto que surge a primeira tentativa de definição dos “*índios do Nordeste*” como uma unidade, isto é, um “conjunto étnico e histórico” integrado pelos “diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (DANTAS, SAMPAIO e CARVALHO, 1992:433).

Em vez de optar por um eixo ordenador central (como a história e as formas de colonização, ou os nichos ecológicos e sua capacidade diferenciada de atender às demandas das culturas e gerar processos adaptativos), que lhes possibilitaria desenvolver um discurso teórico e interpretativo, os autores associam variáveis de natureza teórica muito distintas dentro de uma moldura que tem um caráter regional e particularizante. A unidade dos “índios do Nordeste” é dada não por suas instituições, nem por sua história, ou por sua conexão com o meio ambiente, mas por pertencerem ao Nordeste, como conglomerado histórico e geográfico.

Ao longo do ensaio, contudo, esses autores mencionam, a título de um estigma, uma caracterização sociológica que poderia se aplicar a todas aquelas populações: “a partir da segunda metade do século [xx], sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como índios ‘*misturados*’, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘*puros*’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos” (:451, grifos do autor). Tal observação, no entanto, é integrada a uma cadeia puramente cronológica de fatos históricos, sem vir a ser incorporada a um esforço de conceituação.

A expressão “*índios misturados*” – frequentemente encontrada nos relatórios de presidentes de província e em outros documentos oficiais – merece uma outra ordem de atenção, pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica. Em lugar de estabelecer

um diálogo com as tentativas de criar instrumentos teóricos para o estudo desse fenômeno – como a noção de “fricção interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964), as críticas às noções de tribalismo e aculturação (1960; 1968), ou a noção de “situação histórica” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988) – a tendência dos estudos foi restringir-se aos trabalhos sobre a região (tal como a definem) e discutir a “mistura” como uma fabricação ideológica e distorcida.

O órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar com os “índios do Nordeste”, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais. O padrão habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes), e que tinham uma cultura manifestamente diferente daquela dos não índios. Estabelecer a tutela sobre os “índios” era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras, e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico.<sup>7</sup> No Nordeste, contudo, os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por “índios”, e não por meros “remanescentes”.

Em artigo que integra uma publicação voltada para um público amplo (1994), comparo os povos indígenas que estão na região Nordeste com aqueles da Amazônia em termos dos territórios que

7 Para um aprofundamento desse ponto, ver Pacheco de Oliveira (1983; 1988) e Lima (1995).



ocupam ou reivindicam.<sup>8</sup> Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto, no Nordeste, tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês, e estando entremeadas à população regional.<sup>9</sup>

Essa desproporção dá aos problemas e mobilizações dos povos indígenas na Amazônia uma importante dimensão ambiental e geopolítica, enquanto, no Nordeste, as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. Se, na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não índios das áreas indígenas, *desnaturalizando a “mistura”* como única via de sobrevivência e cidadania.

É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, que abrange tanto a emergência de novas identidades quanto a reinvenção de etnias já reconhecidas. Como aponteí naquela ocasião (1994), é isso que pode ser tomado como base para distinguir os povos e as culturas indígenas do Nordeste daqueles da Amazônia.

A “etnologia das perdas” deixou de ter um apelo descritivo ou interpretativo, e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. E é orientado por essas preocupações teóricas que se constituiu, do início dos anos 1990 para cá um

8 Enquanto, na Amazônia, a maioria das áreas ultrapassa os 50 mil ha e as terras indígenas representam de 10% a 40% da superfície dos estados, no caso do Nordeste, as extensões de terras pleiteadas são pequenas (em geral, inferiores a 2 mil ha), correspondendo a fazendas de porte médio, e jamais representando mais de 0,7% das terras do estado.

9 Se, na Amazônia, a proporção entre terra e homem é de mais de mil ha por índio, no Nordeste, onde a população indígena é numerosa (porque já atravessou em gerações passadas os desequilíbrios demográficos vividos nas primeiras fases do contato), essa relação corresponde a 7,2 ha para cada índio.

significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste,<sup>10</sup> ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e – é importante acrescentar – nos estudos brasileiros sobre contato interétnico.

Apoiando-me nessa significativa acumulação de dados etnográficos e nas interpretações aí conduzidas, parece-me possível e necessário tentar uma reflexão mais sistemática e elaborada sobre o lugar e a contribuição que podem aportar esses estudos para a etnologia indígena. É o que procurarei fazer a seguir.

## SITUAÇÃO COLONIAL E TERRITORIALIZAÇÃO

Cabe recordar que a noção de território não é de maneira alguma nova na Antropologia, sendo utilizada por Morgan (1973) como critério para distinguir as formas de governo (*societas* e *civitas*, baseadas, respectivamente, nos grupos de parentesco ou no território e na propriedade), e retomada com a mesma função por Fortes e Evans-Pritchard (1975) na classificação dos sistemas políticos africanos. Em um artigo anterior, Bohanan (1967) fornece uma grande quantidade de exemplos em que os princípios ordenadores de uma sociedade estão localizados em um ponto específico da estrutura social – o sistema de linhagem, as classes de idade, a organização militar, o sistema ritual, as formações religiosas –, sem que as ações sociais tenham qualquer conexão mais significativa com alguma base territorial fixa. À diferença dessas, outras sociedades apresentam uma tendência a constituir formações estatais (ainda que rudimentares), e costumam tomar o território como um fator regulador das relações entre os seus membros.

10 Em sua maioria, são dissertações de mestrado (defendidas principalmente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade federal do Rio de Janeiro – UFRJ – e na UFBA, mas também na UFPE e na Universidade de Brasília – UnB), que incluem importantes laudos periciais, relatórios de identificação e também projetos de pesquisa (notoriamente SAMPAIO, 1986).

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com *status* colonial). O que importa reter dessa discussão – que, em outro trabalho (PACHECO DE OLIVEIRA, 1993), procurei explorar mais sistematicamente – é que é um fato histórico (a presença colonial) que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural.

Foi para destacar a amplitude e a radicalidade de tal mudança – a qual Henry Maine (1861), em uma linguagem claramente evolucionista e sem se referir ao quadro colonial, celebrava como “a revolução mais radical ocorrida no domínio da política” – que foi formulada a noção de *territorialização*. Como argumentei anteriormente (PACHECO DE OLIVEIRA, 1993), “a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais”. Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Tal formulação pretende acrescentar um elemento novo à clássica análise de Barth (1969) sobre os grupos étnicos e suas fronteiras. Afastando-se das posturas culturalistas, Barth definia um grupo étnico como um tipo organizacional, em que uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente. Do ponto de vista heurístico, portanto, seria um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizada no passado) para vir a explicar os elementos definidores

de um grupo étnico, cujos limites (*boundaries*) seriam construídos – e sempre situacionalmente – pelos próprios membros daquela sociedade. Isso o leva a propor o deslocamento do foco de atenção das culturas (na condição de isoladas) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos (recuperando, assim, a definição weberiana de “comunidades étnicas” – ver Weber, 1983).

A elaboração teórica de Barth vai justamente até esse ponto, quando, então, cede a vez à investigação empírica. Quando a primeira é retomada mais tarde (BARTH, 1984; 1988), o prisma adotado já é diverso (como mencionarei adiante). Creio, no entanto, que é importante refletir mais detidamente sobre o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos. Não se trata de maneira alguma de um contexto abstrato e genérico, que possa absorver todas as sociedades e suas diferentes formas de governo, mas de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação (WILLIAMS, 1989). Para dar mais atualidade histórica a tal contexto, caberia fazer dois reparos à formulação anterior: que algumas vezes o exercício do mandato político pode ser transferido de um Estado-nação para outro; e que existem regulamentações internacionais que ganham a cada dia mais força, e que vêm a instituir novos dinamismos na relação entre grupo étnico e Estado-nação.

A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, a meu ver, a territorial. Da perspectiva das organizações estatais – das quais os reinos seriam a primeira modalidade conhecida –, administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas (REVEL, 1990), definir limites e demarcar fronteiras (BOURDIEU, 1980).

A noção de *territorialização* tem a mesma função heurística do que a de situação colonial – trabalhada por Balandier (1951), reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por Stocking Jr. (1991) –, da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera política que associa, de forma prescritiva e insofismável, um conjunto

de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político, constituidor de objetos étnicos por meio de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado), que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica.

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola, as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil, as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).<sup>11</sup> E aí volto a reencontrar Barth (1969), mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social. As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado, e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.

O que sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste? As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em *dois processos de territorialização* com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro, ocorrido no século XX e

11 Caberia chamar a atenção para a diferença entre *territorialização* (um processo social deflagrado pela instância política) e “territorialidade” (um estado ou qualidade inerente a cada cultura). Esta última é uma noção utilizada por geógrafos franceses, como Raffestin e Barel, que destaca, naturaliza e coloca em termos atemporais a relação entre cultura e meio ambiente (ver crítica conduzida em Pacheco de Oliveira, 1994).

articulado com a agência indigenista oficial. Embora possa ser surpreendente que a construção de objetos étnicos não ocorra quando da conquista nem na faixa do litoral, isso não é raro, como demonstra Wachtel (1992:46-48) ao observar que, entre os Chipayas e seus vizinhos no altiplano boliviano, a cristalização dos elementos que podem ser ditos como constitutivos das identidades étnicas atuais só se efetuou no curso do século XVIII.

Pelo primeiro movimento, famílias de nativos de diferentes línguas e culturas foram atraídas para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizadas e catequizadas. Desse contingente é que procedem as atuais denominações indígenas do Nordeste, coletividades que permaneceram nos aldeamentos sob o controle dos missionários, e distantes dos demais colonos e dos principais empreendimentos (como as lavouras de cana-de-açúcar, as fazendas de gado e as cidades do litoral). Nesse sentido, a relação de aldeamentos missionários (ver DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO 1992:445-446) pode ser lida como uma complexa árvore genealógica que contém cadeias sucessórias e demandas territoriais.

Mas as missões religiosas foram instrumentos importantes da política colonial, empreendimentos de expansão territorial e das finanças da Coroa, localizadas principalmente no sertão do São Francisco. Para isso, incorporavam ao Estado colonial português um contingente de “índios mansos”, e que já era produto de uma primeira “mistura”. Devemos observar que o processo de *territorialização* vivenciado pela população autóctone é radicalmente diverso daquele gerado pela política indigenista do século XX que, em termos de propositura, pretende interromper o processo de assimilação compulsória, deixando o progresso material da região como uma tarefa para os não indígenas. No caso das missões, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A “mistura” e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica.

Se as missões, como produto de políticas estatais, conjugavam aspectos que podemos chamar de assimilacionistas e preservacionistas, o seu sucedâneo histórico (o “Diretório de índios”) pendeu

decisivamente para a primeira direção, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. Essa foi a segunda “*mistura*”, cujos efeitos só não foram maiores pelo caráter extensivo e rarefeito da presença humana nas fazendas de gado, único empreendimento que teve relativo sucesso na região. Sem existir fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões, que as mantinham como de posse comum, ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos.

Mas a política assimilacionista vai recrudescer, apoiada em mudanças demográficas e econômicas. Com a Lei de Terras de 1850, inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano, e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas, e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação. Paralelamente, pequenos agricultores e fazendeiros não indígenas consolidam as suas glebas ou, por arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes das terras que, na ausência de outros postulantes, ainda subsistiam na posse dos antigos moradores. Essa foi a terceira “*mistura*”, a mais radical, que limitou seriamente as suas posses, deixando impressas marcas em suas memórias e narrativas. É o que sucedeu, por exemplo, com os Pankararus do Brejo dos Padres, que descrevem a extinção do antigo aldeamento fazendo referência ao “tempo das linhas”, quando ocorreram os trabalhos de demarcação e distribuição de lotes (ARRUTI, 1996).

Antes do final do século XIX, já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “*índios misturados*” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”. Foi nessa condição, por

exemplo, que uma equipe do antigo Instituto Nacional do Folclore, na década de 1970, visitou o antigo aldeamento de Almofala, filmando e gravando a realização do “torém”, ritual mais importante dos índios Tremembés (VALLE, 1993).

O segundo movimento de territorialização tem início na década de 1920, quando o governo de Pernambuco reconheceu (embora consolidando ocupações posteriores) as terras doadas ao antigo aldeamento missionário de Ipanema (1705), passando-as ao controle do órgão indigenista “para que nela resida[issem] os descendentes dos Carnijós” até que pudessem ser liberados dessa tutela (ver PERES, 1992). Os Fulni-ô, como passam a ser chamados desde a implantação de um posto indígena com esse nome, mantêm a sua língua (yatê) e um período de reclusão ritual (o *ouricouri*), constituindo-se assim, como os mais claramente “índios” entre a população indígena do Nordeste. O processo de territorialização operou como um mecanismo antiassimilacionista (ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972), criando condições supostamente “naturais” e adequadas de afirmação de uma cultura diferenciadora, e instaurando a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente. Apesar da última ressalva do decreto, que fazia parte das finalidades declaradas da política indigenista oficial, a intenção de tutores e tutelados nunca caminhou na direção da total assimilação e da eliminação da tutela.

Nas décadas seguintes, foram implantados postos indígenas em diversas áreas do Nordeste, visando atender as populações ali situadas. Em 1937, isso ocorreu com os Pankararus (em Brejo dos Padres, PE) e com os Pataxós da Fazenda Paraguassu/Caramuru (Ilhéus, BA); em 1944, com os Kariri-Xocós da ilha de São Pedro (AL); em meados da década de 1940, com os Trukás da ilha de Assunção (BA); em 1949, com os Atikuns da serra do Umã (PE), e os Kiriris, de Mirandela (BA); em 1952, com os Xukuru-Kariris da Fazenda Canto (AL); em 1954, com os Kambiwás (PE); e, em 1957, com os Xukurus de Pesqueira (PE). Na maior parte desses casos, terras foram demarcadas e destinadas às populações atendidas.

Em linhas gerais, esse processo de territorialização trouxe consigo a imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos índios que habitam as reservas indígenas



e são objeto, com maior grau de compulsão, do exercício paternalista da tutela (fato independente de sua diversidade cultural). Dentre os componentes principais dessa *indianidade* (OLIVEIRA, 1988) cabe destacar a estrutura política e os rituais diferenciadores.

A organização política de quase todas as áreas passou a incluir três papéis diferenciados – o cacique, o pajé e o conselheiro (isto é, membro do “conselho tribal”) –, tomados como “tradicionais” e “autenticamente indígenas”. A indicação ou ratificação dos ocupantes desses papéis era realizada pelo agente indigenista local (o chefe do posto indígena), que, de fato, ocupava o topo dessa estrutura de poder, e era quem distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícolas, meios de transporte, cacimbas d’água etc.).

Os povos indígenas do Nordeste, afetados por um processo de territorialização há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória, têm o seu patrimônio cultural necessariamente marcado por diferentes “fluxos” e “tradições” culturais (HANNERZ, 1997; BARTH, 1988). Para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual, não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. Ao contrário, frequentemente, tais elementos de cultura são compartilhados com outras populações indígenas ou regionais, como ocorre, por exemplo, com os índios Tremembés e seus vizinhos, que têm em comum um conjunto de crenças e narrativas sobre o passado e o mundo sobrenatural que é, no entanto, muito distinto daquele da população rural do interior do Ceará (VALLE, 1993).

Mas a política indigenista oficial exige demarcar discontinuidades culturais em face das regionais, e assim o processo de territorialização ganha características bem distintas do que ocorreu nas missões religiosas. O ritual do toré, por exemplo, permite exibir a todos os atores presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas, e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma *indianidade* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988) peculiar aos índios do Nordeste. Transmitido de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o toré se difundiu por todas as áreas,

e se tornou uma instituição unificadora e comum. Trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre “índios” e “brancos”. Foi o que sucedeu com os Atikuns, considerados como “índios” pelo SPI – como relatou um informante Atikum quase quarenta anos depois – após um inspetor ter ido assistir à performática realização de um toré. Ao ver que “dançavam um toré arroxado”, o representante oficial deu-se por convencido, passando a encaminhar o processo de reconhecimento do grupo (GRÜNEWALD, 1993).

O *processo de territorialização* não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do Nordeste”. Os pajés Pankararus podem ensinar a comunidades de parentes desgarrados como se faz um “praiá” (cerimonial em que as máscaras dançam representando os “encantados”), mas cada nova aldeia (assim como cada grupo étnico dali surgido — como os Pankararés, os Kantarurés e os Jeripancós) irá levantar sua própria “casa dos praiás”, instituindo a sua própria galeria de “encantados”, e instaurando uma relação específica com os “encantados” mais antigos (ARRUTI, 1996).

Cada grupo étnico repensa a “*mistura*” e se afirma como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados. A ideia da “*mistura*” está presente também entre os próprios índios, sendo acionada muitas vezes para reforçar clivagens faccionais. Assim é que os Xukurus e Xukuru-Kariris, dentre outros, fazem distinção entre os “índios puros”, de famílias antigas e reconhecidas como indígenas, e os “braiados”, produto de casamento com brancos ou outros já mestiçados. (ver, FIALHO, 1992; MARTINS, 1994).<sup>12</sup>

12 Não encontrei explicação para o termo “braiado”. Tratando-se de uma região de criação, talvez possa haver alguma associação com o termo “bragado”, aplicado a bois e cavalos “cujas pernas têm cor diferente do resto do corpo” (HOLANDA, 1975:224).

Algumas vezes, era o próprio posto indígena que identificava os membros de uma denominação indígena, mediante o fornecimento de carteira individual, que atestava que “o portador desta era efetivamente índio”. Mas à imposição da norma segue-se a sua apropriação local, sempre específica e individualizadora. Assim, os Kiriris criaram uma nova figura para lidar com o fenômeno da identidade étnica, tão simples e clara como a lista, só que sob seu controle e, portanto, podendo ser usada situacionalmente – para “ser índio”, não basta ter descendência indígena nem ter carteira, é preciso também, como dizem, “passar no coador” (isto é, ter uma conduta moral e política julgada adequada, mantendo-se em uma lista que fica em mãos do cacique, e que é atualizada de tempos em tempos em reunião do “conselho indígena”) (BRASILEIRO, 1996).

Antes de finalizar esta sumária apresentação de dados resultantes de pesquisas mais recentes, caberia retornar à discussão do início deste subtítulo sobre a natureza última dos grupos étnicos. Seguindo a análise de Weber (1983) sobre as comunidades étnicas, Barth (1969) certamente diria que é a política. Os dados apresentados em uma situação etnográfica bastante adversa – em que populações que se reivindicam como indígenas estão altamente dependentes do Estado e são bastante afetadas por agências e instituições ocidentalizantes – parecem exigir uma maior complexificação. Cada comunidade é imaginada como uma unidade religiosa, e é isto que a mantém unificada e permite criar as bases internas para o exercício do poder. Uma metáfora acionada por diferentes grupos, em variados contextos, conecta as gerações do passado e do presente (BAPTISTA, 1992; BARRETO FILHO, 1993; GRUNEWALD, 1993; ARRUTI, 1996). Os antepassados seriam “os troncos velhos”, e as gerações atuais, “as pontas de rama”. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados” para se afastar da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se como “pontas de rama”.

Um outro movimento de territorialização ocorre nos anos 1970/1980, quando chegam ao conhecimento público reivindicações e mobilizações de povos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgão indigenista nem estavam descritos na literatura etnológica. Era o caso dos Tinguí-Botós, dos Karapotós, dos Kantarurés, dos Jeripancós, dos Tapebas, dos Wassus, dentre outros, que passam a ser chamados de “novas etnias” ou de “índios emergentes”.

As metáforas utilizadas, seja para descrever esse processo, seja para definir a especificidade dessas sociedades, devem ser vistas com bastante reserva e desconforto, pois comprometem a investigação com pressupostos arbitrários e equivocados. É comum o uso de imagens naturalizantes que ligam a dinâmica das sociedades ao ciclo biológico dos indivíduos. Fala-se em nascimento e morte sob as imagens mais simples e diretas, algumas vezes com a desculpa de uma intenção literária, mas também na elaboração ou reelaboração de conceitos com pretensão explicativa.

Assim aparece, por exemplo, o termo “etnogênese”, empregado por Gerald Sider (1976), no contexto de uma oposição ao fenômeno do etnocídio. Não caberia tomá-la como conceito ou mesmo noção, pois este e outros autores, que também aplicam a mesma ideia na etnografia de populações indígenas (como GOLDSTEIN, 1975), sequer sentem a necessidade de melhor defini-la, tomando-a como evidente. Em termos teóricos, a aplicação dessa noção – bem como de outras igualmente singularizantes – a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de “etnogênese” ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente.

Também outras noções que ocupam lugares precisos dentro de certos quadros teóricos podem vir a ser utilizadas com significados muito deslocados e referidos à metáfora naturalizante anteriormente criticada: é o caso dos conceitos de acamponesamento/proletarização, cujo par é aplicado por Amorim (1975) com a intenção de descrever um ciclo evolutivo marcado pela fatalidade (expansão do capital e proletarização) atribuída à história.

Outra classificação frequente é a do atributo da invisibilidade. Retoma uma tradição presente no Ocidente de estabelecer uma identificação entre a visão e o conhecimento, considerando aquela como uma faculdade privilegiada.<sup>13</sup> Embora possa ser de utilidade como artifício descritivo, no plano da análise comparativa continua a ser caudatária de uma etnologia das perdas e das ausências culturais.

A caracterização de “índios emergentes” não deixa de ser igualmente incômoda. Por um lado, sugere associações de natureza física e mecânica quanto ao estudo da dinâmica dos corpos, o que pode trazer pressupostos e expectativas distorcidos quando aplicada ao domínio dos fenômenos humanos. Como imagem literária, pelo contrário, reporta-se a uma aparição imprevista, enfatizando o fator surpresa. Por sua ambiguidade, pode ser suscetível de usos variados sem, no entanto, contribuir para o entendimento de aspectos relevantes do fenômeno que designa.

Outro conjunto de imagens adota como estratégia singularizar tais sociedades, de forma a poder contrapô-las e distingui-las dos modelos sociológicos usuais. O mais popularizado é o costume de falar em “novas etnicidades” (BENNETT, 1975), englobando um extenso arco de fenômenos (migrantes, minorias reconhecidas, afro-americanos, índios em cidades etc.) que, em si mesmos, pouco têm em comum. Mas, afinal, existe uma “velha” etnicidade? Ou os autores que utilizam tal expressão estariam construindo uma unidade fantasmática a partir de diferentes enfoques pelos quais os antropólogos estudaram outras unidades sociais? Em lugar de se perder na linguagem do empiricismo, seria o caso de partir para uma explicitação de pressupostos teóricos, mostrando aqueles que não seriam cabíveis nas novas circunstâncias, bem como apontando os que poderiam abrir caminhos alternativos para a análise. A noção

13 Não se trata de uma aplicação nova em face das populações indígenas da América, existindo monografias – como a de Elizabeth Colson (1974 [1953]) sobre os Makahs, e a de Anthony Stocks (1981) sobre os Cocamas – que assumem como eixo ordenador de sua exposição a ideia da invisibilidade.

de *sociétés fractales* (BERNAND e GRUZINSKI, 1992:32) elaborada para indicar sociedades cujas formas de sociabilidade são irregulares e interrompidas, também parece-me sofrer de uma limitação similar.

Em um artigo recente, J. Clifford (1997) procura dar um *status* de instrumento analítico ao termo “diáspora”, amplamente difundido nas discussões atuais sobre globalização, migrações e etnicidade. Embora o autor não se encaminhe para uma definição, poderíamos dizer que a diáspora remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (*home*), e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social (o que Bhabha, 1995, chama de *locations*). Apesar da multiplicidade de formas de que a diáspora se reveste, Clifford insiste que a sua unidade só pode ser afirmada por oposição aos processos que afetam as nações e os povos indígenas (excluídos estes da noção de diáspora porque jamais deixariam de estar referidos à sua própria origem).

A razão da exclusão dos povos indígenas do conceito guarda-chuva de diáspora parece-me vazada em um uso esquemático das polaridades culturais em uma situação interétnica, o que, a meu ver, inclusive, compromete o esforço de Clifford na construção relacional do conceito de diáspora. Mas o que interessa aqui é outro aspecto: feitas as devidas ressalvas, poderia dizer que Clifford, implicitamente, estaria sinalizando a importância da relação com a origem como característica das identidades indígenas. Por que os povos indígenas nunca chegariam à condição de *unhomed* (:9), tão típica das populações que sofrem processos migratórios?

É isso o que me estimula a retomar uma imagem – a da “viagem da volta” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1994) – por mim utilizada em uma publicação destinada a um público heterogêneo de pessoas interessadas nos “índios do Nordeste” (inclusive as suas próprias “lideranças”), e anterior ao artigo de Clifford. No sentido usado naquele contexto, a viagem é a enunciação, autorreflexiva, da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto e Carlos Pinto (1973): “desde que saí de casa/ trouxe a viagem da volta gravada na minha mão/ enterrada no umbigo/ dentro e fora assim comigo/ minha própria condução”.

Os debates teóricos sobre etnicidade apontam sempre para uma bifurcação de posturas: de um lado, os instrumentalistas (BARTH, 1969; COHEN, 1969; 1974; entre outros), que a explicam por processos políticos que devem ser analisados em circunstâncias específicas; de outro, os primordialistas, que a identificam com lealdades primordiais (GEERTZ, 1963; KEYES, 1976; BENTLEY, 1987). A imagem figurativa por mim utilizada tem, justamente, como finalidade, superar essa polaridade, também objeto de reflexão de Carneiro da Cunha (1987), mostrando que ambas as correntes apontam para dimensões constitutivas, sem as quais a etnicidade não poderia ser pensada. A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que, nelas, a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem; até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.

Na imagem de “viagem da volta” há dois aspectos que explicitam, respectivamente, a relação entre etnicidade e território, e entre etnicidade e características físicas dos indivíduos, que é preciso esclarecer e elaborar melhor. A expressão “enterrada no umbigo” (NETO; PINTO, 1973) traz para os nordestinos uma associação muito particular. Nas áreas rurais, há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é frequente nessas regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma simpatia) aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e se identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território, e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*.

O outro ponto é a relação entre etnicidade e características físicas. Ao dizer que sua natureza está “gravada” na própria mão, o narrador cria um vínculo primário inextirpável, transmitido biologicamente, entre ele e a coletividade maior. Trata-se de algo muito mais forte do que uma lealdade, a qual remeteria a fenômenos socioculturais e a contextos e oportunidades de atualização histórica (ou não). Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente – “dentro e fora, assim comigo” (1973) –, a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta. Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de “raça” e desconstruir a de “etnia”, os membros de um grupo étnico encaminham-se, frequentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A “viagem da volta” não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem *de volta*).

Na minha escolha da imagem de “viagem da volta” também esteve presente outra razão, quase, diria, de fidelidade etnográfica. Desde V. Turner (1974), os antropólogos sabem que as peregrinações podem ser importantes meios para a construção de uma unidade sociocultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados. Não são poucos nem inexpressivos os autores que consideram as viagens como fator importante na própria constituição das sociedades (FABIAN, 1983; ANDERSON, 1983; PRATT 1992; CLIFFORD, 1997).

É exatamente isso que se verifica nos estudos mais recentes sobre os grupos étnicos do Nordeste. Foi absolutamente decisivo o papel de líderes como Acilon, entre os Turkás (BAPTISTA, 1992), de Perna-de-Pau, entre os Tapebas (BARRETO FILHO, 1993), e de João-Cabeça-de-Pena, entre os Kambiwás (BARBOSA, 1991). Suas viagens às capitais do Nordeste e ao Rio de Janeiro para obter o reconhecimento do SPI e a demarcação de suas terras configuraram verdadeiras romarias políticas, que instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses dispersos,



e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente. É preciso perceber que essas viagens só assumiram tal significação porque os líderes também atuaram em outra dimensão, realizando outras viagens, que foram peregrinações no sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva.

Acilon Ciriaco da Luz foi o primeiro “chefe da aldeia” – conforme relato feito quase cinquenta anos depois por sua filha à pesquisadora Mércia Baptista – porque foi ele quem viajou no tempo e no espaço e chegou até a antiga “aldeia” onde seus antepassados (“índios puros”) lhe ensinaram coisas muito importantes e úteis, que seus pais já haviam desaprendido. Contaram-lhe o verdadeiro, mas esquecido nome da aldeia, mostraram-lhe os limites que ela deveria ter, e mandaram “levantá-la outra vez”, ensinando ao “seu pessoal” como deveriam viver. Essa viagem – feita por um homem marcado desde a infância pela paralisia – criou o grupo étnico Turká (BAPTISTA, 1992).

Daí a afirmação de que o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de “etnificação” puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais: é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas, morais, políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização.

#### UMA ETNOLOGIA DOS “ÍNDIOS MISTURADOS”?

Voltando à sugestiva metáfora do antropólogo como astrônomo, poderia dizer que pesou sobre a Etnologia do Nordeste uma estranha maldição: no momento mais adequado para a observação das diferenças – ou seja, no início da colonização –, não existia ainda a disciplina (com seu instrumental teórico e metodológico); uma vez esta constituída, não havia mais culturas que possibilitassem

registros de afastamentos significativos. Tal paradoxo, contudo, não seria específico do Nordeste brasileiro, mas compartilhado em grau maior ou menor pelas áreas de colonização mais antigas nas Américas (como a costa leste da América do Norte, o planalto central do México, a faixa entre os Andes e o litoral do Pacífico, bem como a região platina), que deram origem a populações fortemente heterogêneas, com “culturas híbridas” (CANCLINI, 1995) e *índios misturados*, aos quais os etnólogos e etnógrafos não dedicaram maior interesse.

Em um volume especial da revista *L'Homme*, comemorativo dos quinhentos anos do descobrimento da América, Bernand e Gruzinski (1992:21) indicam algumas lacunas significativas na investigação etnológica. Segundo eles, os mestiços constituiriam o lado verdadeiramente esquecido da antropologia americanista, cujo maior defeito seria o de operar as suas pesquisas como se existisse uma “clivagem epistemológica entre índios, de um lado, e não autóctones, do outro” (:9).

Tal citação deixa-me em posição mais confortável para fazer um comentário. A Antropologia brasileira registrou, nas décadas de 1950 e 1960, preocupações inovadoras e reflexões bastante originais diante de problemáticas e padrões de trabalho científico colocados em prática naquele momento nos centros metropolitanos de produção e consagração da disciplina. Dentre outras, eu indicaria três que merecem ser reexaminadas e revistas: a crítica aos estudos de aculturação e ao conceito de assimilação; a ênfase no estudo da situação colonial e suas repercussões sobre os dados e interpretações; e a dimensão ético-valorativa do exercício da ciência.

As sugestões contidas na metáfora da Astronomia propiciaram importantes avanços em muitos domínios da Etnologia, mas também inibiram (ou tenderam a colocar como invisíveis e secundários) a pesquisa e a reflexão sobre fenômenos socioculturais que não se enquadravam exatamente em sua ótica. Em um movimento de distanciamento dos pressupostos do americanismo, eu indicaria esquematicamente quatro pontos de ruptura.

O primeiro seria o questionamento quanto à completa abstração dos contextos em que são gerados os dados etnográficos. Se estes não viajam no espaço interestelar pelas lentes de um telescópio,

nem resultam de condições ideais de laboratório, é necessário então descrever, de modo circunstanciado, as condições concretas de funcionamento das culturas ditas autóctones para poder desnaturalizar e compreender contextualmente os dados obtidos (ver ROSALDO, 1980; 1989; FABIAN, 1983; CLIFFORD e MARCUS, 1986; CLIFFORD, 1988; 1997; PACHECO DE OLIVEIRA, 1988). Em um reexame crítico de algumas monografias clássicas dos africanistas ingleses, Owusu (1978) faz importantes retificações etnográficas e interpretativas, atribuindo os equívocos aí encontrados ao costume – que chama de “anacronismo essencial” – de apresentar os dados etnográficos como se resultassem de um contexto tradicional, quando de fato foram coletados no quadro colonial.

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais, da sociedade portuguesa do século xv, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser mais bem examinados e diferencialmente avaliados. As sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas àquela do etnógrafo (LARAIA, 1995), da qual participam mediante interações socioculturais que precisam ser descritas e analisadas, pois constituem uma dimensão essencial à compreensão dos dados gerados.

Segundo, não é possível descrever os fatos e acontecimentos dentro de uma cultura a partir de uma temporalidade única e homogeneizadora (a longa duração). Caso os registros etnográficos estejam circunscritos a uma só temporalidade, a tendência será, necessariamente, distorcer, minimizar ou mesmo omitir os fenômenos que não se ajustam a tal ritmo, produzindo análises parciais, esquemáticas e pouco explicativas. Entra em cena, então, uma história da contingência e do acidental, e não uma história constitutiva, que integre as diferentes temporalidades e permita compreender os fatos e as unidades observadas (THOMAS, 1989; 1994; BENZA, 1996).

Terceiro, os relatos etnográficos evidenciam que as sociedades indígenas são complexas, e suas culturas, heterogêneas e diversificadas. Até para compreender as expressões mais emocionais e reiteradas de unidade e harmonia é preciso resgatar a polifonia real (RAMOS, 1988). As ações e os conteúdos simbólicos que trazem não correspondem unicamente a uma projeção de modelos atemporais

e inconscientes, mas representam uma solução a problemas (inclusive com uma dimensão ético-valorativa) surgidos no curso das interações sociais (ver BELLAH, 1983; VELHO, 1995). Seria extremamente empobrecedor despojar as intervenções verbais dos nativos de uma dimensão crítica e explicativa, que esteja associada à constituição de “comunidades de argumentação” (ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996) que podem operar em diferentes planos e com objetivos diversos.

Quarto, as culturas não são coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos. O que as torna assim são, por um lado, as demandas dos próprios grupos sociais (que, por meio de seus porta-vozes, instituem as suas fronteiras), e, por outro, a complexa temática da autenticidade (que acaba por conferir uma posição de poder ao antropólogo, demarcando espaços sociais como legítimos ou ilegítimos). Em tempos de multiculturalismo, vale lembrar a indagação formulada por Radhakrishnan (1996: 210-211): “por que eu não posso ser indiano sem ter de ser ‘autenticamente indiano’? A autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?”. Para escapar dessa armadilha, alguns autores (BARTH, 1984; 1988; HANNERZ, 1992; 1997) sugerem se abandonem imagens arquitetônicas de sistemas fechados e se passe a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura.

Tal alternativa de construção teórica parece-me mais profícua e universal, permitindo uma base mais ampla de comparações, sem exigir a aceitação de pressuposições quanto ao isolamento, ao distanciamento e à objetividade. Nesse sentido, considero que as pesquisas e interpretações sobre os *índios misturados* tiveram o mérito de trazer para o debate entre os etnólogos alguns dos desafios presentes na disciplina Antropologia.

Para concluir, gostaria de explicitar com a máxima clareza possível que a minha intenção não é propor uma etnologia dos *índios do Nordeste*, ou mesmo uma etnologia dos *índios misturados*, que funcionasse como um contraponto ao modelo dos americanistas. Como lembra Fardon (1990), a regionalização da Antropologia leva à homogeneidade de métodos e problemáticas, à criação de uma rede de interdependências acadêmicas e institucionais que torna

difícil pensar a renovação teórica como um movimento interno a essas virtuais subdisciplinas. Embora existam sinais de insatisfação, em face dos pressupostos anteriormente criticados aqui, em expressivos autores americanistas (como TAYLOR, 1984:231-232; TURNER, 1991; OVERING, 1994), a preocupação em reafirmar uma continuidade interior, bem como a tendência a evitar abrir diálogos mais amplos limitam, a meu ver, essas iniciativas. Em virtude dos mesmos argumentos, não poderia, de modo algum, postular a autonomização de enfoques ou problemáticas *vis-à-vis* os debates e dilemas que afetam a disciplina como um todo. Se, por mera necessidade de comunicação, tivesse de agregar algum adjetivo ao exercício de investigação e reflexão que pesquisadores diversos realizaram no Nordeste, na Amazônia e em outras regiões do mundo, talvez fosse oportuno destacar a preocupação de buscar caminhos para uma possível “antropologia histórica”.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Pedro (org.). *O Índio na Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.
- \_\_\_\_\_. El Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – Pineb. In: GRUNBERG, G. (coord.). *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Cayambe: Abya- Yala, 1995, p. 197-226.
- AMORIM, Paulo Marcos. Acamponesamento e proletarização dos povos indígenas do Nordeste. *Boletim do Museu do Índio*, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1975.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London/New York: Verso, 1983.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 1996.
- AZEVEDO, Thales de. Catequese e aculturação. In: SCHADEN, E. (org.). *Leituras de Etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 365-384.
- BALANDIER, Georges. La Situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. 11, p. 44-79, 1951.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariri de Mirandela: um grupo indígena integrado*. S.d. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFBA. Salvador, s.d.
- BAPTISTA, Mércia Rejane Rangel. De caboclo da assunção a índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 1992.
- BARBOSA, Wallace de Deus. *Os índios Kambiwá de Pernambuco: arte e identidade étnica*. Dissertação (Mestrado) – Escola de Belas Artes/UFRJ. Rio de Janeiro, 1991.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 1993.

- BARTH, Fredrik. Introduction. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Londres/Oslo: George Allen & Unwin/Universitets Forlaget, 1969, p. 9-38.
- \_\_\_\_\_. "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar. In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). *The Prospects for Plural Societies*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society, 1984.
- \_\_\_\_\_. The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos*, v. 3, n. 4, p. 120-142, 1988.
- BELLAH, Robert N. The Ethical Aims of Social Inquiry. In: HAAN, N. et al. (ed.). *Social Science as Moral Inquiry*. Nova York: Columbia University Press, 1983, p. 360-382.
- BENNETT, John W. (ed.). *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*. Saint Paul: West, 1975.
- BENSA, Alban. De la Micro-Histoire vers une Anthropologie Critique. In: REVEL, J. (org.). *Jeux d'Échelles. La Micro-Analyse à l'Experience*. Paris: Gallimard-Le Seuil, 1996, p. 37-70.
- BENTLEY, G. Carter. Ethnicity and Practice. *Comparative Studies. Society and History*, v. 29, n. 1, p. 24-55, 1987.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. La Redécouverte de l'Amérique. *L'Homme*, v. 32, n. 122-124, p. 7-37, 1992.
- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. Londres/Nova York: Routledge, 1995.
- BOHANAN, Paul. African's Land. In: DALTON, G. (ed.). *Tribal and Peasant Economies*. Nova York: The Natural History Press, 1967, p. 51-60.
- BONFIL, Guillermo. Diversidad y democracia: un futuro necesario. In: GRUNBERG, G. (coord.). *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Cayambe: Abya-Yala, 1995, p. 9-18.
- BOURDIEU, Pierre. L'Identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 35, p. 63-72, 1980.
- BRASILEIRO, Sheila. O processo faccional no povo indígena Kiriri. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UFBA. Salvador, 1996.
- CANCLINI, Néstor García.. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Buenos Aires: Sudamérica, 1995[1992].

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.
- \_\_\_\_\_. *O índio e o mundo dos brancos. A situação dos Tukuna do Alto Solimões*. São Paulo: Difel, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Urbanização e tribalismo. A integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- \_\_\_\_\_. *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília: Editora UnB, 1972.
- \_\_\_\_\_. Etnicidade, eticidade e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 11, n. 32, p. 6-17, 1996.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARVALHO, Maria do Rosário G. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFBA. Salvador, 1977.
- \_\_\_\_\_. A identidade dos povos do Nordeste. In: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 82. Brasília: Tempo Brasileiro, 1984, p. 169-188.
- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_; MARCUS, George E. (ed.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1986.
- COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- \_\_\_\_\_. The Lesson of Ethnicity. In: \_\_\_\_\_. (ed.) *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock, 1974, p. ix-xxiii.
- COLSON, Elizabeth. *The Makah Indians. A Study of an Indian Tribe in Modern American Society*. Westport: Greenwood Press, Publishers, 1974[1953].
- DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria do Rosário G. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 431-456.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Objects*. Nova York: Columbia University Press, 1983.



- FARDON, Richard. General Introduction. *In: \_\_\_\_\_*. (org.). *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh/Washington: Scottish Academic Press/Smithsonian Institution Press, 1990, p. 1-35.
- FIALHO, Vania. *As fronteiras do ser Xukuru*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPE. Recife, 1992.
- FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. Introduction. *In: \_\_\_\_\_*; \_\_\_\_\_ (ed.). *African Political Systems*. Londres: Oxford University Press 1975, p. 1-23.
- GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900/1959. *In: \_\_\_\_\_*. *Encontro de Sociedades: índios e brancos do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979[1957], p. 193-228.
- GEERTZ, Clifford. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. *In: \_\_\_\_\_*. (ed.). *Old Societies and New States*. Nova York: The Free Press, 1963, p. 105-157.
- GOLDSTEIN, Melvin. Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India. *In: DESPRES, L.* (org.). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris: Mouton/The Hague, 1975, p. 159-186.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “Regime de índio” e faccionalismo: os Atikum da serra do Umã. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 1993.
- HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity*. Nova York: Columbia University Press 1992.
- \_\_\_\_\_. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia transnacional. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- HOHENTHAL JR., W. D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco”. *Revista do Museu Paulista* (nova série), v. 12, p. 37-86, 1960.
- HOLANDA, S. Buarque de. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- KEYES, Charles F. Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group. *Ethnicity*, n. 3, p. 202-213, 1976.
- LARAIA, Roque de Barros. Nossos contemporâneos indígenas. *In: SILVA, A. L. da; GRUPIONE, L. D. B.* (org.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/Mari/Unesco, 1995, p. 261-290.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz*. São Paulo/Petrópolis: Anpocs/Vozes, 1995.
- LOWIE, Robert. The Cariri; The Pancararu; The Tarairio. In: STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, v. 143, n. 1, p. 557-566, 1946.
- MAINE, Henry. *Ancient Law*. Londres: Dent, 1861.
- MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. *Os caminhos da aldeia*. Os índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPE. Recife, 1994.
- MÉTRAUX, Alfred. The Fulniô; The Tremembé; “he Puri-Coroado Linguistic Family. In: STEWARD J. (org.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, v. 143, n.1, p.571; 573-574; 523-530, 1946.
- \_\_\_\_\_; NIMUENDAJU, Curt. The Mashacali, Patashó and Malati Linguistic Families. In: STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, v. 143, n. 1, p. 541-545, 1946.
- MORGAN, Lewis Henry. *A sociedade primitiva*. Lisboa: Presença, 1973.
- NETO, Torquato; PINTO, Carlos. Todo dia é dia D. In: GIL, Gilberto. *Cidade do Salvador*. Rio de Janeiro: Universal, 1973. 1 disco sonoro, 33 1/3 rpm, estéreo. Faixa 20.
- OVERING, Joanna. O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia. *Ideias*, v. 1, n. 2, p. 81-118, 1994.
- OWUSU, Maxwell. Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. *American Anthropologist*, v. 80, p. 310-334, 1978.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Terras indígenas no Brasil. *Boletim do Museu Nacional*, n. 44, p. 1-28, 1983.
- \_\_\_\_\_. “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.
- \_\_\_\_\_. As sociedades indígenas e seus processos de territorialização. In: REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 3. 1993, Belém. *Anais...* Belém: ABA/UFPA, 1993.
- \_\_\_\_\_. A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste”. In: ATLAS das Terras Indígenas/Nordeste. Rio de Janeiro: Peti/MN/UF RJ, 1994, p. v-viii.

- \_\_\_\_\_. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais. *In: CONFERÊNCIA NACIONAL DE PRODUTORES E USUÁRIOS DE DADOS ESTATÍSTICOS*, 4. 1996, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: IBGE, 1996.
- PEIRANO, Mariza G. S. Desterrados e exilados: Antropologia no Brasil e na Índia. *In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (org.). Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995, p. 13-30.
- PERES, Sidnei Clemente. *Arrendamento e terras indígenas: análise de dois modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960)*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 1992.
- PINTO, Estevão. *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935-1938. 2 v.
- PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres/Nova York: Routledge, 1992.
- RADHAKRISHNAN, R. *Diasporic Mediations. Between Home and Locations*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 1996.
- RAMOS, Alcinda R. Indians Voices: Contact Experience and Expressed. *In: HILL, J. (ed.). Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 214-234.
- REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Bertrand Brasil/Difel, 1990.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ROSALDO, Renato. *Hongot Headhunting. 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press, 1989.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. *De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos. O caso Kapinawá*. 1986. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Unicamp. Campinas, 1986.
- SIDER, Gerald M. Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethnogenesis. *Dialectical Anthropology*, n. 1, p. 161-172, 1976.
- STOCKING JR., George W. *Race, Culture, and Evolution*. Nova York: The Free Press, 1982.

- \_\_\_\_\_. Colonial Situations. In: STOCKING JR., G. W. (ed.). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991. History of Anthropology Collection, v. 7, p. 3-8.
- STOCKS, Anthony. *Los nativos invisibles*. Iquitos: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1981.
- TAYLOR, Anne-Christine. L'Americanisme tropical: Une frontière fossile de l'ethnologie. In: RUPP-EISENREICH, R. (ed.). *Histoires de l'Anthropologie: XVI-XIX Siècles*. Paris: Klincksieck, 1984, p. 213-233.
- THOMAS, Nicholas. *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Colonialism Culture. Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past. Power and Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- TURNER, Terence. Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness. In: STOCKING JR. G. W. (ed.). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991. History of Anthropology Collection, v. 7, p. 285-313.
- TURNER, Victor W. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/ MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 1993.
- VELHO, Otávio. De novo os valores? In: \_\_\_\_\_. *Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaios críticos de Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1995, p. 139-149.
- WACHTEL, Nathan. Note sur le problème des identités collectives dans les Andes Méridionales. *L'Homme*, v. 32, n. 122-124, p. 39-51, 1992.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- WILLIAMS, Brackette F. A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology*, n. 18, p. 401-444, 1989.

## CAPÍTULO 6.

### MENSURANDO ALTERIDADES, ESTABELECENDO DIREITOS: PRÁTICAS E SABERES GOVERNAMENTAIS NA CRIAÇÃO DE FRONTEIRAS ÉTNICAS\*

**E**ste artigo pretende focalizar a quantificação por meio de dois procedimentos nela contidos – a comparação, operação lógica que faz parte de um processo cognitivo, e a normatização, ato de ordenamento político camuflado em técnicas e rotinas administrativas. Quando um ator social pratica o ato de contar<sup>1</sup> sujeitos ou processos sociais está, de maneira implícita, realizando conjuntamente esses dois procedimentos.

Por um lado, é afirmada uma unidade entre fatos diversos, subsumindo-os a uma classe maior, cuja ação ou estrutura está predefinida, trazendo consigo expectativas e capacidade de previsão. Por outro lado, a comensurabilidade assim instituída funciona como uma ordem ideal, algo que tem um caráter vinculante (presumido e compartilhado pelos demais integrantes desse processo de comunicação)

\* Este trabalho foi apresentado no “Colóquio Internacional Quantificação e Temporalidade: Perspectivas Etnográficas para a Economia”, promovido pelo Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia (NUCEC), coordenado por Federico Neiburg, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e Fernando Rabossi, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em setembro de 2005. Apesar de alterações pontuais, sugeridas pelos pareceristas de *DADOS* e por outros leitores, que seguramente muito serviram para esclarecer aspectos importantes, o texto mantém sua forma narrativa inicial.

<sup>1</sup> Cabe notar que, em português, atos tão distintos como aplicar uma ordem numérica e relatar uma história são comumente referidos pelo mesmo verbo “contar”.

e que acarreta efeitos práticos sobre o observado. *Medir é uma forma de arbitrar sobre direitos*, especialmente quando o ato de contar é realizado por um sujeito que pode vir a deter algum tipo de poder ou autoridade sobre os atores e processos observados; medir é um ato de exame e argumentação que envolve igualmente a comparação e a normatização.

No entanto, uma vez produzidos, os dados numéricos tendem a se apresentar como desvinculados das condições em que foram gerados, como unidades absolutas de informação que podem ser exportadas para outros contextos, que permitem iluminar e explicitar deles uma nova significação. A sua dimensão normativa, que já estava antes camuflada em operações lógicas, torna-se agora inteiramente esquecida e naturalizada. No caso dos povos indígenas, a história passa a ser equiparada com o automatismo de uma locomotiva, que de modo cego e inexorável atropela as alteridades e engendra os subalternos. O exame de como foram colocados os trilhos e de como foi desenhado o comando da máquina é tido como inútil ou mesmo contraproducente.

Em uma leitura unilateral, os procedimentos que integram a quantificação costumam ser pensados como antagônicos, estimulando uma visão excludente e simplificadora. O desafio que tento enfrentar neste artigo é fazer o caminho inverso, buscando explicitar as associações e interconexões que se estabelecem entre esses dois procedimentos, procurando mostrar como os instrumentos cognitivos são artefatos indissociáveis de jogos sociais. Trata-se de tentar uma leitura dos dados quantitativos que conjugue o esforço permanente de contextualização com a análise das rotinas e instrumentos técnicos, sem pretender ignorar ou reduzir o complexo jogo de possibilidades (inclusive com suas esferas de autonomia) que vem a instituir.

O meu objeto concreto de reflexão são os povos indígenas localizados dentro dos limites territoriais do Brasil, isto é, aquela parte da população autóctone que foi inserida no mundo colonial português na América e, no Pós-Independência, no processo de construção dessa nacionalidade. Em publicações diversas e em documentos históricos (referentes ao passado ou à atualidade), aparecem muitos dados numéricos sobre essas populações. Que utilidade podemos atribuir a tais dados para o estudo e a compreensão das populações indígenas?

O caráter central do trabalho de campo na Antropologia e a importância da produção de dados pelo etnógrafo, a partir da observação direta de fenômenos locais, têm sido um valor compartilhado por diferentes escolas e correntes dentro da disciplina, funcionando como uma verdadeira *doxa*. Mas uma etnografia raramente se compõe de modo exclusivo com dados de observação direta, baseando-se frequentemente em descrições realizadas por observadores anteriores, lançando mão igualmente de variadas e extensas fontes escritas.

Minha preocupação, aqui, é com o uso de material quantitativo (em especial de estatísticas demográficas e fundiárias), usualmente referido a outras temporalidades distintas do presente etnográfico. Em termos mais gerais, minha preocupação aqui é com a relação entre Antropologia e História na produção de uma interpretação que se assuma como objetiva e rigorosa.

A incorporação de dados históricos e estatísticos à narrativa etnográfica não pode ser feita de maneira acrítica e descontextualizada, equiparando-os simploriamente aos registros descritivos resultantes da observação direta. Ao mesmo tempo, deslegitimar em sua totalidade o uso de tal material, pretendendo relacionar todas as interpretações apresentadas exclusivamente ao contexto etnográfico, seria um exercício de miopia ou de simulação.

Ao confrontar-se com dados numéricos ou cronológicos, não basta indagar-se unicamente sobre como eles podem ser dirigidos a servir aos interesses e perguntas colocadas pela pesquisa atual,<sup>2</sup> raciocinando puramente em termos de uma epistemologia positivista, e deixando-se enrodilhar nas armadilhas de um pensamento realista. Há que se avançar em uma direção preliminar e crítica, buscando saber de que instrumento cognitivo os dados quantitativos foram derivados, como foram efetivamente produzidos, que significados e projeções sociais estão neles cristalizados, bem como a que usos sociais serviram e servem.

2 Existem, assim, alguns autores que consideram que dados demográficos sobre povos indígenas, por não operarem com as unidades étnicas ou culturais que os dividem, não teriam qualquer utilidade para uma análise antropológica (SILVA, 1994).

Nessa linha de raciocínio, a incorporação de dados procedentes de fontes escritas não pode assumir uma postura simplesmente objetivista, mas precisa tornar-se consciente de que os relatos falam da perspectiva de um observador, retratando o seu universo mental e expressando a sua relação com o observado.<sup>3</sup>

É necessário, portanto, uma antropologia dos registros numéricos que, de uma perspectiva etnográfica e crítica, os focalize como produções contextuais e dotadas de intencionalidade (que, apesar de limitada e parcial, não deixa de ser relevante, precisando ser recuperada e exposta). Por outro lado, tais instrumentos podem vir a ter uma capacidade de registro e articulação entre fatos que exceda em muito as intenções e o olhar dos agentes sociais que os produziram, permitindo visualizar fenômenos novos e que estimulam a imaginação científica.

Nesse sentido, os dados quantitativos<sup>4</sup> existentes sobre os índios brasileiros estão sempre associados a uma preocupação com o controle social e ao avanço nas técnicas de registro e contabilidade de populações e de territórios, vinculados a um discurso da governança e da criação de condições para o exercício do poder de um soberano (ver FOUCAULT, 1977). Só nos podem fornecer informações úteis após haverem sido adequadamente inscritos no horizonte discursivo propiciado pela implantação de um império colonial e, posteriormente, pela constituição de um Estado nacional soberano.

Este artigo irá abordar esse material quantitativo sobre os povos indígenas em três partes sucessivas: a) no aspecto demográfico, focalizado por meio de censos nacionais e levantamentos diversos,

3 Uma importante aplicação dessa orientação no domínio da história cultural foi realizada por Darnton (1986), que aborda tanto fontes escritas (crônicas de costumes e relatórios administrativos) quanto orais (os contos populares dos camponeses franceses). Para um uso no Brasil relativo a fontes bibliográficas e arquivísticas sobre os povos indígenas, ver Fernandes (1967) e Pacheco de Oliveira (1987b, 1988).

4 É interessante atentar para o fato de que os dados quantitativos, por sua aparência de exatidão e objetividade, tendem a favorecer a crença no seu automatismo, favorecendo a que as operações de comparação e normatização tornem-se ainda mais invisíveis e compulsivas.



expressando uma duração relativamente longa, de quase dois séculos; b) no aspecto econômico, representado por estatísticas sobre terras, recursos ambientais e conflitos fundiários procedentes das três últimas décadas; e c) nos números, imagens e interpretações divergentes que, nos últimos anos, disputam as chaves para a compreensão da presença indígena no Brasil contemporâneo.

## CONTANDO SÚDITOS, CONTANDO CIDADÃOS

Os primeiros relatos sobre os indígenas nesta parte da América, como a carta do “achamento”, de Pero Vaz de Caminha, ou a relação de viagem pelo Amazonas do padre Acuna, estão marcados pela descrição qualitativa, ressaltando os aspectos contrastivos. Destacam os fatos de observação direta, envolvidos que estão em uma barreira linguística de comunicação. Preocupam-se também em aproximar os nativos e as suas instituições daquelas conhecidas na Europa. Apontam efetivamente grandes diferenças, mas procuram tornar o observado compreensível ao europeu, estabelecendo paralelos que não são exclusivamente negativos para os nativos, distinguindo-se, portanto, bastante do discurso racializante (iniciado no século XVIII com a história natural), ou da ênfase na primitividade, própria do discurso evolucionista dominante ao longo do século XIX.<sup>5</sup> Descrevem com estupor e desagrado muitos costumes, mas com admiração alguns outros, e destacam maravilhados os recursos ambientais. Quando surgem informações de natureza quantitativa, estão restritas ao potencial econômico daquelas terras, eventualmente sendo possível perceber que a intensidade da exploração econômica não é fortemente contrastante com aquela das áreas rurais da Península Ibérica.

5 Em uma leitura cuidadosa dos relatos hispânicos do século XVI sobre os indígenas das Américas do Norte e Central, Todorov (1983) mostra a diversidade de interpretações e doutrinas entre esses autores, sublinhando a heterogeneidade dos relatos e das propostas sobre o papel que o indígena deveria assumir na colonização da região. Para uma interpretação mais referida ao Brasil e à América do Sul, ver Buarque de Holanda (1969).

As informações numéricas começaram a surgir em documentos bem posteriores, elaborados por intelectuais vinculados às atividades da Coroa ou das ordens religiosas, encarregados no Novo (como no Velho) Mundo de reunir dados sobre a população e os recursos existentes nos confins do território de um soberano. Os territórios e os seus habitantes foram pensados, nessa perspectiva, como um conhecimento voltado à consolidação da rede administrativa, em geral repetindo-se nas colônias o nome das vilas e províncias da metrópole ibérica. A especificidade era que, nas Américas, as linhas fronteiriças ainda estavam sendo traçadas, o que deixava espaço aberto a políticas de expansão e conquista. O que importava descrever e contabilizar eram os recursos abrangidos pelos núcleos de colonização; o que estava além dessa fronteira era o desconhecido, a natureza agreste e não domesticada, os terrenos de povos hostis ou as posses de soberanos rivais.

Os mais abrangentes e difundidos desses relatos assumiram claramente o caráter de amplos inventários de recursos e potencialidades das áreas em processo de colonização. Um importante exemplo disso foi o livro do jesuíta João Daniel, intitulado *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* (originalmente publicado em 1710). Para tais cronistas, os indígenas eram populações a serem incorporadas em reinos católicos mediante um processo político-pedagógico de catequese e civilização. O que importava não era, de forma alguma, uma presumida uniformidade cultural (naquele momento inexistente nos reinos europeus), mas a aceitação dos princípios gerais da cristandade (como referência partilhada pelos diferentes monarcas) e a obediência ao poder do soberano. As duas finalidades integravam, de maneira quase indissociável, o ritual político-religioso da conversão.

Os levantamentos sobre as aldeias missionárias, na condição de sentinelas avançadas da colonização, contabilizavam a população indígena pela categoria de *almas*, indicando, assim, claramente, que aqueles nativos já teriam passado por um processo de batismo e de incorporação política na autoridade colonial. Há pouca preocupação em distinguir grupos locais, denominações étnicas ou localização de origem, pois a atividade missionária tem um caráter de irradiação, existindo paralelamente uma intensa circulação de famílias e pessoas indígenas para e entre as aldeias.

Outra categoria que comparece nesses levantamentos é relativa ao número de *arcos* existentes em cada aldeia, o que indicava a quantidade de homens em idade adulta capazes de serem mobilizados para a guerra contra indígenas hostis ou tropas inimigas. Isso permitia avaliar a importância militar e geopolítica de cada missão religiosa na incorporação do vale amazônico ao domínio português.

Se a contagem e localização das *almas* e dos *arcos* assumiam uma grande importância fiscal e militar para o exercício de controle local pela administração colonial, mais além desse universo de *vassallos d'El Rey* existia apenas o desconhecido, os *índios bravos*, aqueles que não tinham sido *ainda* alcançados, ou que resistiam tenazmente à catequese. Não era possível, nem fazia sentido, tentar saber quantos eram ou onde estavam os *índios bravos*, pois não se tratava de um atributo definitivo, mas de uma condição temporária, que remetia a trajetórias sociais antagônicas, seja pelo descimento e conseqüente conversão, seja pela *guerra justa*, com o seu extermínio, escravização ou fuga para outras regiões. Como um pagão, o índio bravo não podia ser plenamente equiparado aos humanos, sendo relativamente frouxos os controles morais e legais quanto ao tratamento que lhe era reservado. Sua relação com o terreno, ademais, era imaginada como instável e eventual, similar aos seres da natureza; só após a conversão é que poderiam vir a se configurar eventuais direitos quanto a um lugar.

Não se pode esquecer que, durante cerca de três séculos, eram duas as colônias portuguesas nas Américas, a do Brasil (que ia do litoral do atual Ceará ao Rio Grande do Sul) e a do Amazonas e Grão-Pará (que incluía o Maranhão e o vale amazônico), cada uma mantendo diretrizes administrativas distintas. Os levantamentos e relatórios oficiais oferecem dados por colônias ou ordens religiosas, estando ausente a preocupação em apresentar dados unificados para o futuro território nacional. As dificuldades de comunicação e transporte também limitavam em muito a significação dos dados à escala local e regional. A prosperidade e riqueza das missões demonstrava também grande variabilidade, alterando-se continuamente e com relativa rapidez. Todos esses fatores contribuíram para justificar a limitação dos (poucos) levantamentos existentes.

No contexto Pré-Independência, surgiram alguns dados quantitativos sobre a população do País, resultantes não de uma iniciativa

da burocracia de Estado, mas da estrutura molecular de atuação eclesiástica. Trata-se de um levantamento de paróquias e freguesias realizado pelo conselheiro Antonio Rodrigues Velloso de Oliveira entre 1815 e 1816, que coloca algumas dificuldades para a sua transposição para as unidades político-administrativas do Império (cf. Souza e Silva, 1951). No levantamento, se estima a população total em três milhões e seiscentas mil almas, aí incluídos os índios catequizados. Os índios bravos, que não estão contados nesse total, foram avaliados em oitocentos mil, o que correspondia a mais de 22% da população, deixando perceber, portanto, que se tratava de uma presença significativa, que não podia ser ignorada nem pela administração, nem pelo clero. Não surpreende, portanto, que reflexões realizadas nos anos anteriores sobre o problema da obtenção de mão de obra para a agricultura ainda considerem a colonização e a catequese dos índios como uma estratégia essencial, superior ao tráfico negreiro e à imigração de trabalhadores livres.

A participação dos *índios coloniais*<sup>6</sup> no conjunto da população foi, no entanto, impossível de dimensionar, uma vez que inexistiu, da parte do organizador, uma preocupação em distingui-los dos demais segmentos, o que mostra que essa iniciativa continuava a se mover dentro dos instrumentos e categorias de conhecimento coloniais.

Os fatos políticos relacionados à Independência trouxeram mudanças na estrutura de poder e uma nova configuração na sociedade. A guerra como instrumento de política a ser aplicado sobre os indígenas foi explicitamente desautorizada pelas orientações oficiais. José Bonifácio de Andrada e Silva, mentor da primeira Constituição e ideólogo do Primeiro Reinado, veio a recomendar, em seu clássico texto *Apontamentos para a civilização dos índios bravos* (1992), que o

6 Categoria utilizada pela historiadora Karen Spalding (1982) no contexto da América hispânica para designar os indígenas que aceitaram o batismo e passaram a viver sob a autoridade colonial em cidades ou povoações do interior. Estudos recentes sobre história indígena no Brasil revelam que esses índios mantiveram uma identidade e um comportamento diferenciado dentro da sociedade colonial (MONTEIRO, 1994; ALMEIDA, 2003), devendo ser analisados com mais rigor e profundidade, em vez de serem equiparados ao conjunto da população.

Estado desenvolvesse uma política indigenista baseada exclusivamente em “meios brandos e suasórios”. Implicitamente, ele censurava a prolongada e cruenta guerra aos Botocudos, levada a cabo havia pouco mais de uma década, nos sertões do rio Doce, em Minas Gerais e no Espírito Santo. Esse conflito, que durou de 1808 a 1812, resultou no quase completo extermínio dos indígenas da região, que tiveram todas as suas terras e posses confiscadas, sendo os sobreviventes distribuídos entre comerciantes locais e militares, a quem deviam servir em regime de escravidão temporária. O objetivo da atuação governamental no novo projeto deveria ser promover a civilização dos índios e torná-los úteis ao desenvolvimento nacional, o que não ocorria de modo algum com a sua exploração por mesquinhos e limitados interesses locais.

Para isso, o Estado veio a definir instrumentos especiais de controle sobre os indígenas. No período da Regência, ainda antes do Segundo Reinado, um decreto de 1831 estabelecia que doravante todos os pleitos relativos aos indígenas deveriam ser julgados pelos juízes de órfãos. No longo Segundo Reinado, apesar das variações existentes, é possível dizer que se conjugava um controle geral, feito pelo Estado por meio de uma repartição específica, a Diretoria de Civilização dos Índios, vinculada ao Ministério do Interior, e uma administração local em que era priorizado o trabalho de missionários católicos. Os dados numéricos sobre a população, agora contada por meio das unidades assistenciais (os aldeamentos missionários), revelavam-se muito incompletos e heterogêneos, inteiramente dependentes do interesse e da dedicação de funcionários e clérigos.

## O ÍNDIO NOS CENSOS NACIONAIS

No primeiro Censo Nacional, realizado em 1872, a presença indígena está claramente referida apenas aos índios catequizados e que já interagem normalmente com os brasileiros. Os dados sobrepõem condição civil com divisão racial, apresentando-se os homens *livres* divididos em brancos, negros (escravos alforriados) e *caboclos*. Por sua vez, a população escrava subdivide-se em negros e *pardos*, estes últimos designando o produto de relações sexuais (maritais ou não) entre negros e brancos, ou negros e índios.

Na versão em francês das conclusões do Censo de 1872, *caboclo* é traduzido diretamente como *indien*, não deixa qualquer margem de dúvida sobre os critérios acionados naquele trabalho.<sup>7</sup> Certamente, os elaboradores do Censo, embora estivessem operando com uma visão similar àquela que Spalding (1982) utilizava para o *índio colonial*, não encontraram uma expressão mais adequada em português. Outras possibilidades tinham um caráter regional (amazônico) e arcaico (século XVIII e primeira metade do XIX), como o *tapuia*, ou estavam em franco desuso, como *índio manso*.

O fato é que a postura protecionista Pós-Independência visualizava o índio como um futuro brasileiro, isto é, como alguém que recebia (ou poderia vir a receber) alguma atenção e assistência do Estado. Daí que só caberia vir a registrar sua presença como cidadão (e não como *índio bravo*, exterior, portanto, à sociedade).<sup>8</sup> Mas chamar, em português, esse segmento da população simplesmente de “índios” (como na tradução francesa do Censo) não pareceria apropriado, dado o uso acusatório e estigmatizante de índio como sinônimo de *índio bravo* feito pelo senso comum.

Para os estudiosos da dimensão étnica na formação do Brasil, o Censo de 1872 apresenta um enorme interesse. Contrastando radicalmente com a postura de muitos governadores e câmaras provinciais, que declaravam a inexistência de índios nos estados e consideravam extintos os antigos aldeamentos, e com a postura da elite letrada do Império, que falava do índio como algo pretérito, recuperado de modo romântico apenas nas artes e nos signos

7 Cabe notar, no entanto, que no português falado no Brasil, *caboclo* tem um sentido mais ambíguo e encoberto, apenas insinuando uma ascendência indígena (mas que poderia corresponder também a um uso metafórico, aplicado a um habitante do interior, de costumes simples e rudimentares). A identificação do *caboclo* como indígena foi, assim, sobretudo residual e negativa (isto é, por se tratar de população livre, que se distinguia tanto da condição de brancos quanto da de negros, bem como dos estrangeiros).

8 A própria Lei de Terras, de 1850, estabelecia que as posses indígenas resultantes de antigos aldeamentos deveriam ser ratificadas por ato administrativo (demarcação), caso contrário, seriam julgadas como aldeamentos abandonados ou extintos, devendo ser colocadas à venda em leilão público.

emblemáticos do País, os dados apresentados no Censo de 1872 permitem apreender o peso da presença indígena nas mais variadas regiões do Brasil monárquico e escravocrata.

O Censo de 1890 radicaliza ainda mais esse contraste entre dados censitários e representações da época sobre a composição étnica do País. Em quase todos os estados, e no geral, os dados apontam um aumento bastante significativo da presença indígena na população total. Alguns demógrafos e historiadores preferiram explicar isso mediante a suposição de menos rigor e de erros na condução do Censo. Levantamos aqui uma hipótese diversa.

Tabela 1.  
Presença indígena nos estados (Censo de 1872)

Estados	População Total	Caboclos	%
Amazonas	57.610	36.828	63,9
Pará	275.237	44.589	16,2
Maranhão	359.040	10.943	3,0
Piauí	202.222	13.453	6,6
Ceará	721.686	52.837	7,3
Rio Grande do Norte	239.979	11.039	4,7
Paraíba	376.226	9.567	2,5
Pernambuco	841.539	11.805	1,4
Alagoas	348.009	6.364	1,8
Sergipe	176.243	3.087	1,7
Bahia	1.379.616	49.882	3,6
Espírito Santo	82.137	5.529	6,7
Município Neutro	274.972	923	0,3
Rio de Janeiro	782.724	7.852	1,0
São Paulo	837.654	39.465	4,7
Paraná	126.722	9.087	7,1
Santa Catarina	159.802	2.892	1,8
Rio Grande do Sul	434.813	25.717	5,9
Minas Gerais	2.039.735	32.322	1,5
Goiás	160.395	4.250	2,6
Mato Grosso	60.417	8.524	14,1
Total	9.930.478	386.955	3,8

Fonte: Elaboração do autor com base nos dados do IBGE, Censo de 1872. (Brasil, 1872)

O Censo de 1890, posterior a fatos marcantes na história do País, como a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República, opera com outras categorias e em um contexto político e racial bastante modificado. Todos os cidadãos recenseados eram legalmente livres, distinções entre eles podendo ser estabelecidas apenas pela *cor* (que, pela multiplicidade de indicadores físicos que comporta – cor da pele, forma do cabelo, do nariz, do crânio etc –, se presta à ambiguidade e inclusive à incorporação de características sociais a um complexo jogo classificatório).

A categoria *caboclo* continuava a existir, mas não ocupava mais um campo semântico que a opunha ao escravo (agora inexistente); estava agora localizada em um gradiente de cor, tendo ao seu lado brancos, negros (isto é, descendentes de escravos) e *pardos* (que, nesse caso, indicaria a condição de mestiço, filho de branco com negro). Para todos aqueles que não eram enquadrados como brancos ou negros apresentavam-se, assim, duas opções: a de figurar como *pardo* (que, em termos de significados sociais difusos, conotava a sua proximidade com a condição escrava), ou como *caboclo* (destacando a sua proximidade com os indígenas). Não deve causar surpresa o forte crescimento relativo da categoria *caboclo*, que registrou aumento bem superior ao da taxa de crescimento demográfico, pois, no período imediatamente posterior à Abolição, essa seria, sem dúvida, a opção classificatória mais favorável em termos sociais para os mestiços.

Há ainda outro fator a considerar. Não era apenas na categoria de *caboclos* que estavam colocados os indígenas no Censo de 1872; eles também figuravam secundariamente na condição de *pardos*. Nesses casos, não se tratava de população livre, mas de escravos. Diversas fontes indicam que uma maneira empregada por interesses locais para camuflar a escravização de indígenas (inteiramente ilegal no Pós-Independência) era celebrar o casamento de indígenas (livres) com negros (não alforriados), passando a sua prole à condição de escravos do agenciador desse arranjo. Os dados disponíveis não permitem, porém, quantificar o peso desse estratagema social. Após a Abolição, esse contingente de *pardos* que migrou para a categoria de *caboclos* poderia sinalizar um vínculo com os indígenas.



Tabela 2.  
População nacional por cor (Censos de 1872 e 1890)

Cor	1872	%	1890	%
Branços	3.787.289	38,1	5.538.839	40,8
Pretos	1.954.452	19,7	2.097.426	15,4
Pardos	3.801.782	38,3	4.638.545	34,2
Caboclos	386.955	3,9	1.295.796	9,6
Total	9.930.478	100	13.560.606	100

Fonte: Elaboração do autor com base nos dados do IBGE, Censos de 1872 e 1890. (Brasil, 1872; 1890)

Nos censos nacionais consecutivos, o caboclo deixou de figurar como uma das alternativas classificatórias maiores, passando a figurar como uma das possibilidades da categoria pardo, que, com isso, passou a se aplicar a toda e qualquer forma de mestiçagem. Dessa forma, de 1890 até o ano de 1940, inexistem nos censos dados específicos sobre os indígenas que habitavam o território nacional.<sup>9</sup>

#### O INDIGENISMO REPUBLICANO E O REGIME TUTELAR

Com o advento da República começa, no entanto, a delinear-se um novo cenário para a política indigenista brasileira. Enquanto a Constituição transferia aos estados o controle das terras devolutas (nas quais habitavam a maioria dos índios, seja em antigos aldeamentos, seja pelos sertões adentro), toda a preocupação se deslocava, outra vez, para os índios bravos, isto é, aqueles que, por seus costumes, se distinguiram radicalmente dos brasileiros, e não obedeciam à autoridade nacional.

- 9 As tentativas de suprir essa lacuna por meio do exame criterioso da distribuição dos pardos pode talvez produzir alguns dados relativamente confiáveis somente em casos extremos, como o do Amazonas, em que o contingente de negros e seus descendentes mestiços é bastante inferior ao de indígenas e seus descendentes. Na maioria das situações, mesmo procedendo a um trabalho de peneiramento dos dados por estados e municípios, apoiados em séries históricas e notícias sobre fluxos migratórios, trata-se de um exercício arriscado e com resultados absolutamente incertos.

As áreas onde estavam localizados tais indígenas, que eram então objeto de interesse do Estado brasileiro, não eram de modo algum aquelas de colonização mais antiga, mas justamente o contrário, aquelas situadas na linha da expansão recente das fronteiras econômicas interiores do País, que se contrapunham à ação das frentes pioneiras, bem como à construção de estradas, ferrovias e empreendimentos estratégicos. O problema indígena passou a ser visto como *uma questão de expansão da fronteira*, sobretudo do Norte e do Centro-Oeste, afetando empreendimentos de interesse crucial da União, que precisava agir diretamente sobre os conflitos que estavam ocorrendo.<sup>10</sup>

Um projeto de constituição elaborado por Teixeira Mendes, destacado pensador positivista, atribuiu bastante relevo às formas políticas e culturais dos povos indígenas, ao reconhecer as zonas habitadas por eles como estados americanos autóctones, que deveriam vir a integrar o Estado federativo republicano. Embora essa proposta não fosse apreciada, veio a marcar uma ascendência dos positivistas sobre a temática indigenista, logo consolidada pela atuação do engenheiro militar Cândido Mariano da Silva Rondon no contato e pacificação de tribos isoladas nos estados de Goiás e Mato Grosso e no território do Guaporé (depois Rondônia). A forma de intervenção cunhada durante esses trabalhos transformou-se na base da criação de uma agência indigenista federal, em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI),<sup>11</sup> cuja equipe era constituída pelos colaboradores mais próximos de Rondon, em geral militares e positivistas.

De que dados quantitativos dispunham Rondon e seus colaboradores no SPI? A atuação indigenista era bastante heterogênea nas diferentes regiões, e os dados de que dispunham resultavam, sobretudo, de situações locais, isto é, dos postos indígenas. Ainda durante a comemoração do Centenário da Independência, os trabalhos sobre a população brasileira (CARNEIRO, 1922; GARCIA, 1922)

10 Ver as análises de Cardoso de Oliveira (1972) e Pacheco de Oliveira (1999a).

11 Para uma análise mais aprofundada do SPI e da figura de Rondon, ver Lima (1994).

mencionavam a estimativa de 1,5 milhão de indígenas feita por Rondon. Esse número certamente não resultou dos dados esparsos e fragmentários de que dispunha o SPI, mas de uma aproximação resultante do Censo de 1890, que falava em 1,3 milhão de *caboclos* (enquanto Rondon pensava de fato a partir do *índio bravo*).

A inadequação desses números tornou-se patente nas décadas de 1940 e 1950, quando os censos nacionais lançaram mão de outra coleta que permitia uma aproximação relativamente mais fina ao contingente de indígenas existente no País nesse período. Em função da Segunda Guerra Mundial e da preocupação do governo com a compacta presença de alemães e italianos no Sul do país,<sup>12</sup> foi inserida nesses censos uma pergunta sobre o uso de língua estrangeira dentro das unidades familiares. Trata-se da variável “pessoas que no lar falam outra língua além do português”. Entre alternativas de línguas estrangeiras (europeias, asiáticas etc.), existia um item para os que falassem “guarani ou qualquer outra língua aborígene”. Esta última foi a situação de 3,5% dos recenseados que declararam não falar o português dentro de sua própria casa, correspondendo, então, a um inequívoco contingente de 58.027 indígenas. No Censo de 1950, esse número se reduziu para 46.208, e não foi mais coletado nos censos posteriores. Um rápido exame dos números apresentados nos dois censos mostra uma relativa coerência, em sua maioria com pequenas oscilações para baixo verificadas no Censo de 1950. São exceções a isso os acréscimos (também pequenos) registrados no Acre, Maranhão e Santa Catarina. O aspecto confuso fica por conta dos estados do Amazonas, Pará e Mato Grosso, todos com grande população indígena, cujas variações parecem injustificadas.

12 Segundo os dados coletados no Censo de 1940, falavam outra língua dentro de casa 25% dos residentes em Santa Catarina e 22,5% dos residentes no Rio Grande do Sul. No Censo de 1950, esses números sofrem uma expressiva diminuição.

Tabela 3.

Pessoas que não falam o português habitualmente no lar, mas línguas indígenas, por estado da federação

Estados	1940	1950
Acre	1.038	1.300
Amazonas	1.231	19.563
Pará	22.721	704
Maranhão	3.518	4.409
Piauí	-	1
Ceará	2	1
Rio Grande do Norte	-	0
Paraíba	-	0
Pernambuco	562	458
Alagoas	-	0
Sergipe	1	0
Bahia	117	10
Minas Gerais	297	141
Espírito Santo	42	0
Rio de Janeiro	15	0
Distrito Federal	26	15
São Paulo	401	216
Paraná	2.986	2.371
Santa Catarina	373	618
Rio Grande do Sul	2.100	2.347
Goiás	1.805	1.052
Mato Grosso	20.792	11.473
Guaporé	-	28
Rio Branco	-	1.024
Amapá	-	477
Brasil	58.027	46.208

Fonte: Elaboração do autor com base nos Censos de 1940 e 1950, do IBGE. (Brasil, 1940; 1950)

Os dados utilizados pelo SPI só irão se modificar já no correr da década de 1950, quando o antropólogo Darcy Ribeiro coordenou um levantamento sobre a população indígena baseado nas fichas administrativas das unidades do SPI (postos indígenas e inspetorias). Nesse trabalho, concluído em 1957, era apontada a existência,

em todo o território nacional, de 143 etnias, com uma população estimada entre 68.100 e 99.700 indivíduos (RIBEIRO, 1970:258). Tais números, pelo menos em seu limite inferior, não eram muito discrepantes daqueles apresentados nos dois censos linguísticos de 1940 e 1950, sobretudo se considerarmos que, por problemas de coleta nos estados do Amazonas, Pará e Mato Grosso, já comentados aqui, a população indígena estava subestimada.

Os dados do SPI falam também de 21 povos isolados, e apresentam informações apenas sobre 110 etnias. Desse conjunto, 52 povos indígenas, ou seja, quase a metade desses, tinha uma população inferior a 250 pessoas; no outro extremo da escala demográfica, estavam as maiores populações, em uma faixa de povos com mais de duas mil pessoas, e que eram apenas seis.

A imagem que a sociedade brasileira tinha dos povos indígenas, refletindo o discurso e as estatísticas do SPI, era de pequenas e frágeis microssociedades que viviam isoladas no interior da floresta amazônica. Ameaçadas por um processo doloroso e inexorável de aproximação da civilização, caberia ao Estado evitar o seu completo extermínio e protegê-las das frentes de expansão econômicas. Até sua classificação administrativa era feita segundo o grau de contato, em uma linha evolutiva que ia da condição de isoladas até a de integradas, em um quadro absolutamente compatível com o indigenismo tutelar e suas formas de ação e conhecimento.<sup>13</sup>

## TERRAS INDÍGENAS: UM COPO MEIO CHEIO OU MEIO VAZIO?

No processo de tornar públicos os seus fins e legitimar as suas ações, o SPI apoiou-se muito na figura emblemática de Cândido Mariano da Silva Rondon, que, por sua trajetória profissional, conseguia

13 A crítica dessa ideologia – conhecida como “rondonismo”, “indigenismo” ou “sertanismo” – está realizada em seus múltiplos aspectos em dois livros (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998; 2006), e foi retomada recentemente em sua dimensão histórica como parte de um processo de *nation building* (2004; 2010; 2011).

conjugar mensagens distintas para públicos diferentes. Para a opinião pública, Rondon se apresentava como um abnegado idealista, um *santo soldado*, ou um *missionário leigo*,<sup>14</sup> que, em seu prolongado trabalho no interior dos sertões, estabeleceu um modo humanitário e inovador de relacionamento com os índios. Por outro lado, sua carreira como militar disciplinado e, depois, como gestor da agência indigenista (SPI), lhe assegurava o reconhecimento e a confiança de amplos e fortes setores da burocracia de Estado. À diferença de seus colaboradores ou de outros sertanistas que o sucederam,<sup>15</sup> Rondon funcionou como um símbolo de uma política governamental, vindo a condensar em si tanto as imagens românticas e nativistas presentes no imaginário brasileiro quanto o realismo e a responsabilidade necessários a um administrador eficiente. A atual agência indigenista, a Fundação Nacional do Índio (Funai), surgida após a morte de Rondon, e a grave crise ocorrida na década seguinte (que culminou com a extinção do SPI por meio de uma rumorosa CPI), jamais contou com esse capital simbólico que lhe permitisse gerenciar uma política pública com alto grau de legitimidade e sem sofrer fortes questionamentos.

No final dos anos 1960 e durante toda a década seguinte, a Funai e o governo militar sofreram fortes críticas das imprensas nacional e internacional, sendo objeto de denúncias e investigações, e tiveram que enfrentar uma ampla mobilização de setores da opinião pública contra a sua política indigenista, expressada na minuta de decreto sobre a emancipação dos índios (elaborada, em 1979, pelo então ministro do Interior, Rangel Reis).

É nesse quadro de retomada dos direitos civis e de fortalecimento dos movimentos sociais que surgiu o primeiro levantamento sobre as terras habitadas pelos indígenas, realizado por funcionários da Funai e divulgado por uma publicação oficial, um livro ricamente ilustrado e bastante informativo, projetado para tentar mudar a imagem do órgão entre os formadores de opinião (Funai, 1981).

14 Ver, em especial, Lima (1994).

15 Ver, a esse respeito, a tese de Carlos Augusto da Rocha Freire (2005).

As informações sobre as terras indígenas eram apresentadas de forma simples e direta, integrando um conjunto de dados sobre a estrutura administrativa (composta por 163 postos indígenas, 18 postos de atração, 13 delegacias regionais, dois parques indígenas e uma ajudância autônoma) e as atividades assistenciais (de proteção tutelar, saúde e educação) desenvolvidas pelo órgão. As áreas indígenas, em número de 256, foram listadas por unidades administrativas, em dados brutos que pareciam resultar de uma simples agregação de relatórios parciais produzidos por essas unidades, contendo informações sobre localização geográfica (estado e município), estimativas de população e de superfície.

Os dados gerais sobre população e terra resultavam de uma soma simples, não recebendo nenhum comentário ou tentativa de análise. Quanto à população, estimada em 145.397 indivíduos, poderia ser feito um paralelo com o levantamento realizado por Darcy Ribeiro na década de 1950, mostrando que, em cerca de três décadas, a população indígena crescera bastante, quase duplicando. Por seu ineditismo, o dado geral sobre terra indígena, situado na ordem de 41 milhões de hectares (ha), não veio a receber uso algum, exceto aquele genérico de realçar a amplitude e a eficiência da ação protecionista do indigenismo tutelar.

No ano seguinte, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), órgão vinculado à Igreja Católica e bastante crítico quanto à Funai e à política indigenista oficial, divulgou outra listagem de terras indígenas. Em sua origem, os dados eram basicamente os mesmos, procedentes do levantamento feito pela Funai em 1981. As modificações eram de pequena monta, afetando principalmente correções nos dados de populações verificadas em algumas áreas de atuação do Cimi.

A leitura e a organização dos dados, no entanto, era bem diferente da publicação da Funai, avançando uma interpretação radicalmente oposta. As áreas indígenas eram enumeradas não de acordo com as unidades administrativas da Funai, nem com as unidades políticas brasileiras (estados e municípios), mas seguindo uma classificação por área cultural, produzida com finalidades inteiramente diversas pelo etnólogo Eduardo Galvão (1979). Embora tenha uma utilidade museológica e sirva também para a classificação

de material etnográfico, a ordenação proposta é pouco operacional para a localização e articulação de dados. Tem, contudo, um claro efeito ideológico, ao tentar deslegitimar a Funai como fonte exclusiva de dados sobre os índios brasileiros, e questionar explicitamente a unidade entre tutor e tutelado.

O texto elaborado, à diferença daquele da Funai (meramente de divulgação e propaganda), pretende ter um caráter mais opinativo e analítico. É comentado que o total de população ali apresentado (185.485 indivíduos) indicaria um forte crescimento demográfico em face dos dados de 1957, em que pesem as precárias condições de assistência existentes. Quanto às terras indígenas, foram somadas apenas aquelas que já estariam demarcadas, totalizando apenas 12,3 milhões de hectares. Isso permitiu mostrar que a proteção oficial às terras habitadas pelos índios ocorria somente para 46% da população indígena estimada.

As terras indígenas situadas em fases anteriores dos procedimentos administrativos foram apresentadas como “sem informação”, considerando que os dados ali contados seriam apenas provisórios e parciais. A conclusão final é bastante contundente, apontando a morosidade como característica dos processos de reconhecimento de terras indígenas conduzidos pela Funai e a sua ineficiência no exercício de uma tutela protetora.

A partir de então, as estatísticas sobre terras indígenas passam a estar no centro dos debates sobre a política indigenista brasileira, assumindo o lugar de um indicador privilegiado, usado como eficiente arma política, retomado pelos vários atores sociais e sempre com sentidos diferentes. Ainda em 1982, uma revista de empresários rurais de Mato Grosso atacou vigorosamente a Funai por transformar cerca de 14% do estado em terras indígenas, reivindicando mudanças urgentes nessa política, que estaria obstruindo o desenvolvimento regional. Manifestações semelhantes ocorreriam nos anos seguintes em outros estados e territórios (Pará, Amazonas e Roraima) através de associações de empresários e autoridades regionais.

Em 1983 um decreto presidencial retirou da Funai o poder de criar terras indígenas com base no critério exclusivo de posse imemorial e instituiu uma nova sistemática legal (Decreto nº 81.118/1983).



Os processos de criação de terras deveriam agora passar pela aprovação de um grupo técnico interministerial (no qual a Funai tinha assento juntamente com o Ministério do Interior e a Secretaria Especial de Assuntos Fundiários, vinculada esta ao Conselho de Segurança Nacional (CSN) e à Secretaria Geral da Presidência da República). Tal grupo, por sua vez, estava subordinado a diferentes instâncias administrativas (aprovação dos ministros) e deveria levar em conta igualmente o critério de *situação atual* das áreas reivindicadas, bem como avaliar o seu possível impacto para o desenvolvimento e a segurança nacional.

Instala-se uma verdadeira *guerra dos números*, que na realidade corresponde à multiplicidade de leituras por diferentes atores sociais dos mesmos dados coligidos pela Funai. Funcionários do CSN, em documentos sobre a temática, fizeram críticas à extensão, que reputavam excessiva, das áreas indígenas, baseados no indicador numérico hectares/índio, o qual ultrapassava em muito os parâmetros estabelecidos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) para a definição de módulos rurais. Durante a elaboração da nova Carta constitucional a Funai dirigiu uma mensagem aos parlamentares solicitando que o artigo 198 da antiga Constituição não fosse repetido no novo texto, identificando-o como causa de enorme desgaste administrativo para o órgão indigenista. Foram traçados longos paralelos entre o tamanho das áreas indígenas e a superfície de alguns países europeus, pretendendo, assim, demonstrar-se o descalabro que resultaria da manutenção dos critérios existentes.

Uma investigação iniciada em 1985 por antropólogos do Museu Nacional e do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi) vai empreender a construção de um banco de dados sobre terras indígenas, organizado fora do controle da Funai, em grande parte informatizado e guiado pelos princípios da transparência e da democratização dos dados. Na apresentação da publicação *Terras indígenas no Brasil*, que contém uma listagem atualizada e revisada, estão escritos os procedimentos adotados:

A documentação oficial (sobre terras indígenas) nunca esteve organizada de modo sistemático e acessível aos interessados, exceto

durante curtos períodos na administração do órgão indigenista. O quadro [...] aqui apresentado foi inteiramente montado a partir de publicações oficiais (*Diário Oficial, Boletim Administrativo, Atos Legislativos* e documentos diversos encontrados no Congresso Nacional e em ministérios relacionados), a sua constituição funcionando como um verdadeiro teste dos informes anuais feitos pela Funai para outros órgãos governamentais e agências de fomento. Os dados obtidos de diferentes fontes, com gêneros e destinações específicas, foram reunidos e comparados através de uma avaliação criteriosa, complementada por informações provenientes da rede de colaboradores, sendo assim depurados os incontáveis equívocos verificados (que vão de erros no registro do território, população ou localização dos grupos, até grafias e formas múltiplas de referência a povos e grupos locais) e explicitadas as dúvidas e ambiguidades que por ora ainda não se conseguiu superar. A descrição da metodologia de trabalho adotada nessa pesquisa está apresentada na Nota Metodológica que acompanha essa listagem. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1987a:7)

A listagem das terras indígenas apresentada em 1987 pelo Peti/Museu Nacional<sup>16</sup> e pelo Cedi,<sup>17</sup> além de trabalhar com um banco de dados próprio, traça um quadro muito distinto daquele resultante do levantamento da Funai (1981). O número de terras indígenas listadas efetivamente dobrou, passando de 256 a 518, resultando esse

16 Peti é a sigla utilizada para o “Projeto Estudo sobre Terras Indígenas: Invasões, uso do solo e outras ocupações sobrepostas”, sediado no Museu Nacional/UFRJ, sob a coordenação de João Pacheco de Oliveira, que atuou de 1986 a 1993 no monitoramento das terras indígenas, contando com o apoio da Fundação Ford. Tal projeto, formatado a partir de reflexões anteriores (PACHECO DE OLIVEIRA, 1983), resultou em uma extensa produção, com dois livros (1998; 2006), além de muitos artigos, dos quais cabe destacar alguns (1987a; 1994; 1997; 1999b) mais diretamente relacionados ao tema deste artigo.

17 Organização não governamental que, desde o final dos anos 1970, atuou na divulgação de informações sobre os povos indígenas, apoiando os seus processos de mobilização por direitos. Nos anos 1990 veio a dar origem ao atual Instituto Socioambiental (ISA).

crescimento tanto de um controle mais rigoroso sobre os processos administrativos em curso na Funai (95 casos) quanto da inclusão de demandas localizadas ainda não contempladas pela atuação desta (167 casos).

Duas consequências disso merecem ser assinaladas. Em primeiro lugar, a ampliação do universo de áreas inventariadas (95 casos) implica significativo aumento da extensão total das terras indígenas, que passam de 41 para 74,4 milhões de hectares, registrando um aumento de 81%. Em uma reedição (revista e atualizada) dessa listagem no ano de 1990, o número de terras aumentou pouco, ficando em 526, a extensão total subindo para 79,3 milhões de ha.

Em segundo lugar, e mais importante ainda, ao incluir nesse inventário as terras reivindicadas pelos índios (ainda que não identificadas pela Funai), *a listagem se transforma em um instrumento de reconhecimento de direitos e de identidades locais*, de caráter aberto, e que opera com independência em face do governo. Embora sua eficácia seja apenas virtual (pois é à Funai que cabe, em última instância, a tarefa de demarcar as terras indígenas), a listagem tira do limbo administrativo reivindicações políticas quanto ao reconhecimento de direitos pelo Estado, dando visibilidade à existência dessa demanda entre a sociedade e os atores interessados. A listagem criaria, inclusive, uma agenda de trabalhos para a agência indigenista, o que se tornou claro com a significativa redução das áreas não identificadas (que, na publicação de 1990, passaram a ser 90, isto é, uma redução de mais de um terço em apenas três anos). Em poucos anos, a metodologia de trabalho utilizada pelo Museu Nacional e pelo Cedi, apoiada pelos indígenas e pela opinião pública, e legitimada pela academia, foi difundida e generalizou-se, sendo adotada inclusive pela Funai. Tornando transparente e democrático, o banco de dados foi duplicado por diversas outras entidades não governamentais, como a Operação Amazônia Nativa (Opan), a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai) e o Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

Enquanto as terras indígenas tornavam-se mais e mais o centro de todas as disputas sobre a política indigenista, os dados de população se tornaram de interesse cada vez mais secundário. Constavam, nas duas listagens produzidas pelo Museu Nacional e pelo Cedi,

estimativas de população, indicando, em 1987, um total de 213 mil índios, enquanto, em 1990, eram mencionados 235 mil.<sup>18</sup> A pouca ênfase no dado demográfico nessas publicações derivava da heterogeneidade de fontes utilizada, correspondendo também somente a uma estimativa, diferentemente dos dados sobre terra, registrados com precisão cartográfica em documentos de valor jurídico e administrativo.

Na década seguinte, toda a atenção dos atores sociais e políticos que atuavam no campo indigenista se concentraria na discussão das terras, menos no aspecto de seu dimensionamento, e mais nos critérios que deveriam orientar a sua criação. Uma nova sistemática administrativa (Decreto nº 1.775/96) veio a regular todo o processo de estabelecimento das terras indígenas, atendendo a múltiplos interesses. Por um lado, contemplava os reclamos de proprietários, autoridades locais e seus representantes jurídicos ao introduzir nos procedimentos técnicos uma fase (chamada de direito ao contraditório) para a apresentação, pelos possíveis prejudicados, de provas contrárias. Por outro, trazia importantes aperfeiçoamentos aos procedimentos técnicos, dando ao trabalho do antropólogo um lugar central na identificação de terras, e incorporando também à equipe um especialista ambiental (ou seja, pela primeira vez, pensando a terra indígena em seu aspecto de *carrying capacity* (capacidade de carga) e no aspecto da conservação dos recursos naturais).

Foi criado, na Funai, graças a recursos do “Projeto Piloto para as Florestas Tropicais” provenientes do G-7, da União Europeia, do Banco Mundial e da agência de cooperação alemã (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit – GTZ – atualmente chamada Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit – GIZ) e inglesa (Department for International Development – DFID), um setor relativamente especializado que passou a se ocupar da demarcação e fiscalização das terras indígenas na região amazônica. Entre 1997 e 2001, por meio de 10 projetos executados no Amazonas, no Acre e no Pará chegariam, a ser demarcados 22,7 milhões de hectares (ver OLIVEIRA, 1998; 2006) dentro de uma política mais global,

18 Ver Ricardo (1995).

em que as áreas indígenas eram pensadas como uma modalidade de unidade de conservação. Todas as unidades de conservação existentes na Amazônia até 2001, incluindo as federais e as estaduais, as de uso indireto ou direto, totalizavam 64,5 milhões de ha (ou 12,9% da superfície da Amazônia Legal), enquanto as terras indígenas por si só perfaziam 100,2 milhões de ha (isto é, 20% da região).<sup>19</sup>

Em um dado de 2004, a Funai, utilizando-se agora de categorias e de uma metodologia muito próxima daquela das listagens do Museu Nacional e Cedi (1987 e 1990), fala em 599 terras indígenas em diferentes fases do processo demarcatório, cuja extensão totalizaria 101,4 milhões de ha. Destas, cerca de 98,8% estariam situadas na região amazônica, na chamada Amazônia Legal.

## ESTATÍSTICAS E IMAGENS CONFLITANTES

Nos últimos anos, manifestou-se uma abissal diferença entre as imagens de Brasil que eram propiciadas pelas diferentes estatísticas sobre os indígenas. Os instrumentos cognitivos construídos ao longo de década para *contar população* ou para *mensurar terras* parecem conduzir a conclusões radicalmente polarizadas. Qual a origem e a relevância sociológica desse conflito?

Desde o Censo de 1890 que a agência nacional responsável pelas estatísticas de população abandonou a ideia de fazer uma contagem em separado da população indígena. É paradoxal que isso tenha acontecido logo após um censo que indicava como significativa – mesmo em termos quantitativos (9,6%) – a presença indígena na população brasileira. A República utilizou-se algumas vezes de símbolos ocidentais e imagens cosmopolitas para marcar sua contraposição aos signos nativistas empregados nos emblemas do Império do Brasil. O fato é que uma análise do Censo de 1890 não deixa dúvida quanto à intenção dos que o planejaram em contribuir para dar ao País uma “cara republicana”, em que os cidadãos seriam todos

19 Uma análise mais cuidadosa deste contexto pode ser encontrada em Pacheco de Oliveira e Piedrafita Iglesias (2002).

iguais, independente de raça (ou de seu eufemismo cor). Assim, o Censo Nacional de 1900, ocorrido na virada do século, e o seguinte, o de 1920, próximo às celebrações do Centenário da Independência, ignoraram a variável *cor*, e não operaram com qualquer distinção étnico-racial.

Só a partir de 1940 é que ressurgiu tal distinção, primeiro de forma residual, quase envergonhada,<sup>20</sup> de modo a indicar as situações de mestiçagem. O termo *pardo* foi assumido como indicativo de um grupo censitário, o qual será o único a expandir-se em termos proporcionais de modo contínuo, chegando a atingir 38,9% em 1980, materializando, assim, no contexto brasileiro, a perspectiva assimilacionista do *melting pot* (GLAZER; MOYNIHAN, 1963). As séries estatísticas propiciadas pelos censos sugeriam que o Brasil era um país crescentemente misturado, onde os brancos ainda se mantinham como maioria, mas onde os negros estavam em acentuado declínio (5,9%), e os índios, por sua presença escassa, dispersa e confinada nos rincões extremos do País, eram vistos como quantitativamente irrelevantes. Tornaram-se, portanto, invisíveis ao censo.

Em todo esse ínterim, inexisteram estatísticas gerais e confiáveis sobre os índios do Brasil. A estimativa genérica feita por Rondon e baseada no Censo de 1890 tinha, sobretudo, uma finalidade política (de expressar o peso do indígena no País), e corroborava as demandas da agência indigenista por recursos e apoio. O minucioso levantamento realizado por Darcy Ribeiro<sup>21</sup> evidenciou outra realidade – a pequena significação demográfica da população indígena, bem como sua fragmentação em coletividades reduzidas e isoladas na floresta. Os índios do SPI traziam para o presente, sem as conotações negativas e criminalizantes, as antigas imagens coloniais sobre o *índio bravo*. Eram justamente essas características que inviabilizavam

20 Na apresentação do Censo de 1940, é observado que as pessoas entrevistadas foram classificadas como brancos, negros e amarelos, sendo usado um traço para indicar a inadequação a essa categoria.

21 O qual, na realidade, vinha a se integrar em um projeto analítico maior, de descrição do processo de assimilação das minorias nas Américas (ver WAGLEY; HARRIS, 1967).

que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) viesse a especificar os indígenas dentro do processo censitário.

Nos anos 1980, a atenção da opinião pública e das autoridades (nacionais e internacionais) se volta para os índios, mas abordando-os principalmente segundo o prisma dos recursos ambientais que detêm ou que reivindicam. A preocupação dominante será a de medir as suas posses e demandas quanto a terra. É isso que será intensamente disputado nas três últimas décadas, ampliando em muito a significação econômica e política dos indígenas, mas mantendo a imagem produzida pelo antigo SPI. O discurso ecológico continuará a se apoiar na representação do índio bravo, depurada de uma maldade e belicosidade congênita que lhe era atribuída pelo discurso colonial. A obra de Rondon e dos sertanistas foi de ressemantizar o índio bravo, transmutando-o no índio dócil e colaborativo ao qual o discurso ecológico irá acrescentar um novo significado, o de protetor do meio ambiente.

Em 1991, em consequência de análises aprofundadas sobre as estatísticas relativas à questão racial no Brasil,<sup>22</sup> e em resposta a pressões dos movimentos sociais, o IBGE modificou o critério de atribuição étnica, passando a operar com o mecanismo da auto-classificação. As respostas possíveis à pergunta sobre cor permitiam, a partir de então, que o entrevistado se identificasse como branco, negro, amarelo, pardo ou índio. Em termos gerais, os dados apresentados não chegavam a ser discrepantes das estimativas sobre a população indígena fornecidas pela Funai ou pelo Museu Nacional e pelo Cedi. Assim, o IBGE falava em 294 mil indígenas, com cerca de dois terços deles habitando áreas rurais, um número pouco inferior às estimativas realizadas pela Funai. Quanto aos índios que habitavam cidades, da ordem de 71 mil, não se dispunha de qualquer levantamento anterior que pudesse dimensionar o fenômeno, não havendo base para questionar os dados obtidos pelo IBGE.

Foi com a divulgação dos resultados do Censo de 2000 que se instalou uma profunda perplexidade. Por esses dados, o total de

22 Ver Costa (1974), Harris (1970), Skidmore (1974), Degler (1976), Hasenbalg (1979), Silva e Hasenbalg (1993).

brasileiros que se autodeclaravam indígenas correspondia a mais do que o dobro daqueles que figuravam nos quadros elaborados pela Funai e pelas ONGs, todos esses últimos operando com uma metodologia similar, baseada no monitoramento das terras indígenas. Enquanto o Censo de 2000 realizado pelo IBGE encontrou 734 mil índios no País, a Funai, em 2004, continuava a estimar a população indígena em 323 mil, agregando a isso apenas a ressalva de que não estava computando os índios urbanos. O “Mapa das terras indígenas”, elaborado pela Funai, atualizado para 2012 (MAPA 1), retirado do seu site oficial, permite visualizar os espaços étnicos, reconhecidamente indígenas, existentes no território nacional.

O Censo de 2000 traz duas grandes novidades frente aos mapas de terras indígenas e as estimativas de população daí derivadas. Primeiro, indica um vertiginoso crescimento dos índios que moram em cidades (383 mil), o que, em números absolutos, representa mais de cinco vezes o contingente de 1991, bem como sua duplicação em termos proporcionais. Com isso, inclusive os índios urbanos passam a ser mais numerosos (52,2%) do que os indígenas que vivem no meio rural.

A relação dos estados onde é mais numerosa a população de índios urbanos surpreende os estudiosos. Entre os sete primeiros, em ordem decrescente – São Paulo, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Paraná –, não está qualquer dos estados onde se localizam as mais extensas terras indígenas, nem aqueles que sejam objeto de atenção especial da política indigenista. Só em uma segunda faixa, entre 10 e 20 mil declarantes, é que aparecem Amazonas, Goiás, Pará e Mato Grosso do Sul.

Segundo, mesmo as estimativas baseadas nas terras indígenas mostram-se acanhadas em relação aos declarantes que moravam no meio rural, cujo contingente (350 mil) é superior em mais de 10% à estimativa com que opera a Funai. Essa diferença não resulta de um único estado ou região, mas se estende por todo o Brasil, evidenciando a existência em número expressivo de pessoas que, mesmo residindo fora das terras indígenas, se assumem como índios.

Até o ano de 2005, quando indagados sobre a disparidade de números entre a Funai e o IBGE sobre os indígenas no Brasil, os dirigentes



da Funai costumavam qualificar os dados do IBGE como errôneos, enfatizando a falta de preparo de suas equipes de campo para lidar com a temática indígena. Sem dúvida, uma melhor preparação dos entrevistadores nesse quesito poderia tornar mais rigorosos os dados do futuro censo nacional, mas isto não é razão para invalidar os resultados já obtidos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso compreender que os dados quantitativos se constituem em instrumentos cognitivos distintos, com metodologias diferentes e que respondem a interesses e ideologias também distintas, articuladas com redes sociais que podem ter finalidades divergentes. Os dados que se expressam nessas imagens e interpretações contraditórias não devem ser abordados de uma perspectiva excludente, como se fossem uns exatos e outros falsos, nem com a intenção de aferir o grau de verdade de cada. A meu ver, trata-se de compreender que ali se expressam diferentes formas de conceber os indígenas no Brasil, que correspondem a projetos políticos e que operam com temporalidades distintas.

O que os dados produzidos pelo IBGE permitem visualizar são fatos que estão muito além da estrutura tutelar da Funai ou das redes de articulação estabelecidas pelas ONGs dentro de uma perspectiva assistencial, de desenvolvimento ou conservacionista. A sua importância não se restringe a chamar a atenção para um movimento crônico de migração que leva pessoas e famílias indígenas do meio rural para as áreas urbanas. É preciso que esse deslocamento geográfico seja inserido em um processo maior, de longa duração, de incorporação dos indígenas em múltiplos nichos da sociedade brasileira, seja no campo (nas cercanias de sua área de origem ou longe dela), seja nas cidades (e não apenas nas capitais, mas nas pequenas cidades de interior).

A distribuição da população indígena recenseada pelo IBGE segundo os municípios mostra a extensão dessa presença indígena nas mais diferentes regiões do País. Não se trata de um fenômeno que pode ser reduzido a um mapa das terras indígenas e de seus

entornos (como aparece no MAPA 1), mas de algo muito mais difuso e complexo, que necessita ser cuidadosamente investigado.

Chama a atenção, logo de início, o elevado número de municípios (3.489) em que essa presença, que afeta 63,3% dos municípios brasileiros, é registrada. Ao percorrer essa longa lista, seguindo por estados, é possível identificar sem muita dificuldade aqueles em que se localizam as terras indígenas. Trata-se de uma parte bastante pequena desse universo. Os indígenas representam mais de 20% da população em 31 municípios; em outros 36 municípios, correspondem a 20% ou 10% da população e, em outros 57, são entre 10% e 5% da população (MAPA 2).

Vamos nos deparar com um quadro totalmente distinto quando se consideram os dados absolutos.

Em 2.610 municípios, há registro da presença de menos de 100 indígenas, em outros 587, essa presença é entre 100 e 500, e, em outros 272, essa população fica entre 500 e 5 mil declarantes. Ao examinar a lista de municípios dessa última faixa, obtém-se uma extensa lista das pequenas e médias cidades do interior do País. Uma parte destas fica efetivamente próxima das terras indígenas (embora situadas fora delas), como que indicando uma função de satelitização que núcleos urbanos desempenham em relação a áreas rurais circunvizinhas. Uma outra parte apenas se localiza na mesma microrregião (ou mesmo em microrregiões vizinhas), que não implicam relações sociais e espaciais diretas com as terras indígenas, mas que configuram como que vasta e difusa poeira de indicações identitárias fragmentárias e heterogêneas, cuja unidade vem do fato de que remetem a uma ancestralidade indígena (MAPA 3).

A condição urbana torna-se mais clara na faixa imediatamente seguinte, a dos 16 municípios que têm mais de 5 mil indígenas. Embora poucos desses municípios tenham terras indígenas,<sup>23</sup>

23 Como Tabatinga, e São Paulo de Olivença, municípios da microrregião do Alto Solimões (AM), respectivamente com 7.255 e 6.634 habitantes indígenas, isto para exemplificar concretamente um fenômeno que se encontra em outras regiões do País.

trata-se, na maioria, de capitais,<sup>24</sup> para as quais os indígenas se deslocam em busca de melhores condições socioeconômicas. Na faixa seguinte, dos municípios (quatro) que concentram maior população indígena, apenas São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, tem a sede municipal cercada por terras indígenas; os demais (São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro) constituem-se em foco de atração para os migrantes rurais (entre os quais estão os indígenas).

O que surge como resultado desse trabalho do IBGE é uma primeira aproximação ao que seria atualmente o equivalente social e identitário do *caboclo* nos Censos de 1872 e 1890, ou do *índio colonial* nos textos historiográficos. Não é por acaso que alguns estados que tinham expressivo contingente de indígenas naqueles censos, como Bahia, São Paulo, Minas Gerais, Pernambuco, Paraná e Rio Grande do Sul, registram hoje em dia uma presença indígena igualmente significativa, expressa em um número relativamente elevado de indígenas distribuídos por um grande número de municípios.

Nesse sentido, o censo, como instrumento cognitivo que permitiria apreender a manutenção de componentes identitários em uma população indígena dispersa e desterritorializada, estaria apontando para um fenômeno que está apenas começando a ser estudado pelos cientistas sociais, historiadores e demógrafos.<sup>25</sup> Trata-se da persistente, difusa e generalizada presença indígena na formação do Brasil, de forma alguma circunscrita ao século XVI, mas estendida ao longo de cinco séculos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010). Seria equivocado também buscar essa importância apenas no passado, pois este é um país em que as terras indígenas hoje reconhecidas representam quase 15% de seu território.

24 Como Manaus, com 7.894, e Boa Vista, com 6.150.

25 Cabe destacar os estudos e análises desenvolvidos, com a coordenação de Nilza Pereira, pelo próprio IBGE (ver IBGE, 2005 e 2012) e por outros pesquisadores (entre estes, Paoliello, 2008; 2012). Um polo agregador de reflexões sobre esta temática tem sido o GT-Demografia dos Povos Indígenas, da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (Abep).

A dinâmica econômica e política desta colônia na América portuguesa, de uma nação que se estrutura como um Império e só inicia a sua transformação em República nos últimos anos do século XIX, não pode ser entendida omitindo-se o fator que permitiu tal continuidade histórica, ou seja, a permanente criação de fronteiras interiores (2008; 2010), do exercício de um colonialismo interno, em que a população nativa, as terras que habitavam e os recursos que possuíam, foram continuamente decretados como espaços econômicos a serem incorporados mediante uma variada gama de expedientes (muitas vezes legalizados) que incluíam o terror e a guerra, a escravidão disfarçada, os deslocamentos compulsórios e a imposição da tutela.

É este pano de fundo histórico, ainda pouco investigado, mas que alimenta o imaginário, as instituições e práticas brasileiras, que uma leitura sociológica do Censo 2000 espelha com inusitada força. Um aspecto que esteve frequentemente recalcado nas mais importantes interpretações do Brasil, e que foi tratado apenas em sua dimensão insulada e etnificada pelos etnólogos, vem agora à luz. Trata-se de apontar a continuidade de vínculos identitários supostamente soterrados pela história política oficial, e refratados pela consciência europeizada da elite intelectual.<sup>26</sup>

Agora em um contexto histórico bastante novo, posterior à Constituição Federal de 1988 (ver PACHECO DE OLIVEIRA, 2008), em um mundo globalizado em que as políticas públicas estão marcadas pelo multiculturalismo, revalorizando as identidades étnicas e locais, as mobilizações indígenas voltam a ocupar um espaço cada vez maior na agenda política, e desvelam a importância do componente indígena na formação da nacionalidade e nas perspectivas futuras de desenvolvimento.

26 Ver Pacheco de Oliveira e Rocha Freire (2007); Pacheco de Oliveira (2008; 2010).

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil (1823). In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 347-360.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo de 1940*. Rio de Janeiro: IBGE, 1940. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=765>
- \_\_\_\_\_. *Censo de 1950*. Rio de Janeiro: IBGE, 1950. Disponível em: [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/CD1940/Censo%20Demografico%201940%20VII\\_Brasil.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/CD1940/Censo%20Demografico%201940%20VII_Brasil.pdf)
- \_\_\_\_\_. *Recenseamento do Brasil em 1872*. Rio de Janeiro: IBGE, 1872. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=225477>
- \_\_\_\_\_. “Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra nos Censos Demográficos de 1991 e 2000”. *Estudos e Pesquisas*, n. 16, 2005. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia\\_demografica/indigenas/indigenas.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/indigenas/indigenas.pdf).
- \_\_\_\_\_. *Censo Demográfico 2010*. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Visões do paraíso*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. In: \_\_\_\_\_. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Brasília: Editora UnB, 1972. p. 85-129.
- CARNEIRO, Carlos. População. *Dicionário histórico, geográfico e etnográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1992. V. 1, p. 239-248.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (Cimi). Levantamento da realidade indígena. *Porantim*, v. 37, 1982, p. 8-12.

- COSTA, Tereza Cristina de Araújo. O princípio classificatório 'cor', sua complexidade e implicações para um estudo censitário. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 36, n. 3, 1974, p. 91-103.
- DANIEL, João (SJ). Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 95, t. 1-2, 1976. Separata.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- DEGLER, Carl N. *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Labor, 1976.
- FERNANDES, Florestan. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. São Paulo: Pioneira, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- FREYRE, Gilberto *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1933.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (Funai). *A verdade sobre o índio brasileiro*. Brasília: Funai, 1981.
- GARCIA, Rodolfo. Ethnographia indígena. *Dicionário histórico, geográfico e etnográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922. V. 1, p. 249-277.
- GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HARRIS, Marvin. Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity. *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 26, n. 1, 1970.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Anpocs, 1994.
- MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Terras indígenas no Brasil: uma abordagem sociológica. *América Indígena*, v. 43, n.3, p. 655-682, 1983.
- \_\_\_\_\_. Terras indígenas: uma avaliação preliminar de seu reconhecimento oficial e de outras destinações propostas. In: \_\_\_\_\_; RICARDO, Carlos A. *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo: Cedi, 1987a, p. 7-32.

- \_\_\_\_\_. Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987b. p. 84-148.
- \_\_\_\_\_. Os atalhos da magia. Reflexões sobre os relatos dos naturalistas viajantes e a etnografia indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 155-188, 1988.
- \_\_\_\_\_. Las estadísticas sobre tierras indígenas en Brasil: una evaluación crítica. *Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile, CELADE, p. 523-537, 1994.
- \_\_\_\_\_. Pardos, mestiços ou caboclos? Os índios nos censos nacionais. *Horizontes Antropológicos*, n. 6, outubro, p. 60-83, 1997.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999a.
- \_\_\_\_\_. Entering and Leaving the Melting Pot: A History of Brazilian Indians in the National Censuses. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 4, n. 2, p. 190-211, 1999b.
- \_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 13-42.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. Lima/Rio de Janeiro: CAAP/Contra Capa, 2006.
- \_\_\_\_\_. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. In: OLIVEN, R. G.; RIDENTIE, M.; BRANDÃO, G. M. (org.). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Anpocs, 2008. p. 251-275.
- \_\_\_\_\_. O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. *Anuário Antropológico 2009*, julho, p. 11-39, 2010.
- \_\_\_\_\_. Trama histórica e mobilizações políticas atuais. In: \_\_\_\_\_. (org.). *A presença indígena no Nordeste: formas de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 633-687.

- \_\_\_\_\_; PIEDRAFITA IGLESIAS, Marcelo Manuel. Direitos e cidadania na reconstrução dos territórios indígenas no Brasil. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Pueblos indígenas de América Latina: retos para un nuevo milenio*. Lima: Ford Foundation/OXFAM America, 2002. DVD.
- \_\_\_\_\_; RICARDO, Carlos Alberto. *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo, Cedi, 1987.
- \_\_\_\_\_; ROCHA FREIRE, Carlos Augusto. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC/Secadi, 2007.
- PAOLIELLO, Tomas. O crescimento da presença indígena nos censos nacionais: a Região Nordeste. In: ANAIS DO XVI ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS: as desigualdades socio-demográficas e os direitos humanos no Brasil. Caxambu: Abep, 2008. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docSPDF/ABEP2008ã1503.pdf>.
- \_\_\_\_\_. *Revitalização étnica e dinâmica territorial*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1970.
- RICARDO, Carlos Alberto. Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: LOPES DA SILVA, A.; GRUPIONI, L. D. (org.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/Unesco/Mari, 1995.
- ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. *Sagas sertanistas*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) –PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2005.
- SPALDING, Karen. *Essays in the political, economic, and social history of colonial Latin America*. Newark: University of Delaware Press, 1982.
- SILVA, Márcio Ferreira da. A demografia e os povos indígenas no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 11, n. 2, p. 261-264, 1994.
- SILVA, Nelson do Valle; HASENBALG, Carlos. *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1993.
- SKIDMORE, Thomas E. *Blacks into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nova York, Oxford University Press, 1974.
- SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto. *Investigações sobre os recenseamentos da população geral do Império*. Rio de Janeiro: IBGE, 1951.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- WAGLEY, Charles; HARRIS, Marvin (ed.). *Minorities in the New World: Six Case Studies*. Nova York: Columbia University Press, 1967.



## CAPÍTULO 7.

### REGIME TUTELAR E GLOBALIZAÇÃO: UM EXERCÍCIO DE SOCIOGÊNESE DOS ATUAIS MOVIMENTOS INDÍGENAS NO BRASIL

**A**s estatísticas e levantamentos atuais sobre os povos indígenas no Brasil indicam uma importante mudança em sua quantidade e composição. Na Amazônia, as pequenas sociedades indígenas, na faixa de menos de duzentos membros, são em número de 49, correspondendo a menos de um terço do total de etnias e a aproximadamente 3% da população indígena da região. A maior parte das sociedades ali situadas (70 em 136) é de porte médio, tendo entre duzentos e dois mil membros, o que corresponde a quase 28% da população indígena. As sociedades com mais de dois mil integrantes são em número de cinquenta, e representam quase 70% da população indígena.<sup>1</sup> O contingente de indígenas nas cidades foi uma das razões indicadas para explicar o forte aumento dessa população, que atingiu a casa dos 740 mil, segundo o último recenseamento feito em 2000 pelo IBGE. Estimativas anteriores indicavam números muito mais modestos: 270 mil, segundo o Instituto Socioambiental (ISA), e 325 mil, segundo a Funai (1995).

Os dados sugerem um novo perfil demográfico, em que as unidades societárias e a situação de contato dos índios brasileiros já não mais correspondem às antigas interpretações sobre frágeis microssociedades isoladas na floresta amazônica. A mobilização por terra, as escolas básicas, os postos de saúde, as diferentes confissões

1     PACHECO DE OLIVEIRA (1999).

religiosas, o rádio e, algumas vezes, o telefone e a televisão não se constituem mais em fatores de presença rara e eventual, pois se incorporaram à vida cotidiana nas aldeias. Temas como demarcação, direitos indígenas, conservação ambiental, desenvolvimento sustentável e até biodiversidade são discutidos pelos seus líderes. Palavras como cultura e tradição foram incorporadas às disputas locais, sendo muitas vezes usadas com rigor igual à definição de pertencimento étnico. Tornaram-se de uso comum também papéis exógenos e de conteúdo fluido, como lideranças e entidades (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999:156-157), bem como instituições complexas e ambivalentes, como movimento e organização indígena.

Hoje, as terras indígenas já demarcadas na Amazônia Legal passam de 60 milhões de hectares e, em projeção para o futuro imediato, abrangem mais de 18% das terras da região. Devido ao caráter progressista da Constituição promulgada em 1988, os povos indígenas não estão mais na condição de população tutelada, e são objeto de diversas e importantes políticas e programas governamentais na área ambiental, sanitária, educacional, nos planejamentos regionais etc.

O foco de meu interesse é tentar identificar alguns princípios ordenadores desse universo político contemporâneo, buscando encontrar compulsões e estratégias que permitam levantar hipóteses para a compreensão desses processos. Ou seja, que impactos gerais trazem para as sociedades indígenas os atuais e diversificados fluxos culturais, que envolvem recursos materiais, transferência e circulação de pessoas e instituições, novas tecnologias de informação e de intervenção social? E, em especial, que significados podemos atribuir a essas categorias verbais, que novos espaços políticos instituem, e que estratégias sociais estão contidas nesses novos discursos?

## ESCAPANDO DO DUALISMO TRADICIONAL E MODERNO

Uma dimensão-chave para essa linha de investigação é a questão do território. Ou seja, como as terras habitadas pelos indígenas se inserem na estrutura fundiária e nas relações econômicas regionais?

A resposta não é primordialmente geográfica ou ecológica,<sup>2</sup> mas sociológica e política, e envolve um conjunto de condições institucionais pelas quais o Estado define como prioritária certa modalidade de incorporação de populações indígenas, e fixa os limites de afastamento admissíveis em relação a isso. É por meio de uma intervenção do Estado que uma população vem a ser oficialmente reconhecida como indígena, sendo-lhe destinada uma parcela do território nacional, bem como estabelecidos os mecanismos especiais de proteção e assistência.

A intervenção do Estado, no entanto, deve ser pensada não como um fator determinante exclusivo, mas como uma das faces de uma moeda, constando no reverso desta as iniciativas indígenas. E aqui quero referir-me não apenas às ressemantizações (reinterpretações e rearranjos), como também às novas elaborações (criações e inovações). Não se trata, portanto, de substituir o modelo fonológico, baseado na busca de um código inconsciente, de elaboração coletiva, lenta e não dirigida, por um modelo jurídico formal, em que as normas são tidas como definidas *a priori* e de aplicação compulsiva, unívoca e autorreguladora. Não se trata apenas de focalizar as sociedades indígenas como coletividades inseridas em uma escala regional mais ampla, mas de explorar o fato da definição de um território como chave analítica privilegiada para a compreensão dos modos de sociabilidade que apresenta.

O processo de territorialização exprime as razões de Estado, e nele se expressam também as concepções indígenas sobre tempo, pessoa e natureza do mundo. Tais concepções são atualizadas em um contexto social específico, no qual os significados e as estratégias podem se referir a distintas escalas<sup>3</sup> e adquirir sentidos múltiplos. É nesse contexto que as instituições nativas e coloniais são

- 2 Tomar a dimensão espacial como determinante conduziria a uma visão estática do social como mera extensão de um nicho ecológico, como ocorre com concepções como a de “territorialidade” (RAFFESTIN, 1986), muito frequente entre os geógrafos franceses.
- 3 Por exemplo, intrafamiliar, intra-aldeia, no domínio étnico, no âmbito regional (relacionado às agências externas), nas arenas nacionais e internacionais.

contrastadas, gerando sobreposições e diferenças que configuram uma experiência singular, que pode ser objeto do olhar etnográfico.

A noção de processo de territorialização dialoga e incorpora, assim, certas orientações críticas da teoria antropológica, absorvendo a preocupação com a criatividade dos sujeitos sociais e com a multiplicidade de planos em que as ações sociais podem ser lidas e inseridas. Os diálogos teóricos implícitos privilegiam, desse modo, o exercício do poder e os mecanismos de incorporação, os jogos de escala como constitutivos da sociabilidade e a análise da variação na cultura.<sup>4</sup>

A oposição entre tradicional e moderno sempre me pareceu pouco operativa para compreender os discursos e as estratégias indígenas, funcionando apenas como uma replicação da representação de senso comum quanto à crença na inexorável desaparecimento dos índios e da sua transformação em brasileiros. Melhor seria distingui-los pela imposição de um modo de dominação e pelo exercício de uma forma de hegemonia que seriam característicos da atuação de algumas dessas agências, destacadas das demais por suas intenções totalizadoras e inclusivas. Ao falar em situações históricas ou regimes pretendia, na realidade, fornecer instrumentos para compreender a multiplicidade de formas de sociabilidade e de mecanismos de autorrepresentação atualizados pelos Ticunas contemporâneos (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988).

Esses diferentes modelos de organização societária permitem descrever e interpretar, em termos relativamente coerentes, o variado jogo de articulações existente entre as instituições nativas e coloniais, inclusive possibilitando caracterizar a diversidade de contextos socioculturais em que são atualizadas – e podem vir a tornar-se objeto de etnografias – as instituições indígenas.<sup>5</sup> Ou seja, para que o tradicional e o moderno, como o colonial e o nativo, possam ser categorias úteis para a análise, é necessário que sejam qualificados e

4 Ver Foucault (1986; 1997); Goffman (1978); e Barth (1993).

5 Stocking Jr. (1991) chama a atenção para a necessidade de tratar as “situações coloniais” como muito diferenciadas, sob pena de homogeneizar processos políticos em si mesmos muito distintos.

especificados em contextos sociais distintos, nos quais se dá efetivamente a sua atualização.<sup>6</sup>

Dentro dos meus interesses atuais de pesquisa com os movimentos indígenas, penso valer-me desses instrumentos analíticos, adaptando-os à intenção de traçar um painel amplo e necessariamente esquemático das condições sociais em que emergem as atuais organizações indígenas da Amazônia. Naturalmente, uma análise das políticas locais e das etnopolíticas indígenas ganharão aqui muito menos espaço do que na análise da formação da primeira reserva indígena Ticuna na região do Alto Solimões e dos processos políticos e religiosos que a acompanharam. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2002; 2015) A consideração de situações específicas deveria, portanto, ser uma base importante para verificar, retificar e aprofundar a análise aqui conduzida.

## OS PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO

O primeiro processo de territorialização imposto às populações indígenas data do século XVI, reunindo povos com culturas e línguas diversas em missões religiosas, sob a tutela de diferentes ordens da Igreja Católica. Nesse contexto, os missionários promoviam a catequização dos indígenas, o que implicava o estabelecimento de novas formas de trabalho, de família e residência, de sociabilidade e de expressão simbólica e identitária. Impunha-se o uso da língua geral ou *nheengatu* como língua franca, e criava-se um sistema de autoridades nativas baseado na escolha e indicação dos principais (mediadores entre os índios residentes e os missionários, selecionados por esses últimos).

6 Reunindo isso com a discussão anterior, é possível dizer que são os processos de territorialização que conduzem a situações históricas e regimes bem determinados, modelos organizativos que englobam, cada um, conjuntos distintos de padrões interativos, hierarquizados e relativamente autorregulados.

Esse processo foi interrompido na metade do século XVIII com a expulsão dos jesuítas e, logo a seguir, com a criação do sistema de diretório de índios. As sedes de missões foram transformadas em vilas, os índios, considerados emancipados dos religiosos e subordinados apenas às autoridades leigas. Com uma diretiva francamente assimilacionista, a política pombalina incentivava os casamentos interétnicos e impunha o uso da língua portuguesa.

A dissolução dos aldeamentos missionários<sup>7</sup> e a progressiva regularização da propriedade capitalista da terra (1850) conduziram a um mecanismo único de acesso à terra, derivado da instituição colonial da sesmaria, pela qual a Coroa outorgava terras a seus protegidos para que as ocupassem e desenvolvessem. Como o Estado raramente fiscalizava essas explorações ou revogava doações anteriores (exceto quando existiam novos interessados), essa foi a raiz

7 Na Amazônia, onde as missões tinham um caráter essencialmente geopolítico, operando como testemunhas do avanço e da extensão dos territórios da Coroa, e onde eram muito raros os esforços de fixação e ocupação agrícola por colonos privados, os antigos aldeamentos missionários passaram a abrigar uma população heterogênea e que não mais se reconhecia como índia. A ponta de lança da investida sobre as terras habitadas por índios não missionarizados, que provinha dos núcleos urbanos, tinha como seus executores justamente os descendentes de índios missioneiros, agora transformados em seus exploradores e perseguidores mais diretos (como os diretores de índios e, posteriormente, os patrões, ou detentores de supostos créditos comerciais específicos). Não é à toa, portanto, que Darcy Ribeiro (1970) fala da empresa colonial como “um moinho de devorar gente”, do qual a população ameríndia é um alvo destacado. Na colônia portuguesa do Brasil, no entanto, a ocupação permanente de vastos espaços se fez por meio de frentes pastoris, os aldeamentos missionários, constituindo-se como base para as ocupações agrícolas, nas quais continuaram a manter-se a maior parcela dos índios catequizados. Foi somente na segunda metade do século XIX que as assembleias provinciais decretaram a extinção dos terrenos de antigos aldeamentos indígenas (CUNHA, 1992), destinando-os aos comerciantes, funcionários e moradores não indígenas. Não mais reconhecidas como indígenas, as populações que habitavam as antigas missões atravessaram um período de quase um século de não reconhecimento étnico e de invisibilidade cultural, processo que começou a se reverter no século XX, principalmente nas décadas de 1940 e 1970-1990, alavancado com uma mobilização política pela obtenção de territórios étnicos.

histórica da concentração de terras que caracterizou a estrutura fundiária brasileira.

A ponta de lança da colonização foram as fazendas, que configuravam unidades permanentes de ocupação territorial, muito mais importantes do que os frágeis e dependentes núcleos urbanos instalados no interior. Foi nesse contexto que se desenvolveu o segundo processo de territorialização das populações indígenas no Brasil. Tratava-se de um processo de expansão econômica que não reconhecia à população nativa e aos seus descendentes quaisquer direitos especiais, pois já teriam sido emancipados da tutela missionária. A incorporação de populações ameríndias deu-se mediante as relações clientelísticas e individuais de patronagem, que os índios e seus descendentes passaram a desenvolver com os concessionários de sesmarias, visando permitir que ali habitassem, na condição de agregados (trabalhadores residentes nas fazendas), em terras tidas como de outros. Os índios compunham a legião dos cidadãos de segunda classe, que sofriam uma marginalização política e econômica,<sup>8</sup> ficando sempre na dependência dos proprietários de terras.

Essa segunda modalidade de territorialização com a qual se defrontaram os povos indígenas só implicava riscos e prejuízos à manutenção de uma condição de indígena, pois isso representaria a possibilidade de uma sobre-exploração por parte de outros clientes não indígenas. Afastados de um destino coletivo, trilhando trajetórias individuais para escapar aos estigmas e para se fazer passar por brancos,<sup>9</sup> os descendentes de indígenas tenderam a escamotear suas tradições culturais e a abandonar sua língua, seja reduzindo o étnico à dimensão familiar e vivenciando um forte conflito entre esfera doméstica e esferas públicas, seja fragmentando-o ainda mais e, por meio de casamentos interétnicos, limitando-o à memória de alguns

8 Foi a esse contingente de marginalizados, excluídos inclusive de presença na cena política, que Carvalho (1987) aplicou a categoria de “bestializados”.

9 Ou, mais exatamente, por caboclos ou mestiços, como qualificavam os Censos de 1872 e 1890, ou, ainda, como pardos, como ocorreria nos censos posteriores (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999).

ascendentes. O resultado desse processo foi sempre a invisibilização da presença indígena dentro dos espaços da sociedade nacional.

## O INDIGENISMO TUTELAR

Um terceiro processo de territorialização, delineado no final do século XIX e transformado em política indigenista oficial na primeira década do século XX, estava voltado precisamente para as situações de expansão da fronteira econômica, em que existiam populações que mantinham uma relativa autonomia política e atualizavam padrões culturais contrastantes com os dos regionais não indígenas. Tal política foi conduzida diretamente pelo Estado por meio de uma agência indigenista especializada que, definindo as terras destinadas aos indígenas, promovia a pacificação das relações locais entre estes e os regionais.

As terras ocupadas por indígenas, bem como o próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e suas relações com os não índios, passaram a ser administradas por funcionários estatais. Estabeleceu-se um regime tutelar do qual resultou o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma indianidade genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objetos da mesma relação tutelar.

Na história do indigenismo, a criação de reservas – frequentemente descrita tão somente como um procedimento humanitário e idealista – contribuiu para a normalização do mercado de terras na região, inclusive acarretando a elevação do valor da terra como mercadoria. A plena regularização capitalista da propriedade fundiária teve sua contrapartida entre os militares positivistas na doutrina rondoniana do “cerco de paz”.<sup>10</sup>

A agência indigenista geralmente atuou onde a presença ou circulação indígenas tornou-se perigosa aos interesses regionais ou, ainda, onde aqueles pudessem inviabilizar grandes projetos governamentais, como linhas de comunicação, ferrovias, estradas e, mais recentemente, barragens e hidrelétricas. Assim procedendo,

10 Ver, respectivamente, Martins (1975) e Lima (1995).



a agência indigenista evitava o risco de extermínio físico dessas populações pelos interesses locais contrariados, permitindo aos índios uma saída coletiva, mediante a tutela protetora do Estado.

Para aprofundar a análise das iniciativas políticas indígenas não basta, porém, descrever em termos genéricos esse terceiro processo de territorialização. É necessário deter-se em uma conjuntura específica, de modo a poder delimitar as escolhas possíveis e os pontos de decisão ali presentes. Para isso, há diversos estudos que realizaram uma minuciosa etnografia dos processos de identificação e regularização das terras indígenas nas últimas três décadas do século passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998).

A possibilidade de surgimento de estratégias indígenas para o autocontrole de recursos territoriais e ambientais deve passar necessariamente pelas compulsões engendradas pela estrutura tutelar. Esta é composta atualmente por 344 postos indígenas, 445 terras indígenas, 997 escolas, 292 enfermarias e cerca de 1.500 funcionários nos postos indígenas, além de 44 unidades administrativas regionais, 32 casas de saúde (chamadas em geral de “Casa do índio”, porque alojam índios em tratamento de saúde), um museu etnográfico (com centro de documentação e biblioteca) e quase dois mil funcionários nessas sedes. É para essa estrutura que confluem ainda hoje as muitas e diversificadas demandas indígenas, que até pouco tempo eram quase totalmente desconsideradas pelas demais esferas de ação governamental (outros ministérios, governos estaduais e municipais).

Em consequência, os indigenistas tenderam a ocupar, de maneira monopolizadora, todos os espaços de mediação entre as sociedades indígenas, o Estado e as muitas faces da sociedade nacional. As funções de representação dentro da situação histórica de reserva indígena tenderam a ser exercidas por nativos (intitulados caciques e capitães), que frequentemente mantiveram relações de clientela com funcionários locais instalados nos postos indígenas ou em administrações regionais. O modo mais forte de envolvimento foi a incorporação de índios como funcionários, instrumentalizados como mediadores pela administração.

Como é possível aos indígenas, ante essa estrutura tutelar, interferir nos processos de territorialização, exercer sua iniciativa e

criatividade e ampliar suas opções jogando em diferentes escalas? A observação empírica nos conduz a dizer que isso se faz mediante a elaboração de três estratégias, que funcionam como idiomas para expressão da vontade e dos interesses, bem como para a consolidação de diferentes projetos políticos indígenas. Em uma primeira estratégia, o índio vem a ser absorvido pela estrutura tutelar e se transforma em funcionário, principalmente nos escalões inferiores, dirigido pelas mesmas normas burocráticas existentes.<sup>11</sup> As trajetórias desses indígenas são nitidamente marcadas pela crescente individualização do sujeito ante a coletividade de origem, e pela progressiva adaptação a papéis e modelos de personalidade exportados pelos brancos. A figura do índio funcionário está presente de forma espalhada em todos os postos indígenas e administrações regionais da agência indigenista, mas há uma especial proeminência em situações que envolvem certas etnias, como os Fulni-ôs, Pankararus e Tuxás, no Nordeste, os Kaingang, no Sul, os Terenas e Carajás, no Brasil central, entre outros.

Quando tais trajetórias extravasam o âmbito da aldeia e dos postos indígenas, passam a ser exigidas dos indígenas habilidades cada vez maiores e diversificadas, que necessitam de pessoas excepcionais que consigam exercê-las. Mas os espaços burocráticos são limitados e, frequentemente, priorizados para os escalões superiores dos funcionários não indígenas. Os protestos dos funcionários indígenas repercutem na mídia e sensibilizam a opinião pública, tornando conhecidas determinadas figuras e personalidades indígenas. Isso acaba por instituir um canal de expressão da vontade indígena, frequentemente acionado pela imprensa, pelo Estado e por organismos internacionais para gerar a sugestão de participação indígena em debates e processos de decisão.<sup>12</sup> Trata-se, porém, de um processo de

11 As quais, no entanto, considerando a sua condição de indígena, lhes são aplicadas com alguma tolerância.

12 O exemplo mais impressionante de índio que, apesar de funcionário do órgão indigenista, passou a ocupar na mídia um espaço próprio, como porta-voz dos índios em geral, é o de Marcos Terena (em princípio, piloto de avião, depois articulador da União das Nações Indígenas, e representante em diversos fóruns internacionais). Existem muitos exemplos similares de funcionários indígenas com grande visibilidade regional dada pela mídia e por instâncias de governo.

representação altamente personalizado e individualizador, parecendo quase uma réplica nativa da atuação dos sertanistas mais ilustres.<sup>13</sup>

Nas últimas décadas do século xx, repercutiram com mais vigor projetos e demandas indígenas em relação ao território. São iniciativas que se conjugam com o regime tutelar e o sistema de reservas indígenas, mas que implicam a participação de novos atores, formas de ação, temas e prioridades. Como estabelecem um jogo de compulsões próprias e abrem para os índios espaços bem diferentes do que aqueles existentes na política indigenista oficial, podemos considerar essas iniciativas como conjuntos articulados de compulsões e estratégias que geram modelos organizativos distintos, isto é, formas associativas, papéis e articulações sociais, bem como lemas e bandeiras. Esses modelos compõem as duas estratégias de que nos ocuparemos a seguir.

## O MOVIMENTO INDÍGENA

O primeiro desses contextos é aqui chamado de movimento indígena, pois essa é uma categoria operativa central no discurso dos indígenas e dos atores e instituições que com eles interagem nessa situação. A crença fundamental é a de que, em vez de aguardar ou solicitar a intervenção protetora de um patrono, para ter seus direitos reconhecidos pelo Estado, os índios precisam realizar uma mobilização política, compondo mecanismos de representação, estabelecendo alianças e levando seus pleitos à opinião pública. Somente a constituição de um sistema de pressões poderia levar o Estado a agir, identificando e demarcando terras indígenas, melhorando os serviços de assistência ou resolvendo problemas administrativos deixados no limbo por muitos anos.

13 Sertanista é atualmente o nome dado àqueles funcionários da agência indigenista especializados no contato e no estabelecimento de relações pacíficas com as populações indígenas que habitam as fronteiras econômicas. Os valores e a retórica dos sertanistas tiveram, e continuam a ter, uma grande importância na definição do *modus operandi* da agência indigenista e do próprio indigenismo brasileiro.

As décadas de 1970 e 1980 foram os momentos mais visíveis dessa modalidade de ação política, que se constituía de um duplo simétrico da política indigenista oficial, opondo Estado e sociedade civil, preconizando a ampliação da cidadania. Um levantamento sobre as organizações não governamentais que trabalhavam com a temática da proteção e difusão dos direitos indígenas indicava a presença dominante das entidades religiosas, principalmente vinculadas à Igreja Católica e às vertentes ligadas às doutrinas da chamada Teologia da Libertação. Em 1981, eram atuantes quinze associações leigas, com histórias, composição e finalidades específicas muito distintas entre si, enquanto os missionários católicos tinham 21 grupos locais de atuação articulados em uma entidade centralizadora (o Conselho Indigenista Missionário – Cimi),<sup>14</sup> atuando também habitualmente ligados com organismos regionais, como a Operação Anchieta (Opan)<sup>15</sup> e outras confissões religiosas, como o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) e a Igreja Evangélica da Confissão Luterana Brasileira (IECLB), que mantinham mais sete grupos locais (respectivamente três, três e um).<sup>16</sup>

A forma de articulação proposta aos indígenas era a de mobilização, por meio de uma sucessão de encontros e reuniões realizados em escalas diversas, indo desde as aldeias até polos regionais e capitais. Iniciadas em 1974 no Mato Grosso, as chamadas assembleias indígenas se espalharam nos anos seguintes por outras regiões do País, sempre alavancadas pelas entidades religiosas. Tais assembleias, que até o final da década chegaram a 15, tiveram grande importância para revelar um conjunto de indígenas que funcionavam como porta-vozes das reivindicações de seus povos, com especial destaque para a demarcação de terras. No início dos anos 1980, esse

14 O Cimi estava vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que mantinha grande visibilidade e influência política, constituindo-se em um dos pilares do processo de redemocratização do País, ocorrido nesse período.

15 A Opan reunia ex-seminaristas de formação jesuítica, que atuavam de início no Mato Grosso, expandindo-se depois para outras partes da Amazônia.

16 Isso sem contar as parcerias eventuais com as entidades leigas, universidades, antropólogos etc.

movimento ganhou ainda mais força e visibilidade, com os encontros passando a reunir também organizações não governamentais, antropólogos e outros interessados na temática indígena. Entre 1980 e 1984, em apenas quatro anos, foram realizados 42 encontros desse tipo.

As assembleias indígenas funcionavam como foros políticos abertos, sem estrutura burocrática nem forma de ação continuada. A categoria unificadora (e jamais definida) era a de “liderança indígena”, expressão que podia ser aplicada tanto a chefes gerais de uma área indígena quanto a chefes de aldeias, pessoas influentes (algumas vezes até o antagonista do chefe), bem como índios escolarizados e que tivessem mais capacidade de se expressar em português. Jamais definida ou colocada em questão, tal categoria, apesar de sua grande heterogeneidade interna (pois abrangia desde líderes tradicionais até jovens e estudantes), terminava por receber um sentido preciso, determinado por seu reiterado uso – designava todo e qualquer indígena que quisesse falar sobre os problemas, isto é, as necessidades e reivindicações de seu povo ou sua aldeia. Categoria marcada pela natureza da mensagem, e não por um enraizamento social específico, as lideranças indígenas expressavam uma visão da política como resultado de uma tomada de consciência, inspirada em concepções sobre a necessidade de conscientização dos setores oprimidos, partilhada por setores progressistas da Igreja Católica.

O modo de atuação das assembleias indígenas visava sempre a criar e a legitimar uma intermediação com o universo dos brancos – ONGs, entidades de direitos humanos e opinião pública. Tal mediação era executada por uma liderança ou por um conjunto de lideranças, visando à obtenção de demandas coletivas, com destaque para a demarcação de terras, que deveriam vir a ser atendidas pela agência indigenista governamental, a Funai. As lideranças tornavam-se porta-vozes de denúncias e reivindicações, atuando por meio de entrevistas com as autoridades, entidades prestigiosas e meios de comunicação, ou mobilizando comitivas indígenas, que iam em caravana às sedes regionais da Funai ou a Brasília.

A atuação das lideranças expressava-se, portanto, em ações intermitentes de proposição e fiscalização de iniciativas oficiais, operando como um estopim da ação indigenista. Para isso, baseava-se

no apoio das ONGS, o que reforçava uma clivagem dicotômica (indigenismo oficial *versus* indigenismo alternativo), e fortalecia os mecanismos de exclusão por parte do Estado e as mútuas acusações – as ONGS acusando a Funai de omissão ou ineficácia, e a Funai alegando que as ONGS só apontam os problemas, mas nada fazem para sua solução efetiva.

As assembleias indígenas, as comitativas e as ações de protesto tornaram visível um novo ator político no cenário nacional. A insistência com que a mídia consultava certas lideranças acabou por criar uma galeria de indígenas tratados como personalidades públicas, que funcionavam como os representantes autorizados das demandas indígenas. Começava a se consolidar perante a opinião pública o sentimento de que os índios não eram representados pelos indigenistas ou sertanistas, enfim, pelos agentes do Estado, mas por eles mesmos, articulados no movimento indígena (ou seja, um movimento integrado e dirigido por lideranças indígenas). Foram igualmente instituídas bandeiras políticas, como a demarcação das terras indígenas, progressivamente aceitas e incorporadas pela sociedade, bem como legitimadas pelas autoridades indígenas locais. Nesse processo de mobilização política, as terras indígenas demarcadas passaram de 13 milhões de hectares em 1982 a mais de 60 milhões de hectares (OLIVEIRA, 1998), refletindo também um novo ordenamento jurídico nacional e internacional sobre o assunto, e exigindo uma nova postura governamental.

Cabe observar, porém, que, deixando essas importantes transformações no âmbito nacional, os resultados dessa modalidade de política indígena foram bem pequenos sobre o modo de organização política das aldeias e sobre o controle dos territórios étnicos. Do processo de articulação deflagrado pelas assembleias indígenas muitas vezes ficaram de fora as autoridades tradicionais, mais referidas a temas e formas de ação características de uma etnopolítica local, frequentemente dependentes de um circuito de trocas relacionadas à estrutura tutelar.

Ao contrário, a condição de liderança, aplicada aos intermediários de uma luta por direitos e àqueles que dispõem de um domínio do léxico da participação e da consciência política, tornava-se cada vez mais permeável aos que atuavam em funções externas de

mediação, ainda que exteriores ao cotidiano das aldeias ou sem presença efetiva nos processos de decisão realizados em escala local. A iniciativa política não estava sob o controle das coletividades, mas dos intermediários indígenas e das ONGs, que, por sua vez, forneciam os recursos e elaboravam as pautas desses encontros e atividades.

Os mediadores indígenas, tendo uma fonte de poder externa à aldeia, e frequentemente escapando aos mecanismos de controle das coletividades que representam, tomaram-se progressivamente fragilizados perante o poder do Estado e as investidas de setores poderosos da sociedade. Confrontado por um veto oficial<sup>17</sup> e vencido pela complexidade da tarefa de empreender uma articulação nacional,<sup>18</sup> o movimento indígena não chegou a se consolidar. Nos anos seguintes, muitas lideranças indígenas, especialistas na função de intermediação para fora, vieram a ser capturadas pela estrutura tutelar, transformando-se em trabalhadores braçais, em chefes de posto, professores bilíngues, monitores de saúde ou até mesmo administradores regionais e assessores em Brasília. Alguns outros acabaram transformados em candidatos, principalmente a vereador, por partidos diversos, inclusive pelos mais conservadores e avessos às bandeiras do movimento indígena, ou ainda sendo absorvidos em cargos públicos nas prefeituras municipais. Mais recentemente, alguns estão sendo instrumentalizados por igrejas evangélicas, que os treinam e os profissionalizam como pastores.

Foram poucas as organizações indígenas que surgiram nesse contexto: entre 1982 e 1987, existiam apenas nove organizações indígenas de base étnica ou regional, concentradas nos rios Amazonas e Negro. A mais antiga é o Comando Geral da Tribo Ticuna (CGTT), criada em 1982 como um foro que reunia os chefes das aldeias Ticunas (capitães), unificados em torno da luta pela demarcação de

17 A União das Nações Indígenas (UNI), entidade criada em 1980 por jovens lideranças indígenas, não chegou a se estruturar, pois foi considerada pelo último governo militar como de inspiração secessionista e contrária à unidade nacional.

18 Inclusive sem contar com o apoio específico de agências financiadoras, mais voltadas para a concretização das reivindicações locais sobre a demarcação de terras e educação bilíngue.

suas terras. O Conselho Indígena de Roraima (CIR), criado em 1987, também como uma articulação entre os Tuxauas (líderes locais) de um conjunto de aldeias Makuxis e Uapixanas, mantém uma relação de continuidade com o movimento das assembleias indígenas, iniciado na década anterior. A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), criada também em 1987, veio a congregar cooperativas e associações menores, que operavam em determinados rios dessa região – como a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Traíra (Acitrut) e a Associação Unificada das Comunidades Indígenas do Rio Tiquiê (Aucirt), criadas, respectivamente, em 1986 e 1987.

## AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

Esses conselhos e federações tinham uma existência de fato, como uma proposta de articulação política, mas não como instituições com personalidade jurídica e existência formal. O CGTT, por exemplo, só se preocupou em obter registro legal quando uma facção dissidente tentou registrar a sigla em cartório local. Mas com a Constituição de 1988, as coletividades indígenas tiveram reconhecida sua capacidade jurídica de se fazer representar por si próprias, independente da agência indigenista. Isso contribuiu para que aumentassem, nos anos seguintes, as iniciativas de criação de organizações indígenas, que foram cinco em 1988, e oito em 1989.

O contexto modificou-se radicalmente a partir de 1991. Preocupados com o fato de o Brasil ser o país sede da Segunda Conferência Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas (ECO-92), os organismos governamentais aceleraram o processo de demarcação de terras indígenas, e deram sinal verde para numerosos projetos de preservação ambiental, inclusive os superpostos a áreas indígenas, que, estabelecidos em parceria com agências multilaterais (Banco Mundial, BID, Comunidade Econômica Europeia, Grupo dos 7 etc.), contaram com apoio político da opinião pública internacional.

Progressivamente, o governo brasileiro veio a se integrar aos fóruns internacionais que operam com a compatibilização de proteção



ambiental e desenvolvimento. Sob a ótica de uma macropolítica planetária, as áreas indígenas passaram a ser pensadas como importantes unidades de conservação. A adaptação interna foi bem mais lenta, e se estendeu por uma boa parte da década. Por fim, ministérios como o do Meio Ambiente e o de Ciência e Tecnologia, e instituições como a Funai e o Ibama, mais diretamente afetadas, estabeleceram novos procedimentos e constituíram equipes especializadas de trabalho baseadas em programas desenvolvidos com recursos da cooperação internacional.

Tomando o ano de 1992 e a ECO-92 como marcos, as formas de atuação, os temas e a retórica das ONGs mudaram com velocidade bem maior. A preocupação básica com direitos humanos e a implantação da democracia, que nortearam a atuação das ONGs nos anos 1970 e 1980, deixaram de ser uma prioridade, com a atenção deslocando-se para os debates sobre uso e conservação dos recursos naturais. O quadro de pessoal das ONGs passou a ter um perfil muito mais técnico e profissionalizado – as figuras de voluntários e militantes tornaram-se raras. A postura crítica e de radical autonomia, que predominava nas décadas anteriores, foi substituída por uma interlocução permanente com os órgãos de governo e com a cooperação internacional.

Outro fator decisivo para o surgimento de uma nova configuração política foi a decisão das agências financiadoras de destinar recursos diretamente para as comunidades-alvo e para iniciativas locais, sendo priorizados como parceiros ideais aqueles identificados como mais próximos dos grupos executores. As organizações indígenas passaram a se apresentar como os mais adequados postulantes a projetos de desenvolvimento e de proteção ambiental, sendo as ONGs admitidas mais na condição de parceiros que fornecem uma assessoria técnica.

As regras e diretrizes desse contexto político logo conduziram a uma proliferação crescente das organizações indígenas. Em 1991, já eram em número de 48; em 1996, chegavam a 109 e, em 1999, atingiam 290! Dessas, 195, ou seja, mais de dois terços, estavam situadas na Amazônia, refletindo a prioridade conferida a essa região nos financiamentos internacionais. No levantamento realizado pela equipe de pesquisa em educação indígena da USP (Mari) em 1999, uma parcela significativa dessas organizações, aproximadamente

um quarto, mais exatamente 76, não dispunha de endereço conhecido (GRUPIONI, 1999), o que indicava seguramente sua constituição recente.

Há aspectos muito positivos, porém, nessa nova política indígena, se comparada com aquela do clientelismo típico da estrutura tutelar ou da mediação individualizadora feita pelas lideranças indígenas. Em primeiro lugar, pela primeira vez existe um reconhecimento explícito da importância da incorporação das culturas e das tradições indígenas aos projetos de desenvolvimento e aos processos políticos de mediação. Isso resulta, em parte, da revalorização da diferença cultural e do multiculturalismo, fenômeno que marca o cenário atual do processo de globalização, mas também resulta da mudança de critérios e de linguagem ocorrida nos últimos anos no âmbito dos grandes organismos transnacionais e multilaterais.<sup>19</sup> Predomina também a postura de que a gestão de recursos e as iniciativas de projetos devem estar no âmbito local e adequar-se, na medida do possível, aos procedimentos coletivos e locais, bem como preocupar-se com a transparência e a racionalidade nos processos decisórios, inclusive na avaliação de resultados e no próprio planejamento. Em que medida esse novo contexto internacional vai efetivamente favorecer o surgimento de uma nova política indígena, ou se limitará a modular por uma nova retórica a antiga estrutura clientelística do indigenismo, só o tempo permitirá ver.

Existem também muitos riscos envolvidos. O primeiro é o de que o Estado, agora movido por outras prioridades, venha a dismantlar a estrutura tutelar sem criar soluções institucionais permanentes que possam desincumbir-se das funções anteriormente atribuídas à agência indigenista. Tal risco se torna bastante visível, por exemplo, nas atividades assistenciais, como a educação indígena, com frequência dependente de estados e municípios, cujas orientações estão eivadas de preconceitos e de práticas paternalistas,

19 Nas diretrizes operacionais definidas pelo Banco Mundial desde 1991, toma-se clara uma radical mudança de retórica, com uma nova ênfase na diversidade cultural, na dimensão local e na necessidade de participação (PACHECO DE OLIVEIRA, 2000).

radicalmente colidentes com os direitos e interesses indígenas, sem que estejam ainda definidos e operantes mecanismos controladores e fiscalizadores.

O segundo risco é a própria viabilidade econômica e política das experiências inovadoras existentes: afinal, os projetos alternativos são apenas laboratórios de práticas a serem encampadas pelas estruturas governativas, ou são capazes de uma autossustentação, capacitando-se a corrigir os vícios da antiga rede assistencial existente? O atendimento à saúde, quando executado diretamente por organizações indígenas, tem contribuído para o fortalecimento dessas entidades e para uma condução colegiada e transparente das necessidades indígenas. Grandes dificuldades, no entanto, subsistem para a incorporação por estruturas burocráticas de um processo distinto e dinâmico, como o das curas xamanísticas ou outros múltiplos tratamentos modelados culturalmente. Há um temor também quase generalizado de que as verbas públicas venham a sofrer reduções significativas nos próximos anos, com o Estado passando a transferir aos próprios interessados os custos de uma política assistencial.

O terceiro ponto a se considerar é a despolarização das ações engendradas pelas ONGs e organizações indígenas, que passam a adotar uma linguagem meramente técnica e a operar com metas e meios de ação julgados sempre como consensuais. Certos governos estaduais na Amazônia, como o do Amapá e do Acre, ao nortearem-se por certos princípios políticos, têm viabilizado alguns projetos e programas indígenas, mesmo na ausência de grandes aportes financeiros externos. Ao contrário, muitos planejamentos econômicos e ambientais, apesar de disporem de dotações próprias e de boas diretrizes técnicas, foram inviabilizados pelos mecanismos burocráticos e políticos. Como observou Ferguson (1995), há um grande perigo em embarcar de modo simplório em uma antipolítica das ONGs.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As representações cotidianas sobre os indígenas sempre procuram transmitir a certeza de que estamos lidando com fenômenos simples, dotados de uma unidade essencial e originária. Em nossa exposição, tentamos recuperar outra dimensão, a da construção, por meio de

um conjunto de compulsões, alianças e iniciativas, de estratégias e projetos políticos daquelas populações às quais usualmente atribuímos a primitividade e a tradicionalidade. Isso nos levou a trazer à luz a situação colonial, que não deve ser pensada como o reverso do isolamento e da autenticidade, mas explorada em sua diversidade e em suas contradições constitutivas, como modelos diferenciados de distribuição de poder, implicando demarcações identitárias e mecanismos de controle de fluxos culturais.

As populações colonizadas não são uma cera passiva sobre a qual se impõe o mundo moderno: suas ações e elaborações estão plenas de criatividade e de iniciativa. São essas escolhas e os jogos sociais que propiciam, inseridos em distintas escalas e arenas (indo da unidade doméstica ao destino do planeta, do intraétnico ao transnacional), que transformam uma intervenção estatal na apropriação e na construção de um espaço de sociabilidade e em um território étnico.

Nos contextos jurídico e político brasileiros, o reconhecimento de uma coletividade como indígena passa pelo seu encapsulamento em um território específico, controlado e regulado diretamente pelo Estado. As duas últimas décadas viram surgir, como resultado de forças e possibilidades associadas em diferentes escalas, três estratégias de expressão política dos indígenas, articuladas em conjuntos relativamente distintos de categorias, papéis, dinâmicas e bandeiras, que aqui reunimos sob os rótulos extremamente sintéticos de índios funcionários, lideranças e organizações indígenas.

Essas três estratégias e projetos caminham no sentido de uma cidadania indígena construída por meio de um território étnico, mas as semelhanças se esgotam aí. Enquanto as duas últimas confluem na valorização do processo de fortalecimento da sociedade civil, a primeira insiste na postura mais corporativa e estatizante dos indígenas inseridos na estrutura tutelar. Até mesmo essa convergência entre as duas últimas revela-se como limitada, pois ambas concebem esse fortalecimento da sociedade civil de modo muito diferenciado. Em uma via, o fundamental é demarcar uma autonomia em relação ao Estado e demandar desse apenas o reconhecimento de direitos, estabelecendo relações de aliança com outros setores igualmente excluídos. Em outra, o prioritário é a gestão de

território, com a formação de unidades políticas representativas, as organizações indígenas, que promovam a compatibilização entre conservação ambiental e desenvolvimento. Essa distinção de origens e projetos sociais está na base do conflito de interpretações entre lideranças e associações indígenas na avaliação dos fatos ocorridos no sul da Bahia, na comemoração dos 500 Anos.<sup>20</sup>

Se, em vez de tratarmos o nativo e o colonizador como categorias totalizadoras, autoevidentes e simetricamente opostas, explorarmos a sua variabilidade interna, os contextos históricos diferenciados em que interagem e a multiplicidade de articulações estabelecidas entre as distintas subcategorias, poderemos abrir novos campos de investigação. A noção simplificadora de uma voz indígena, ou de um único modelo nativo, deve ser substituída por um esforço de compreensão de processos complexos e ocorridos em diferentes contextos e escalas. É da combinação de todos esses fatores – históricos e culturais, locais e globais – que poderemos buscar uma compreensão de estratégias políticas tão diversificadas e heterogêneas.

20 Evento que reuniu cerca de dois mil índios das mais variadas etnias, regiões e associações do País em Porto Seguro, em abril de 2000, e que, no âmbito local, culminou em uma manifestação duramente reprimida pela Polícia Militar da Bahia, fato fartamente documentado pela imprensa. Na avaliação posterior dos acontecimentos, expressaram-se com nitidez, em documentos distintos, elaborados pelo Comitê de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib) e pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), as divergências existentes entre essas duas estratégias e os projetos políticos dos indígenas do País.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Ameriques Latines*, Paris, Editions de L'Heal, n. 23, p. 177-211, 1997.
- ALMEIDA, Rubem Thomaz. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política*. O Projeto Kaiowa-Nandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- BAILEY, F. G. *Tribe, Caste and Nation: A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa*. Londres: Oxford University Press, 1960.
- BALANDIER, Georges. La Situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. 11, p. 44-79, 1931.
- BAREL, Yves. Le Social et ses territoires. In: AURIAC, Frank; BRUNET, Roger (coord.). *Espaces, jeux & enjeux*. Paris: Fondation Diderot/Fayard, 1986.
- BARTH, Fredrik. *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- FERGUSON, James. *The Antipolitics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- FISHER, William F. Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 26, p. 439-464, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1976. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma*. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. *Diretório de associações e organizações indígenas no Brasil*. Brasília: Inep/MEC/Mari/UIP, 1999.

- HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael (ed.). *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Gloucestershire: Clarendon Press, 1996.
- IGLESIAS, Marcelo P. *O astro luminoso*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1993. 2 v.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos. *Um grande cerco de paz*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e tradicionalismo*. São Paulo: Pioneira, 1975.
- MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. 1997. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília. Brasília, 1997.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Unicamp, 1994.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nosso governo: os Ticunas e o regime tutelar*. Rio de Janeiro: Marco Zero/CNPq, 1988.
- \_\_\_\_\_. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Indigenismo e territorialização*. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 15-42.
- \_\_\_\_\_. A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- \_\_\_\_\_. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. *Horizontes Antropológicos*, n. 14, p. 125-141, 2000.
- \_\_\_\_\_. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticunas. In: BRUCE Albert; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Unesp/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Regime Tutelar e Faccionalismo*. Política e religião em uma reserva Ticuna. Manaus: PNCSA, 2015.
- RAFFESTIN, Claude. Écogénese territoriale et territorialité. In: AURIAC, Frank; BRUNET, Roger (coord.). *Espaces, jeux et enjeux*. Paris: Fondation Diderot/Fayard, 1986, p. 173-185.
- RAMBAUD, Placide. *Société rurale et urbanisation*. Paris: Seuil, 1969.

- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- RICARDO, Carlos Alberto. A sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. *In: \_\_\_\_\_*. (org.). *Povos indígenas no Brasil, 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.
- STOCKING JR., George W. Colonial situations. *In: \_\_\_\_\_*. (ed.). *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991.
- VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1975.



## CAPÍTULO 8.

### SEM A TUTELA, UMA NOVA MOLDURA DE NAÇÃO

**N**um balanço sintético, pretendo mostrar, contrariamente à crença dominante desde o indianismo do século XIX, que os indígenas não são apenas assunto do passado, tema para apreciação estética ou puramente filosófica, mas que a sua presença no Brasil contemporâneo é algo bastante significativo e que tem repercussões importantes para diversas políticas públicas. Numa parte inicial deste artigo, caracterizo o embate de forças no qual ocorreu a gestação do texto constitucional, acompanhando, a seguir, como tais dispositivos foram atualizados e levados à prática por meio de um conjunto de contextos e fatores políticos, nacionais e internacionais, que lhe agregaram sentidos peculiares e se encarregaram de atualizar algumas potencialidades dentro do campo de possibilidades instaurado pela nova Constituição. Em seguida, realizo uma breve análise na perspectiva da longa duração dos diferentes marcos jurídicos que visaram regulamentar a presença indígena na história do Brasil, apontando a originalidade da nova Constituição dentro dessa série. Por fim, dialogando com trabalhos recentes de interpretação do Brasil, formulados por um cientista político e um historiador, procuro demonstrar que a questão indígena propõe ao Estado Brasileiro questões de tal monta e complexidade que as soluções aí engendradas têm consequências muito maiores do que os próprios indígenas, afetando a estruturação do Estado e os processos de construção de uma identidade nacional.

#### A CONSTITUINTE COMO ARENA

O tema “índios” não é de maneira alguma residual ou de pouca importância na Constituição Federal de 1988. Em vez de derivar de um

debate puramente humanitário e entre poucas pessoas, sem ter maiores repercussões práticas, em torno dele ocorreram mobilizações políticas que chamaram a atenção da opinião pública. Foi também, nessa ocasião, objeto de uma acirrada disputa entre diferentes grupos de interesse.

Se nós recuássemos no tempo, poderíamos acompanhar durante o segundo semestre de 1987 e o primeiro de 1988 um singular processo de mobilização dos indígenas de várias regiões do País em torno da definição dos princípios constitucionais<sup>1</sup> que iriam necessariamente requalificar a legislação indigenista em vigor, que fora elaborada no regime militar, em 1973. A Lei 6.001/73, chamada vulgarmente de “Estatuto do índio”, expressa claramente uma postura autoritária e centralizadora no trato das questões administrativas. Não é por acaso, aliás, que procedem deste mesmo ano a criação do Incra e da Polícia Federal, órgãos que frequentemente estiveram associados à Funai em suas ações locais.

Durante o processo de elaboração da nova Carta, foi bastante intensa a participação de indigenistas, missionários, antropólogos e advogados não só nas audiências públicas e subcomissões, mas também no debate diário com os parlamentares, informando e apresentando sugestões. Mas o fato inédito e de maior repercussão na rotina parlamentar foi a presença constante de uma massa de indígenas que, pintados e com seus adornos de pena, percorriam os corredores, lotavam os auditórios, entravam e saíam dos gabinetes. Não eram agressivos nem manipuladores, não eram manifestantes que protestavam nem lobistas. Eram pessoas comuns, apenas diferentes, todos confiantes no processo parlamentar, sinceramente preocupados com a defesa de suas comunidades, seus modos de vida e valores diferenciados. Era como se o Congresso estivesse convocado dentro de uma aldeia indígena! Uma presença assim colorida e vistosa tornava evidente aos constituintes e aos funcionários das duas câmaras legislativas o que a sua experiência urbana havia

1 Alguns trabalhos de antropólogos e advogados se debruçam com mais profundidade sobre essa conjuntura. Entre esses, eu destacaria especialmente: Santos, 1989; Cunha, 1987; e Silva e Grupioni, 1995.

camuflado, a diversidade cultural e linguística do País, a pujança e vivacidade atual de suas populações autóctones.

As discussões sobre o tema e as propostas de normatização não se limitaram, é claro, apenas às entidades que se intitulavam “pró-indígenas”, mas envolveram igualmente, em outros e bem diversos contextos, a participação de representantes da agência indigenista, de assessorias das Forças Armadas, de uma articulação da região amazônica e de lobistas das mineradoras. O então presidente da Funai, Romero Jucá, em manifestação surpreendente, que parecia contraditória com o cargo que ocupava, condenava o tamanho excessivo das áreas indígenas, e responsabilizava o artigo 198<sup>2</sup> da antiga Constituição pela ineficácia do órgão indigenista.<sup>3</sup> Pessoas vinculadas ao Conselho de Segurança Nacional (CSN), órgão de assessoramento direto da Presidência da República empenhado no Projeto Calha Norte, distribuíram aos constituintes um dossiê sobre os riscos que a demarcação de terras indígenas representaria para a segurança das fronteiras e o desenvolvimento da região amazônica.<sup>4</sup>

- 2 O ponto visado era o § 1º do artigo 198: “Ficam declaradas a nulidade e extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas” (BRASIL, 1967).
- 3 Em entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo* em 24 de setembro de 1987, e em carta dirigida aos constituintes datada do dia seguinte, o presidente da Funai afirmava que as terras indígenas, “em termos absolutos e relativos”, apontavam para números “positivamente exagerados”. Em um anexo, era apresentado dois quadros comparativos, em que as terras indígenas eram cotejadas com alguns pequenos países estrangeiros e com unidades da Federação, pretendendo esses dados evidenciar os motivos de sua preocupação.
- 4 Um desses documentos, o Estudo 007/3º.sc/86, intitulado “A questão indígena e os riscos para a soberania e integridade do território nacional”, preconizava uma reformulação do processo de identificação de terras indígenas, que não seria mais executado pela Funai, mas por uma comissão igualmente composta pelo Incra, pelo órgão estadual de terras, pelo Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins (Getat) e pelo Departamento Nacional de Pesquisas Minerais (DNPM). Um outro documento, o Estudo 029/3ª.sc/87, propõe a criação de uma nova figura jurídica - a “colônia” - que seria destinada às “comunidades indígenas aculturadas”.

Na Comissão de Sistematização, presidida pelo deputado Bernardo Cabral (AM), as propostas encaminhadas pelas entidades pró-indígenas, e parcialmente incorporadas pela Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, e, em seguida, pela Comissão da Ordem Social, foram em grande parte abandonadas. Ao final de uma intensa negociação entre os parlamentares, a temática indígena entrou como o “Capítulo VIII- Dos Índios”, do “Título VIII - Da Ordem Social”. Ainda que conciso (com dois artigos e sete parágrafos), continha algumas definições cruciais, além de outras menções ao assunto ao longo do texto e nas disposições transitórias.

Pela primeira vez nas constituições brasileiras, o relacionamento com os indígenas passou a dispor de um conjunto doutrinário relativamente articulado, do qual administradores, magistrados e legisladores deveriam derivar as suas ações e decisões. Anteriormente, a política indigenista era regulada por uma lei ordinária, mas seus fundamentos dependiam de menções tópicas e fragmentárias encontradas em constituições anteriores, criando-se. Assim, um campo extenso de inferências incertas e revogáveis. A jurisprudência tinha que ocupar um espaço vazio resultante da ausência de uma base doutrinária.

#### UMA BASE DOUTRINÁRIA INOVADORA

Quais são os pontos que devemos caracterizar como centrais do eixo doutrinário estabelecido por esse capítulo da Constituição de 1988? Primeiro, o Estado não adota mais como finalidade garantir a integração dos indígenas na comunidade nacional, reconhecendo-lhes explicitamente “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (artigo 231, caput). Ao contrário, o Estatuto do Índio, de 19 de dezembro de 1973, inseria-se numa perspectiva assimilacionista, eufemizada pelo favorecimento de um “processo de aculturação livre e espontânea” (como estipulava no artigo 1º, Item I, letra d, da Lei nº 5.371/67, de criação da Funai).<sup>5</sup> Em função dessa guinada radical,

5 Para as menções à legislação ver as compilações realizadas por Suess (1980) e por Guimarães (1989).

as políticas públicas e assistenciais doravante deveriam contribuir para a manutenção e fortalecimento das culturas indígenas.

Segundo, é reconhecida aos indígenas uma plena capacidade civil, podendo associarem-se livremente de maneira a representar seus interesses sem a interveniência da agência indigenista. Em termos práticos, isso significa a extinção da tutela anteriormente exercida pela Funai, cujas regras de operação estavam já minuciosamente descritas na Lei nº 6.001/73. Embora a Funai não seja mencionada no capítulo, é indicado que o Ministério Público Federal deve acompanhar todo o processo no intuito de se certificar de sua correção e legitimidade.<sup>6</sup>

Terceiro, o Estado deve garantir aos indígenas a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e lagos das terras sobre as quais exercem uma ocupação de natureza tradicional. No parágrafo primeiro é conceituado o que se entende por “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”, que não correspondem de forma alguma a terras originárias ou imemoriais,<sup>7</sup> mas àquelas “necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (art. 231, § 1).

É importante notar que, dos sete parágrafos do artigo 231, seis falam de terra, e um, de recursos naturais. O parágrafo 6 constitui uma reedição do antigo parágrafo segundo do artigo 198 da Constituição anterior, reiterando a nulidade jurídica de quaisquer atos de domínio ou posse sobre terras indígenas, não cabendo também ação de indenização contra a União em decorrência dessa anulação. O parágrafo 3º condiciona à previa autorização do Congresso Nacional o aproveitamento de recursos hídricos, potenciais energéticos, bem como a pesquisa e lavra de minérios em terras indígenas.

6 “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (artigo 232).

7 “A expressão terras tradicionalmente ocupadas não significa ocupação imemorial [...] [,] terras que eles estariam ocupando desde épocas remotas que já se perderam na memória e, assim, somente estas seriam as terras deles [...]. O tradicionalmente refere-se não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras [...]. Daí dizer-se que tudo se realiza segundo seus usos, costumes e tradições” (SILVA, 1993:45-50).

Mesmo com tal anuência, deveriam ser ouvidas as comunidades afetadas, e prevista a sua participação nos lucros do empreendimento.

## CONTEXTOS E FATORES DE APLICAÇÃO

As repercussões práticas na política indigenista das novas diretivas constitucionais foram sentidas muito lentamente. Derrotada em sua pretensão de revogação do antigo artigo 198, que veio a ser incorporado pela nova Constituição, a Funai passou a ignorar o texto da Carta Magna, gerindo os assuntos indígenas em conformidade com as suas próprias rotinas e ancorada na Lei nº 6.001/73. Nas práticas cotidianas da agência indigenista, o regime tutelar continuou em vigor, como se nada de diferente houvesse acontecido. O último dirigente da Funai, que permaneceu no cargo de 2003 a 2007, declarava-se ainda um defensor convicto do indigenismo rondoniano, e considerava perigosas as discussões sobre a flexibilização da tutela.

Em 1991, foram encaminhados ao Congresso Nacional três projetos de lei que visavam substituir a Lei nº 6.001/73, engendrando um novo Estatuto do Índio que não tivesse

uma orientação tão colidente com a Constituição de 1988. Dois deles, encaminhados respectivamente pelo Cimi e por um conjunto de entidades (entre elas a ABA e o Núcleo de Direitos Indígenas – NDI –, que depois se transformaria em Instituto Socioambiental – ISA), procuravam efetivamente estabelecer formas administrativas em consonância com os novos princípios constitucionais. O terceiro projeto foi enviado pela Funai e tinha um teor inverso, sendo apenas uma reedição do Estatuto de 1973, com algumas modificações e acréscimos, mas sem alterar a sua perspectiva tutelar.

Simultaneamente, alguns parlamentares passaram a reivindicar que a aprovação do estatuto ocorresse com a edição de uma lei que viesse a regular a pesquisa e a exploração mineral em terras indígenas (§ 3º do artigo 231). Sentindo dificuldade para optar entre projetos tão contrastantes, o deputado Luciano Pizzato, relator designado pelo Congresso, produziu em 1992 um substitutivo, texto que vinha a incorporar parcialmente elementos dos três projetos de lei anteriores, acrescentando-lhe artigos que normatizavam a

atividade mineradora. O produto final, ameaçado em sua coerência e consistência, desagradou a todas as partes.

Foi acordado, como uma solução provisória, que os parlamentares realizariam audiências públicas em diferentes regiões do País, de modo a ouvir os indígenas e os diversos organismos locais, formulando a partir daí as correções julgadas necessárias. Ocorreu, porém, que, em vez de serem superadas, as divergências se acentuaram. A Funai mobilizou seus funcionários indígenas e lideranças aliadas, defendendo de modo intransigente a continuidade da tutela. Surpresos com o dissenso, que parecia imperar também entre os próprios indígenas, os parlamentares não deram andamento ao projeto de lei, que permanece até hoje na fase de estudos, sem ir a plenário.<sup>8</sup>

As mudanças vieram, no entanto, por outras vias, principalmente pelas sucessivas reformas da administração pública pensadas segundo o formato de um Estado minimalista. Avaliada como pouco eficiente e de mentalidade autárquica e antiquada, a agência indigenista, na década de 1990, veio a sofrer com redução de pessoal e de recursos orçamentários. Em 1992, um conjunto de decretos do então presidente, Fernando Collor de Mello, transferia as atividades de assistência aos indígenas nas áreas de saúde, de educação e de programas de desenvolvimento da Funai para os ministérios que cuidavam desses respectivos assuntos.

A Funai protestou contra essas medidas, que ainda recentemente considerava nocivas aos interesses dos índios. No entanto, dadas as restrições financeiras e de pessoal, foi progressivamente concentrando suas atividades na questão fundiária, na atenção aos chamados “índios isolados”, na administração de sua infraestrutura e no exercício do poder de polícia dentro das áreas indígenas. As organizações indígenas e as entidades de apoio a elas associadas estabeleceram

8 Em algumas ocasiões, durante esses 17 anos, existiram tentativas de colocá-lo em pauta, mas que não tiveram sucesso devido, sobretudo, às resistências da Funai. Em 2002, chegaram a existir debates públicos promovidos pelas organizações indígenas, pelo CIMI e pela ABA, disso resultando inclusive documentos críticos e novos subsídios.

relações de cooperação com os ministérios da Educação, da Saúde e do Meio Ambiente, passando a transmitir-lhes informações e um saber técnico e jurídico indispensável ao cumprimento de suas novas funções. As políticas assistenciais foram pautadas nos novos princípios constitucionais, nos conhecimentos setoriais específicos dessas pastas, e na eventual colaboração de organismos não governamentais (inclusive das organizações indígenas), e não no Estatuto do Índio, que, por seu caráter centralizador e genérico, revelava-se de pouco valia para orientar essas ações.

A estruturação progressiva dessas atividades assistenciais foi gerando alternativas absolutamente novas para os indígenas nos planos local e regional. A Funasa, por meio de uma série de convênios com organizações indígenas, veio a atuar em grande parte das áreas indígenas do País, mobilizando um orçamento que já em 2002 era superior ao da Funai. As grandes organizações indígenas da região amazônica, como o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), o Conselho Indígena do Vale do Javari (Civaja), a União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas (UNI-Acre), entre outras, passaram a responsabilizar-se pelo atendimento de saúde aos indígenas dentro de suas respectivas áreas de atuação, mobilizando equipes médicas, estabelecendo esquemas de atendimento, e treinando uma grande quantidade de monitores indígenas.<sup>9</sup>

No que tange a educação indígena, o MEC veio a atuar mediante o repasse de recursos aos municípios, responsáveis diretos pela educação de base. Ainda que a Funai, em alguns lugares, mantivesse convênios com municípios ou com as Forças Armadas, principalmente nas regiões de fronteira, o entendimento mais comum anterior era de que a educação indígena era uma atribuição da agência

9 Para uma descrição do impacto local dessas atividades e uma análise dos desafios que colocavam à estruturação das organizações indígenas, ver o capítulo “Las demarcaciones participativas y el fortalecimiento de las organizaciones indígenas”, em Pacheco de Oliveira e Iglesias, 2006.



indigenista. Assim, as autoridades municipais, em sua maioria, ficaram surpreendidas com os aportes de recursos e com as suas novas responsabilidades assistenciais. Foi organizado pelo MEC um conselho nacional de educação indígena, de caráter normatizador e fiscalizador, bem como instituídos conselhos estaduais (alguns bastante operantes). Em todas essas instâncias, as organizações de professores indígenas se fizeram representar, tendo uma participação bastante ativa e colaboradora, fornecendo referenciais críticos e propositivos a partir de suas experiências culturais específicas.

Os ventos da mudança também atingiram a própria Funai no cerne de suas atividades, pois os custos e requisitos envolvidos na demarcação de terras eram muito superiores ao seu orçamento e aos quadros técnicos disponíveis. Em 1992, como um reflexo da Reunião Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, foram delineadas as bases do Programa Piloto de Proteção às Florestas Tropicais no Brasil, que contaria com o apoio de recursos internacionais. O protocolo de entendimento só foi assinado quatro anos depois, em 1996, em grande parte devido às limitações visualizadas pelos técnicos do Banco Mundial e de outras agências de cooperação na capacidade técnica e operacional do órgão indigenista, o qual, na época, era bastante refratário à colaboração de antropólogos e à participação de indígenas em suas instâncias de planejamento e decisão.

Ao final, foi criada internamente à Funai uma unidade técnica e operacional voltada para a execução dos trabalhos de demarcação e de fiscalização de terras indígenas na região amazônica, o chamado Projeto de Proteção às Populações e Terras Indígenas na Amazônia Legal (PPTAL). Baseando-se em críticas aos antigos modelos de demarcação existentes,<sup>10</sup> foi gestada a proposta de uma “demarcação participativa”, que envolveria os próprios indígenas nos trabalhos, e teria continuidade com atividades de reavivamento de linhas e fiscalização de limites.<sup>11</sup> Para o acompanhamento desses trabalhos, a

10 Ver o capítulo “Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai” em Pacheco de Oliveira e Almeida, 1998.

11 Ver Krasburg e Grankowicz, 1999; 2002.

Funai assinou convênios com organizações indígenas, entidades indigenistas e equipes das universidades, a consecução da demarcação física ficando em sua maioria a cargo de empresas privadas (mediante processos de licitação) e do Serviço Geográfico do Exército. O resultado foi a identificação, demarcação e regularização de um conjunto de terras indígenas na Amazônia que chegou a cerca de 34 milhões de ha. Combinado com um conjunto bastante heterogêneo de unidades de conservação, essas demarcações redesenharam o mapa da Amazônia Legal,<sup>12</sup> adequando-o às concepções hegemônicas sobre a busca de um “desenvolvimento sustentável”.

No âmbito das políticas ambientais, ocorreram igualmente sensíveis mudanças. Com base em recursos fornecidos por agências oficiais de cooperação internacional da Alemanha (GTZ – atualmente GIZ – e KfW – Kreditanstalt für Wiederaufbau) e da Inglaterra (DFID), além de apoios do Banco Mundial e da Comunidade Econômica Europeia (atual União Europeia), foi criada uma linha de financiamentos a projetos indígenas que compatibilizassem o desenvolvimento com a proteção ambiental. Tratava-se de projetos pilotos, de caráter demonstrativo, de porte pequeno e médio, voltados também para a região amazônica, que integraram programas geridos pelo Ministério do Meio Ambiente, no qual representantes indígenas passaram a ter presença importante como membros de conselhos consultivos e, mais tarde, na condição de gerentes de programas. Tal experiência sem dúvida foi a inspiração para que, mais tarde, já em 2005, outros programas delineados no âmbito do próprio Ministério do Meio Ambiente (a chamada Carteira Indígena) e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (no caso, o chamado Programa Nacional de Apoio a Agricultura Familiar – Pronaf) e não mais voltados unicamente para a Amazônia, viessem a ser implementados dentro da perspectiva de que organismos governamentais, operando em escala nacional, deveriam contribuir para o fortalecimento das organizações e mobilizações indígenas.

12 Segundo dados de 2001, existiam 171 unidades na conservação na Amazônia Legal, totalizando 64,5 milhões de ha, dos quais 35,9 milhões estavam sob controle federal (RICARDO; CAPOBIANCO, 2001:246-250).

É importante notar que as novas diretrizes constitucionais não produziram efeitos por si mesmos, mas por outros valores e interesses que nortearam a sua aplicação e que caminhavam na contracorrente do indigenismo tutelar preconizado pela Funai. Todos os programas governamentais que contaram com recursos internacionais seguem a linha de atuação delineada pelo Banco Mundial por meio das diretrizes operacionais OMS 2.34, de 1982, e a OD 4.20, de 1991,<sup>13</sup> em que se preconiza como essencial para o sucesso dos projetos de desenvolvimento que haja uma consulta prévia e uma participação dos indígenas em diferentes etapas do planejamento e da execução dessas iniciativas.

À diferença do multiculturalismo, que toma a preservação da diversidade como um objetivo último, e que pode, assim, contribuir para um relativo engessamento das culturas e de suas morfologias sociais, a perspectiva que norteia a cooperação internacional toma a diversidade como um dado imediato que precisa ser levado em consideração, servindo-se dela como um meio para a construção do desenvolvimento (que deve ser harmônico com a natureza e com o conjunto de nações). Compreender o capítulo sobre os índios e as consequências de sua implementação no Brasil contemporâneo como resultante de uma perspectiva informada pelo multiculturalismo seria um completo equívoco.

A grande quantidade de programas voltados para a Amazônia contribuiu inicialmente para criar um hiato entre as lutas dos indígenas desta e de outras regiões do País,<sup>14</sup> uma vez que essas últimas

13 Ver Pacheco de Oliveira, 2006:181-199.

14 Isso se refletiu na Primeira Conferência dos Povos Indígenas, realizada em Porto Seguro (BA), em abril de 2000, durante as comemorações dos 500 Anos do Descobrimento. A marcha realizada pelos indígenas foi duramente reprimida pela Polícia Militar (estadual), mas as manifestações posteriores dos indígenas evidenciaram a duplicidade de posições. De um lado, os indígenas da região amazônica e os Pataxós (BA), buscando uma negociação com o governo sobre os termos de demarcações de terras e de gestão ambiental; de outro, as lideranças da Região Nordeste que denunciavam o seu abandono e atuaram articuladas com o movimento negro e o MST (ver PACHECO DE OLIVEIRA, 2006:127-150).

eram pouco favorecidas nos aportes de recursos. Paralelamente às demarcações participativas que ocorriam na Amazônia, os conflitos fundiários se agravavam em outras regiões, sem que houvesse uma presença mais efetiva e eficiente por parte da Funai. No Nordeste e no Mato Grosso do Sul, apesar da grande dramaticidade e repercussão dos enfrentamentos ocorridos, a simples identificação e delimitação de terras indígenas estava quase totalmente interrompida.

No caso do Nordeste, o processo de identificação de terras não avançava devido a uma atitude de permanente suspeita dos setores técnicos da Funai quanto à condição de indígena das coletividades que se reivindicavam como tais. Raciocinando em termos das fases de integração dos índios – isolados, em contato intermitente, em contato permanente e integrados –, categorias incorporadas ao Estatuto do Índio e que contemplavam basicamente a experiência de atração e pacificação dos índios do Mato Grosso pela Comissão Rondon, os indigenistas da Funai não conseguiam aceitar como legítimas as reivindicações identitárias dos indígenas do Nordeste, que vinham de uma trajetória histórica muito distinta, passando pelos aldeamentos missionários e por uma longa convivência com populações sertanejas e quilombolas.<sup>15</sup>

A Convenção 169, sobre povos indígenas e tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, veio a ter grande importância no cenário brasileiro, pois permitia esclarecer dois pontos bastante polêmicos dentro dos debates nacionais sobre os indígenas. O primeiro é relativo à caracterização dessas coletividades como “povos”, pois sempre existiu uma grande preocupação de militares e diplomatas de que tal termo viesse a abrir espaço para a “balcanização” do País, com a sua fragmentação interna e consequente perda da

15 Em 2001, chegou a ser discutida na Funai a fixação de critérios que estabelecessem “de forma clara e insofismável” quais “povos indígenas emergentes do Nordeste” poderiam ser atendidos em suas demandas fundiárias. Devido à intervenção do MPF e da ABA, a proposta não foi adiante, e manteve-se a mesma atitude de desconfiança em face das reivindicações apresentadas por indígenas daquela região.

unidade nacional.<sup>16</sup> Isso está plenamente respondido pelos artigos introdutórios da Convenção 169: “A utilização do termo povos na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de acarretar qualquer implicação no que se refere a direitos que possam ser conferidos ao termo no âmbito do Direito Internacional”. (ORGANIZAÇÃO, 2011:15-16)

O segundo ponto é quanto à própria definição do que é ser índio. A Constituição de 1988 conceitua o que são terras indígenas, mas não traz uma definição de quem é o indígena. Para isso, é preciso apelar para o Estatuto do Índio, que retoma uma definição adotada pelo Instituto Indigenista Interamericano (III): “Índio ou silvícola é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (artigo 3º, item I, Lei nº 6.001/73). Embora essa conceituação tenha uma aplicação bastante geral, inclusive em muitas legislações latino-americanas, o contexto recente brasileiro, remetendo as questões à alçada dos tribunais, exige maior cuidado.

Em trabalho de 1991 (publicado em livro em 1994) relativo aos laudos antropológicos, eu já observava que as autot classificações de um grupo étnico frequentemente não correspondem às classificações vigentes em populações vizinhas ou na sociedade nacional. É muito comum que, em contextos regionais, não se reconheça a existência ou a presença de indígenas, mas apenas de “caboclos” ou termos assemelhados, que visariam caracterizar os indígenas como “já aculturados” (e, “portanto, não mais indígenas”). Por isso eu recomendava, partindo de uma definição coletiva, operar com uma definição clara e unívoca, assentada exclusivamente na autot classificação: indígenas são pessoas que pertencem a “toda coletividade que, por suas categorias e circuitos de interação, se distingue da

16 Nessa, linha ficou famosa a postura intransigente do antigo chefe do Serviço Nacional de Informações (SNI), de que não fosse aceita como entidade legal a União das Nações Indígenas (UNI), precursora das organizações indígenas no País, sob a alegação de que seus objetivos eram incompatíveis com o Estado Nacional.

sociedade nacional, e se reivindica como indígena” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1994:126). É justamente isso que faz a Convenção 169 em seu artigo segundo, após dizer que classificações exteriores, procedentes de instâncias legais ou administrativas, não devem ser consideradas decisivas: “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”.

A Convenção 169, que datava de 1989, foi homologada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de julho de 2002, e, a partir de 2004 passou a se integrar ao corpo jurídico nacional. A atitude da Funai perante os povos indígenas do Nordeste tem se mantido sem grandes alterações, com a exceção de um curto período (2003) em que um presidente da fundação assinou uma portaria geral de reconhecimento, a qual foi logo revogada por seu sucessor. Mas tal ponto de vista, questionado explicitamente pelo MPF e pela grande maioria das organizações que intervêm na problemática indígena, não é adotado por outras agências governamentais que operam em sintonia mais fina com o movimento indígena, como o MMA, o MDA, o Minc e as secretarias que atuam na área dos direitos humanos.

Mesmo no caso de ministérios que desenvolvem programas assistenciais com investimentos mais pesados, como é o caso do Ministério da Saúde (MS, por meio da Funasa) e do MEC, suas listas de comunidades beneficiárias foram elaboradas em função de demandas regionais e do próprio movimento indígena, não em decorrência de informações ou avaliações que procederiam da FUNAI. Isso tem sido um ponto de grande relevância para as populações do Nordeste e de outras regiões<sup>17</sup> que não contam com terras demarcadas, onde a chegada de recursos assistenciais via saúde e educação funciona como um fator de extrema importância em suas mobilizações étnicas e no fortalecimento de lideranças e organizações indígenas.

17 No Mato Grosso do Sul, os fazendeiros cujas terras eram reivindicadas ou estavam na posse de indígenas recorriam à Justiça, e dela obtinham liminares de retirada dos indígenas ou de paralisação dos estudos da Funai.

A partir de 2006, o sistema de atendimento à saúde indígena parece ter entrado em uma crise, da qual não deverá sair sem encontrar modelos novos de atuação. Um controle mais rígido na utilização de recursos públicos tem apontado limites para pensar as organizações indígenas como unidades executoras da política assistencial de saúde. Têm ocorrido reiteradas denúncias sobre irregularidades na aplicação das verbas repassadas pela Funasa às organizações não governamentais que prestam serviços dentro dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIS). Isso estimula setores da administração pública que têm uma visão negativa sobre a atuação das ONGs e consideram que o Estado, em vez de terceirizar tais atribuições, deve criar meios próprios para a implementação de políticas públicas.

Ainda que tal direção venha a predominar, não se deve esquecer que, na própria construção dos DSEIS, há toda uma preocupação com a montagem de conselhos representativos das comunidades, os quais deveriam ter papel decisivo na definição de metas e formas de ação. Um ponto ainda bastante sensível é a questão da incorporação da medicina nativa no atendimento de saúde propiciado pelos DSEIS. Enquanto avança a medicalização dessas comunidades, inclusive com o treinamento de jovens indígenas, os saberes nativos e seus praticantes efetivos continuam a ser um corpo estranho no sistema, apesar do uso emblemático do nome “saúde indígena”.

Nesse quadro complexo, um ponto comum parece estar surgindo entre a agência indigenista e os órgãos que têm atuado na assistência de saúde ao indígena. Os dados do Censo Nacional de 2000, indicam que cerca da metade das pessoas que se autodeclararam indígenas no Brasil residem em áreas urbanas. A opção atualmente adotada pelas administrações estaduais da Funasa tem sido a de dirigir o atendimento de saúde somente às pessoas e famílias indígenas que estão estabelecidas em áreas rurais.<sup>18</sup>

18 É um erro supor que os indígenas que residem em cidades optaram por viver individualmente no meio dos brancos. Existem muitos casos de comunidades e de famílias indígenas que habitam em cidades, interagindo fortemente entre si e mantendo fortes conexões com os seus parentes das áreas rurais, dando, assim, continuidade a formas de sociabilidade e de identificação que consideram como próprias.

Por sua vez, a Funai, que nunca teve como prioridade atuar com os índios urbanos, adotou esta clivagem rural/urbano como demarcadora de suas atribuições com os indígenas. Atualmente, os seus dirigentes já não mais discutem a definição de critérios para estabelecimento da identidade indígena. Embora isso não tenha tido até agora repercussões diretas nas demandas fundiárias indígenas, que já se avolumam bem além da capacidade operacional da agência, tem uma consequência positiva, pois a Funai já não mais coloca entraves a que outros organismos de governo atuem favoravelmente com populações cujas terras não estão ainda identificadas ou demarcadas. É o que ocorre, por exemplo, com o atendimento de saúde (Funasa), com as escolas indígenas (MEC), com o bolsa-família (MDS) e com os pontos de cultura (Minc), que atualmente tendem a não ser apenas iniciativas isoladas de organismos específicos, pois já refletem um momento novo, de tentativa de maior articulação entre os organismos que atuam com as populações indígenas.

Nos últimos anos, há uma tendência crescente no movimento indígena de buscar uma articulação nacional. Os programas resultantes de recursos externos voltados exclusivamente para a Amazônia já não são mais tão destacados como o foram na década passada. Por outro lado, os diversos programas assistenciais estabelecidos nos últimos anos estão em fase de consolidação, em geral envolvendo as organizações indígenas como parceiros destacados. Nesse quadro, a proposta de criação de um Conselho Nacional de Política Indigenista,<sup>19</sup> no qual figurem os principais organismos de governo que atuam com os indígenas, e no qual estes tivessem uma representação forte e expressiva, parece tornar-se algo bem mais viável.

19 Tal proposta, que resultou de um encontro realizado no Museu Nacional, em dezembro de 2002, antes da posse do governo Lula, e foi aprimorada em reuniões promovidas pelo movimento indígena e pelo Cimi, foi encaminhada por diversas entidades da sociedade civil ao Ministério da Justiça em janeiro de 2003.



Em que a Constituição de 1988 veio a afetar a vida brasileira no que concerne à existência das populações indígenas? As organizações indígenas, que, até o ano de 1987, se podiam contar nos dedos, em 2000, segundo um levantamento realizado pelo ISA, eram em número de 183 apenas na região amazônica (ISA, 2002). Mais importante do que o seu crescimento em números absolutos é observar o seu fortalecimento institucional e o grau crescente de articulação interétnica e inter-regional entre elas. As políticas assistenciais, hoje conduzidas não mais pela Funai, mas por um conjunto de ministérios e autarquias (a Funasa, vinculada ao MS; diferentes programas no MEC, no MDA, no MMA, no Minc, no MDS, entre outros), representam um investimento de recursos muitas vezes superior, devendo também o planejamento e a execução dessas políticas vir a pautar-se pelo respeito e pela valorização das culturas indígenas.

Uma simples comparação entre a quantidade de terras reconhecidas e o contingente demográfico registrado nos censos nacionais já apontaria uma presença indígena muito mais marcante agora na nação brasileira do que o foi há vinte anos. Em 1987, as terras indígenas eram estimadas em uma extensão de 74,5 milhões ha, das quais menos de 10% estavam regularizadas (OLIVEIRA; RICARDO, 1987:1-5), a grande maioria aguardando os trabalhos de demarcação ou a simples identificação; entre 1990 e 2002, as áreas declaradas indígenas por decretos presidenciais montaram a 66 milhões ha, e foram homologados 72 milhões ha. A população indígena que, em 1987, era estimada em 213 mil pela equipe de pesquisa do Cedi/Museu Nacional (OLIVEIRA, 1987:7-320, pelo Censo de 2000 do IBGE é indicada como de 734 mil, o que aponta um crescimento muitas vezes maior do que a taxa de crescimento da população brasileira.

É evidente que tais números não podem ser atribuídos simplesmente a uma mudança constitucional, mas devem ser explicados como uma decorrência de um gama muito complexa de fatores, que procedem de diversas escalas. Devem ser mencionados alguns fatores: a identificação dos povos indígenas como mantenedores do equilíbrio ecológico do planeta; as novas diretivas internacionais quanto à administração, enfatizando a participação organizada dos

cidadãos no planejamento e nas decisões relativas a políticas públicas; as convenções internacionais relativas aos direitos dos povos indígenas; a crescente valorização de identidades e patrimônios culturais tanto no âmbito de prioridades do governo brasileiro quanto pelas tendências atuais em um mundo globalizado.

Um pressuposto que deve ser questionado é o de que estamos tratando de um aspecto menor e setorizado na vida brasileira, que corresponde ao destino somente de 0,04 % da população do País. As terras indígenas hoje representam cerca de 18% da Amazônia Legal, e grande parte delas são computadas como verdadeiras unidades de conservação dentro de uma política ambiental desenvolvida pelo governo brasileiro com apoio de diversos organismos internacionais e multilaterais. A exploração de recursos hídricos e minerais existentes nas terras indígenas e em áreas limítrofes é, de certo, um ponto crucial na definição de programas e políticas para os indígenas. A passagem, por terras indígenas, de linhas de transmissão de energia, gasodutos, estradas de ferro e rodovias são assuntos disputados e complexos, que envolvem amplas negociações. O encaminhamento de soluções para cada uma dessas questões deve ser feito atualmente com a participação das organizações indígenas, do Ministério Público Federal, dos governos federal, estadual e municipal, dos organismos nacionais de defesa e segurança, da iniciativa privada e das organizações não governamentais.

Igualmente, não se pode transformar a questão indígena em um problema puramente amazônico, uma vez que se registram conflitos fundiários e grandes mobilizações em muitos povos situados em outras regiões do País (como os Guaranis e Terenas no Mato Grosso do Sul; os Xucurus e Fulniôs em Pernambuco; os Tuxás, Trukás e Tumbalalás no sertão do São Francisco; os Pataxós e Tupinambás no sul da Bahia; e coletividades diversas no Ceará e em Minas Gerais).

Enfim, definitivamente, não é pelo indicador demográfico que podemos aferir a importância jurídica e social da temática indígena, mas pelos desafios que colocou e coloca aos processos de formação de Estado e à construção de uma identidade nacional. É assim que tal temática tem sido uma das mais constantes chaves para a compreensão do País e a definição de seus rumos. Para se apreender a contribuição específica dos dispositivos constitucionais relativos

aos indígenas na configuração atual do País, há que se operar com uma história de mais longa duração, e não apenas circunscrever-se aos 27 anos que nos separam dessa última carta.

#### UMA INTERPRETAÇÃO DE LONGA DURAÇÃO

A fundação de uma colônia portuguesa na América Meridional não implicou o extermínio da população autóctone, mas a sua sujeição, com a aceitação do cristianismo (representada pelo batismo) e a jura de obediência a El Rey. Os indígenas eram importantes como súditos, mas, sobretudo, como mão de obra disponível nas aldeias missionárias para o fortalecimento e a expansão do núcleo colonial. Aqueles que insistiam na manutenção de sua autonomia política, e colocavam em prática costumes contrastantes com o catolicismo, deveriam ser rigorosamente combatidos e castigados, de maneira a virem a aceitar o batismo e o aldeamento.

Tudo concorria para a reprodução das desigualdades na relação entre portugueses e índios, que, na realidade, era uma relação entre senhores e escravos. Os meios utilizados e a sua justificativa remetiam, no entanto, a mecanismos supostamente pedagógicos (a catequese, os descimentos e a guerra justa), que visariam à construção de uma sociedade homogênea e unificada em termos religiosos e políticos.<sup>20</sup>

As guerras de conquista da formação da Colônia no século XVI podem ser comparadas às guerras do século XIX, durante o auge da expansão colonial, pois ambas se fundamentam na crença em uma missão civilizadora do europeu. Além das diferenças na tecnologia bélica e em suas consequências econômicas, há um acentuado contraste entre, de um lado, o fundamentalismo religioso do século XVI, que pretendia conquistar a humanidade para Deus, e, de outro, as posturas racializantes e de um cientificismo evolucionista, características do século XIX. À medida que se atenua a inspiração

20 Sigo, nesta parte, os delineamentos sugeridos em dois trabalhos anteriores. PACHECO DE OLIVEIRA (2014; 2008).

religiosa na conquista de povos pagãos, paralelamente os mecanismos de superação da diferença e da desigualdade tornam-se menos velozes e eficientes, a incorporação de populações não ocidentais passa a ser pensada em termos mais gerais de nível civilizatório, frequentemente associado a fatores raciais.

A Constituição de 1988 efetuou uma reviravolta completa na tendência de buscar a integração de populações pagãs exclusivamente a partir de mecanismos de homogeneização e de anulação das diferenças culturais. Pela primeira vez, os indígenas foram reconhecidos como portadores de culturas distintas (daquelas do Ocidente e entre si), que deveriam ser respeitadas como parte do patrimônio cultural do País. As ações que os membros dessas culturas executam, movidos por suas crenças e costumes, não podem ser consideradas desprovidas de sentido, nem estigmatizadas como símbolos de atraso. As tentativas de criminalizá-las<sup>21</sup> passaram a ser vistas como infrações legais, passíveis de enquadramento como abuso, menosprezo ou mesmo racismo.

Em todos os quadros jurídicos anteriores da vida brasileira, a existência da diferença cultural foi vista como um obstáculo a ser removido, nunca sendo cogitada a possibilidade de aceitá-la como um componente legítimo do ordenamento jurídico e social. A intolerância em face de outros modos de vida e a imposição da religião cristã eram instrumentos essenciais de organização social, sem os quais a sociedade colonial e depois o Brasil Império não poderiam funcionar, nem alcançar o nível desejado de integração social.

Se a Colônia deve incluir também a população autóctone como uma sua parte orgânica e constitutiva, a convivência dos europeus com as culturas desses povos precisava ser algo temporário e rigorosamente regrado.<sup>22</sup> A diferença só podia ser tolerada como um

21 Como haviam feito no passado os missionários que consideravam as religiões dos indígenas como manifestações de Satã, ou entendiam que resultariam de deformações morais ou de uma perversidade congênita.

22 A continuidade de crenças ou costumes indígenas que manifestamente violassem os ensinamentos dos padres católicos era vista como uma marca de rebeldia e inteiramente inadmissível, a participação de portugueses em tais

fenômeno passageiro, um processo de assimilação unilinear e unívoco, que deve ser narrado e compreendido nos moldes de uma iniciação religiosa.

Aqui tocamos o ponto central, a questão da tutela. Para que a assimilação ocorra, há necessidade de um agente que, em primeiro lugar, se encarregue ativamente de dirigi-la, exercendo um controle sobre os que estão referidos a outras crenças e costumes, e em segundo lugar, que passe a intermediar em caráter permanente as relações dos europeus com os autóctones.

Em termos de controle e mediação sobre os indígenas, o Brasil irá conhecer três regimes – a tutela pelos missionários, por particulares ou pelo Estado (período republicano). Se a colonização portuguesa na América era pensada como uma obra de Deus, é possível compreender o papel privilegiado que os religiosos vieram a desempenhar nisso, muito embora a possibilidade de tutelar os indígenas fosse continuamente disputada pelos moradores.

A proposta pombalina de libertação dos indígenas do controle dos missionários conduziu os autóctones a se submeter ao regime da administração privada e secular pelos diretores, que deles serviram-se como força de trabalho. Apesar das intenções de Pombal de engendrar assim um povo mestiço, que seria a base da Colônia, o Diretório não resultou nem em crescimento econômico nem novidades do ponto de vista administrativo (além da secularização).

No século XIX, durante o período do Império, a política indigenista seguiu as linhas formuladas por José Bonifácio de Andrada e Silva (1992:347-360). O Patriarca da Independência propunha recuperar os métodos dos jesuítas, apenas com duas importantes diferenças. Primeiro, não admitia mais a instituição das chamadas “guerras justas”, insistindo, pelo contrário, nos procedimentos “brandos e suassórios”. Segundo, colocava que os missionários do século XIX (papel que será preenchido pelos capuchinhos, não pelos

---

atos sendo qualificada como traição. A instituição da Inquisição em Portugal e depois no Brasil, isso quando seu uso já estava declinante em outros países, indicava claramente o desejo de impor uma relativa unidade à diversidade de crenças religiosas e à multiplicidade de experiências de hibridização cultural.

jesuítas) não deveriam mais buscar um controle exclusivo sobre os indígenas, mas deviam agir de maneira complementar e solidária com os colonos e as autoridades locais.

Em sua matriz institucional, o indigenismo republicano não era derivado das ideias do Apostolado Positivista, mas da linha programática do Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio (Maic), definida em 1906, na qual a sedentarização dos indígenas fazia parte de um conjunto de medidas tendentes a disponibilizar a presença de trabalhadores nacionais (e não de colonos europeus) em áreas de acesso mais remoto e de desenvolvimento econômico ainda limitado. Foi por isso que, inicialmente, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) chamava-se SPILTN, as três últimas letras correspondendo a “Localização de Trabalhadores Nacionais”.

Aos poucos, porém, o sertanismo de Rondon foi adquirindo novos lineamentos, aproximando-se mais dos métodos dos jesuítas, que buscavam isolar os indígenas e estabelecer um forte controle sobre as suas atividades e o seu modo de vida, sem, no entanto, pretender produzir uma integração econômica e cultural dos indígenas (o que fora a intenção das ações missionárias no século XVI, do Diretório Pombalino e das reformas preconizadas por José Bonifácio e pelo Regulamento das Missões (de 1845).

Para concluir essa breve recuperação de cinco séculos de história, é necessária uma formulação sintética e de intenção heurística. Para o Estado brasileiro, só é possível a coexistência de culturas dentro de uma unidade social e política quando imaginada como fato passageiro e controlado, um resultado imediato da guerra de conquista ou de suas reverberações posteriores. É a localização de uma pessoa de um lado ou do outro dessa clivagem cultural que irá, desde o início, definir a sua condição de educador e aprendiz, de superior ou subalterno, em suma, de tutor e tutelado. Mesmo em momentos posteriores, uma vez já superada essa diferença, que de início é exacerbada e explícita, manifestações mais sutis de crenças ou costumes heterodoxos serão continuamente usadas como operadores de estratificação social.

Ao considerar as culturas indígenas como parte da nação brasileira, a Constituição de 1988 veio, logicamente, a abolir a tutela, introduzindo algo absolutamente novo nas relações entre os indígenas e os demais cidadãos brasileiros.

Para concluir, convém ampliar o debate, não nos restringindo aos etnólogos nem a uma antropologia ou história do indigenismo, mas buscando dialogar com algumas interpretações do Brasil feitas em outras disciplinas, como a ciência política e a história. Francisco Weffort (2006:324), em um texto de grande acuidade, formula que a “peculiaridade fundamental do pensamento luso-brasileiro” é que “seu tema primordial não vem do rompimento de modos antigos de poder, como na Europa, mas do contato dos europeus com culturas e povos que desconheciam”. Ou seja, “a indagação sobre a humanidade dos povos conquistados constituirá a primeira raiz desse pensamento brasileiro”.

As razões disso são claramente enunciadas. O moderno pensamento político surgiu na Europa do Renascimento, paralelamente ao aparecimento do Estado Nacional, focalizando sua atenção nos fenômenos da secularização do poder, necessários à implantação do capitalismo. Daí derivou um saber específico, voltado para propor um reordenamento jurídico e administrativo desses países, separando o Estado da figura do monarca, e distinguindo o político do social. Ao contrário, nas colônias ibéricas no Novo Mundo, o pensamento político terá como um traço distintivo manter uma preeminência de questões sociais, não se dissociando de uma perspectiva ética e de um profundo embasamento religioso.

A instauração da ordem e a reprodução das desigualdades não resultavam apenas de um exercício calculado e lógico, mas estavam marcadas por grandes conflitos de consciência e por sentimentos bastante contraditórios. “Desde Nóbrega e Vieira, sempre se lamentou que esse país tivesse que crescer sobre as misérias dos índios, dos negros, dos mestiços e mamelucos que proliferavam em todo o território” (: 328). Em decorrência disso, o tema dos judeus foi dominante na passagem do século xv para o xvi, o dos índios, nos séculos xvi a xviii, o dos negros, no século xix, e o dos pobres e a questão da desigualdade, já na primeira metade do século xx (:330).

Retomemos o argumento que desenvolvemos no capítulo anterior, baseado em uma perspectiva de longa duração. Ao longo da história, as estruturas políticas delineadas pelas elites dirigentes no

Brasil sempre tiveram algo em comum – a necessidade de lidar com grandes diferenças entre si e seus súditos em termos de costumes, níveis tecnológicos, características raciais e, sobretudo, no domínio religioso. A arte ou a ciência da política não consistia em reformar práticas e instituições de uma sociedade já de algum modo existente e precedente, mas em produzir a incorporação de pessoas e grupos que lhe eram exteriores (como as populações autóctones e os negros escravizados trazidos da África), ou que foram pensados como tais (como os mamelucos, mulatos, caboclos). Esses grupos, portanto, em seu cotidiano agiam e raciocinavam de forma contrastante com os cânones ocidentais e da Igreja.

A construção da ordem política nunca correspondeu à supressão da desigualdade entre os diferentes segmentos que compunham este país. Tratava-se, pelo contrário, de engendrar uma intervenção tutelar que, por meio de procedimentos disciplinadores, viesse a hierarquizar e a organizar as diferenças culturais e religiosas. As relações entre as elites dirigentes e o povo sempre foram pensadas como o exercício de uma missão civilizadora, pautadas segundo o modelo colonial. Nessa ideologia, o que, num primeiro momento, era diferente e estava fora, num segundo momento, tornava-se desigualdade, e passava a caracterizar a convivência no interior da sociedade. No horizonte, porém, havia um terceiro momento, virtual e futuro, em que o subalterno poderia deixar de ser diferente e ascender socialmente.

As populações indígenas, por sua origem autóctone e por serem antes inteiramente ignoradas pelos europeus, foram tomadas como casos extremos de tais diferenças, e transformadas em seus verdadeiros ícones. As diferenças raciais, tão destacadas no evolucionismo do século XIX, foram, ainda nos primórdios da história brasileira, reinscritas em outros moldes, incorporando-se às diferenças culturais e religiosas registradas entre europeus e autóctones. O tutor, católico e civilizado, supostamente europeizado, e o tutelado, índio, negro ou notoriamente mestiço, presumidamente primitivo e selvagem, foram os componentes essenciais da sociedade brasileira.

O abandono de uma perspectiva civilizatória na Constituição de 1988 implica que a estruturação da ordem jurídica e administrativa não possa mais fazer-se baseada na absoluta supremacia das



tradições ocidentais. Isso abre um espaço importantíssimo para a valorização e o fortalecimento das culturas indígenas. Mas o seu impacto não se esgota aí, estendendo-se igualmente à multiplicidade de saberes dominados, reafirmando sua importância cognitiva, afetiva, estética, terapêutica, histórica e identitária. É um sinal verde para outras práticas e ortodoxias religiosas, para uma ampla recuperação de memórias reprimidas ou esquecidas, para a valorização das culturas indígenas, afrodescendentes e regionais.

Cabe notar que a dimensão fundiária desempenha um papel crucial nas aplicações em que procedimentos relativos à questão indígena apresentam importantes repercussões em outras áreas da administração. A categoria de “terras tradicionalmente ocupadas”, definida na Constituição de 1988, não foi apenas decisiva para embasar os processos de identificação de terras indígenas. A sua aplicação ocorre também em políticas públicas relativas a outros segmentos da população brasileira, como as “comunidades remanescentes de quilombos” (que hoje se estimam em aproximadamente quatro mil por todo o País) e as chamadas “comunidades tradicionais” (muito numerosas na região amazônica).

Em um trabalho extraordinariamente sugestivo, José Murilo de Carvalho (1999:233-268) nos indica que, da Independência ao fim do Estado Novo, foram construídas pelas elites políticas e intelectuais pelo menos três imagens da nação, uma em que o povo estava ausente, a segunda em que ele era um fator negativo, e a terceira em que o povo era objeto de uma estratégia paternalista. Isso nos possibilita avançar um pouco mais na argumentação que viemos apresentando. Em princípio, não haveria qualquer razão que impedisse que a retórica do multiculturalismo viesse a substituir a perspectiva civilizadora, caminhando para um desenho em que a diversidade ficasse engessada e se instalasse comodamente dentro das práticas do paternalismo.

É interessante observar, no entanto, que todas as mudanças deflagradas não cabem de modo algum na doutrina e na retórica de multiculturalismo. Essa hipótese foi excluída pelos rumos que a aplicação das recomendações constitucionais foi assumindo nas últimas décadas. As lideranças e intelectuais indígenas exercem forte crítica contra a exotização de suas crenças e costumes, não as

pensando unicamente como tradições pretéritas, que pudessem ser congeladas artificialmente e ficar imunes às necessárias adaptações e mudanças.

A separação entre o que deve (ou não) ser incorporado, sobre as inovações e recriações, não deve mais ser realizada pelas autoridades oficiais nem pelos especialistas (antropólogos, indigenistas, ONGs), mas pelas próprias coletividades (isto é, suas lideranças e intelectuais orgânicos). Já não são aceites mais critérios que venham a colocar os indígenas em condições de subordinação em face dos processos decisórios.

Tudo isso aponta para formas novas de realização da cidadania, em que o paternalismo não tenha mais lugar. Os confrontos que irão se seguir decorrem da dificuldade da sociedade em despojar-se de tal imagem, que tem atrás de si uma longa história, e ainda pode servir a perspectivas tutelares de alguns grupos sociais.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo/Edusp, 1992. p. 347-360.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1967*. Brasília: DOU, 1967. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao67.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm).
- CARVALHO, José Murilo de. Brasil: nações imaginadas. In: \_\_\_\_\_. *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. p. 233-268.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os direitos do índio*. Ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GUIMARÃES, Paulo Machado. *Legislação indigenista brasileira: coletânea*. São Paulo: Loyola, 1989.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Povos Indígenas no Brasil, 1996/2002*. São Paulo: ISA, 2002.
- KRASBURG, Karola; GRANKOWICZ, Márcia (org.). *Demarcando terras indígenas na Amazônia: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília. Funai/PPTAL/GTZ, 1999. V. 1.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. (org.). *Demarcando terras indígenas na Amazônia: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília. Funai/PPTAL/GTZ, 2002. V. 2, p. 181-199.
- ORGANIZAÇÃO Internacional do Trabalho. *Convenção N. 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à Ação OIT*. Brasília: OIT, 2011, 5 ed. Também disponível em: [www.portal.iphan.gov.br/uploads/arquivos/Convencao\\_169\\_OIT.pdf](http://www.portal.iphan.gov.br/uploads/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf).
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Caramuru, os índios e o Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26. 2008, Porto Seguro. Porto Seguro: ABA, 2008.
- \_\_\_\_\_. Entre la ética del dialogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo: los pueblos indígenas en las directrices del Banco Mundial. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Hacia una antropología del indigenismo*. Lima/Rio de Janeiro: CAAAP/Contra Capa, 2006.

- \_\_\_\_\_. Os indígenas na fundação da Colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Fátima (org.). *O Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- \_\_\_\_\_. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, O.; LUZ, L.; HELM, M. C. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994. p. 115-139.
- \_\_\_\_\_. Terras indígenas: uma análise preliminar de seu reconhecimento oficial e de outras destinações sobrepostas. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Terras indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Cedi/Museu Nacional, 1987. p. 7-32.
- \_\_\_\_\_; ALMEIDA, Alfredo W. Berno de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- \_\_\_\_\_; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. Las demarcaciones participativas y el fortalecimiento de las organizaciones indígenas. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. (org.). *Hacia una antropología del indigenismo*. Lima/Rio de Janeiro: CAAAP/Contra Capa, 2006.
- \_\_\_\_\_; RICARDO, Carlos A. Apresentação. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Terras indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Cedi/Museu Nacional, 1987. p. 1-5.
- RICARDO, Fany; CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro. Unidades de conservação na Amazônia Legal. In: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro et al. (org.). *Biodiversidade na Amazônia brasileira. Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001. p. 246-250
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Povos indígenas e a Constituinte*. Porto Alegre: Movimento/EDUFSC, 1989.
- SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *A temática indígena na escola*. São Paulo: MARI/Unesco, 1995.
- SILVA, José Afonso da. Terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. In: SANTILLI, Juliana (org.). *Os direitos indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: NDI/Sergio Fabris Editor, 1993. p. 45-50.
- SUESS, Paulo. *Em defesa dos povos indígenas*. Documentos e legislação. São Paulo: Loyola, 1980.
- WEFFORT, Francisco C. *Formação do pensamento político brasileiro. Ideias e personagens*. São Paulo: Ática, 2006.

## CAPÍTULO 9.

### PACIFICAÇÃO E TUTELA MILITAR NA GESTÃO DE POPULAÇÕES E TERRITÓRIOS

O uso constante e cotidiano de certas palavras, sempre referidas exclusivamente ao seu contexto atual, naturaliza uma parte importante de seus significados. Elas, como as pedras que ficam parcialmente submersas pelas águas, frequentemente criam variados tipos de um deslizante e perigoso limo. Também as categorias, por mais que a vista as circunscreva à superfície atual das águas e restrinja os seus significados ao uso no tempo presente, estão marcadas por atitudes e conotações que remetem a instituições e expectativas do passado. Assim ocorre nos jogos sociais cotidianos e na apropriação imagística e afetiva pelos agentes sociais, que incorporam o trabalho da memória.<sup>1</sup>

É com um profundo constrangimento que o antropólogo ou o historiador que estuda hoje a temática indígena vê o uso que vem recebendo na mídia, nas políticas públicas e nas falas cotidianas a categoria de “pacificação”. O mesmo, é claro, aplica-se igualmente aos seus termos derivados, como “pré” e “pós-pacificação”, ou “comunidade pacificada”, utilizados ora para demarcar momentos cruciais e distintos da história de um segmento da sociedade brasileira, ora para definir a sua condição sociológica atual.<sup>2</sup>

1 Vide Ricoeur (1994) e Le Goff (2003).

2 A qualificação de “pacificados” só reflete o ponto de vista dos colonizadores, mas nada diz sobre o modo como ocorre a recepção e a utilização de tal ordenamento pelos nativos. A aplicação desta categoria administrativa, de natureza puramente policial-militar, a descrições históricas constitui um crasso erro, sendo ainda pior quando dela se pretende inferir implicações socioculturais (PACHECO DE OLIVEIRA, 2008:30).

Ao se propor refletir sobre alguns usos presentes e passados dessa categoria, este artigo pretende contrastar modalidades de gestão tutelar sobre territórios e populações utilizadas pelos governantes em diferentes momentos da história do Brasil. Pondo em conexão domínios de investigação da Antropologia e das Ciências Humanas que muito raramente dialogam entre si – como é o caso dos estudos sobre indígenas e aqueles sobre favelas e periferias<sup>3</sup> –, o artigo pretende promover comparações etnográficas que destaquem aspectos pouco considerados dos processos de construção nacional (*nation building*), permitindo o estabelecimento de uma ponte analítica que possibilite aprofundar a compreensão sobre os diferentes usos de uma mesma categoria e explicitar hipóteses para a pesquisa e a investigação sistemática.

A governança, bem como o próprio exercício regular e organizado da dominação, supõe, na condição de instrumento indispensável de comunicação, a construção de um “outro” por meio da inculcação de categorias, que logo se tornam amplamente conhecidas, partilhadas e utilizadas pelos atores sociais ali presentes (FOUCAULT 1979; 2005). É com base nisso que se dá a instituição de uma unidade social imaginada como relativamente consensual. São tais processos de classificação social, normatização e imposição de práticas que vamos considerar a seguir, focalizando comparativamente contextos e segmentos em princípio absolutamente divergentes e distintos na formação da sociedade brasileira, propondo, ao fim, uma reflexão sobre modos de gestão de territórios e populações.

## O USO ATUAL DA CATEGORIA PACIFICAÇÃO

Em novembro de 2008, uma das mais conhecidas favelas do Rio de Janeiro, Santa Marta, amanheceu tomada por mais de mil policiais, em uma operação militar sem precedentes. A ocupação se estendeu

3 No qual, além de antropólogos e sociólogos, os geógrafos e historiadores têm também uma valiosa e significativa produção, como se poderá ver na bibliografia a seguir.

por mais de um mês, evidenciando que havia um novo modelo de intervenção do poder público sendo delineado para a população que tinha as favelas como seu local de moradia.

Em 20 de dezembro, com grande estardalhaço, as autoridades anunciaram a retirada do contingente armado e a criação de uma Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), que ficaria permanentemente na favela mantendo funções não só repressivas, mas dando apoio às atividades comunitárias e permitindo a instalação no local de serviços públicos (antes ali inexistentes). Os meios de comunicação deram enorme repercussão à nova condição de segurança dos moradores, estampando por meio de fotos a convivência cotidiana entre moradores e policiais. Foram também apresentados relatos emocionados e agradecidos tanto de pessoas que habitavam a favela quanto o bairro vizinho. A “pacificação de uma das mais violentas favelas cariocas” foi o fato mais destacado nas celebrações oficiais do final daquele ano.

Embora, em muitos relatos da mídia, as favelas sejam tratadas como uma espécie de *quartier rouge* (“zona vermelha”) do universo urbano, isto é, como algumas ruas ou quadras reservadas ao exercício das atividades ilícitas, é preciso deixar claro que esta não é de maneira alguma a situação das favelas cariocas. Segundo o Censo de 2010, ali habitam 1,4 milhão de pessoas, ou seja, 22% da população do município! Trata-se, portanto, de uma nova política para a questão urbana que impacta diretamente um extenso segmento da população municipal.

O nosso interesse nesta comunicação não é pela análise dessa intervenção em si mesma, nem pela etnografia das favelas, mas sim pela forma como foi conceituada, divulgada e celebrada esta intervenção do poder público. Pois aí foi recuperada uma categoria – a de “pacificação” – nunca antes utilizada no planejamento urbano, em ações de segurança, nem sequer em quaisquer outras ações voltadas para segmentos da sociedade nacional. Trata-se de uma categoria central, que atravessou cinco séculos, da história colonial ao Brasil republicano, sendo unicamente utilizada para a população autóctone, que, por suposto, seria regida por valores e padrões de comportamento absolutamente diversos dos ocidentais. Estes povos, que desconheciam a religião cristã, praticavam a poligamia, a feitiçaria e a antropofagia, ofendiam frontalmente – ou assim fomos levados a

acreditar pela história oficial – os padrões morais dos europeus. As expressões utilizadas pelos governos para dar conta de segmentos marginalizados nunca destacaram de forma tão radical e acentuada uma alteridade – desta feita aplicada a grupos sociais que existem no interior de uma mesma nação.<sup>4</sup>

Como e por que falar em “pacificação” no contexto atual da questão urbana? Compreender as razões da emergência e da proliferação desta categoria na existência contemporânea da cidade do Rio de Janeiro é o objetivo desta comunicação, propiciando-nos uma chave para analisar como operam as ideologias de exclusão e de tutela dentro da sociedade brasileira.

#### UMA REPRESENTAÇÃO IDÍLICA DO BRASIL: PACIFICAR COMO CIVILIZAR E INCLUIR

É muito geral e difundida a representação sobre o Brasil como produto de um grande “melting pot”, um caldeirão que cozinha, assimila e unifica uma enorme diversidade étnica, racial e regional, dissolvendo contrastes inquietantes e transformando sua história em uma sucessão de conciliações e compromissos, sem rebeliões e revoluções sangrentas, sem rupturas violentas. No caso dos indígenas, a sua fonte de inspiração é a célebre carta escrita por Pero Vaz de Caminha, escrivão da frota de Cabral, responsável pelo registro da primeira passagem de uma frota portuguesa pelas terras do que seria chamado de “Novo Mundo”, escrita em linguagem jornalística e literariamente sedutora (CASTRO, 1985).

- 4 Nas últimas décadas, vimos, ao contrário, generalizar-se a expressão “inclusão social”, as políticas públicas buscando cuidadosamente evitar preconceitos anteriores e apostar em soluções discriminatórias e repressivas. Também as políticas dirigidas no passado para os imigrantes, seguindo o modelo norte-americano, falavam em “assimilação” e “aculturação” (frequentemente pensadas como “espontâneas”), ou em mecanismos rituais e administrativos de “nacionalização”. Mesmo hoje, com a importância e a complexidade que a presença de imigrantes do Terceiro Mundo tem representado na Europa Ocidental, as políticas públicas propõem-se a promover uma melhor “integração” desses setores na sociedade nacional.



Não há ali conflitos entre os nativos e os portugueses. É que estes apenas buscavam abastecer-se de água e víveres, encantando os primeiros com os seus rituais cívico-religiosos, as suas roupas e embarcações. Os indígenas revelam-se gente de boa saúde e aparência, gentil e acolhedora, que parece até assistir com fascínio à missa celebrada em terra firme, a qual, no entanto, sabe-se, integra o auto de tomada de posse dessa terra em nome do rei de Portugal. Muito pouco lhes faltava, conclui Caminha, para “tornarem-se bons cristãos e súditos de sua majestade” (:116). A conversão seria, ele opina, a “grande e benemérita obra que, sem altos custos nem esforços, podia-se desde já antecipar para o que viria a ser a América portuguesa.

Esta carta, que Capistrano de Abreu (1932:173-199) intitulou de “certidão de batismo” do Brasil, teve poucos impactos no período colonial, pois foi logo recolhida aos arquivos de Lisboa, onde passou séculos desaparecida. Antes da Independência, ela foi reencontrada e largamente utilizada, tornando-se uma importante fonte de inspiração para as representações românticas do País. Desempenhou um papel essencial no surgimento de uma ideologia nativista, que celebrava os valores e as virtudes do Brasil anteriores ao surgimento da colonização portuguesa (PACHECO DE OLIVEIRA, 2009). O “indianismo” tornou-se um padrão estético dominante no século XIX, em concomitância com a consolidação do Brasil como unidade política e administrativa, baseada numa estrutura social caracterizada pela grande propriedade fundiária e pela escravidão negra.

Os primeiros habitantes da ex-colônia portuguesa, sempre descritos unicamente em sua forma anterior à colonização, eram celebrados na literatura, na poesia, na pintura, na escultura e na música como portadores de sentimentos nobres e valores elevados. Contra eles, os governos não deviam mais praticar o confronto direto, nem promover a “guerra justa”, mas tratá-los com procedimentos “brandos e suasórios” (CALDEIRA, 2002), deixando a sua administração regular a cargo de religiosos (os quais, em função do instituto do real padroado, mantinham fortes relações com o governo).<sup>5</sup>

5 A assistência aos indígenas fornecida pelos missionários no século XIX, à diferença do que ocorria nos séculos anteriores, nunca incluía um projeto

No século xx, o indigenismo republicano tomou como sua forma típica de atuação com os povos indígenas a chamada “pacificação” de tribos isoladas, que supostamente entravam em contato pela primeira vez com as frentes de expansão da economia nacional e estavam ameaçadas de extermínio. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) consolidou uma modalidade bem definida de intervenção estatal e laica, caracterizada por uma atitude de tutela e proteção dos nativos em face de terceiros, sem impor aos indígenas, portanto, padrões religiosos ou práticas econômicas usuais na sociedade nacional.

Os processos de “pacificação” passaram a ser a marca distintiva do indigenismo brasileiro, símbolo de um tratamento fraterno dado às populações mais primitivas ainda existentes no País. Para as colunas que avançavam pelo sertão contatando índios bravos, Rondon adotava como lema “morrer se preciso for, matar nunca”, buscando evitar que seus comandados repetissem as experiências funestas do passado. A sua postura humanitária e fraterna foi tomada por Darcy Ribeiro e seus seguidores<sup>6</sup> como exemplar para a compreensão da estrutura e dos objetivos da agência indigenista,<sup>7</sup> e para justificar a concessão de direitos diferenciais aos indígenas. Estes lhes assegurariam a preservação de seus usos e costumes primitivos, desde que vivendo sob a proteção dos agentes do Estado brasileiro, no interior de terras de domínio público, que lhes eram reservadas em usufruto exclusivo enquanto sobrevivessem como culturas distintas da sociedade nacional.

As razões para a escolha do termo “pacificação” para descrever as ações atuais nas favelas de início não ficam claras. Talvez a intenção fosse somente a de, pela aplicação da palavra, conferir às ações

---

próprio de uso e controle da mão de obra nativa, com os religiosos, pelo contrário, estimulando a participação dos indígenas em empreendimentos econômicos desenvolvidos pelos fazendeiros e proprietários de terras (ver ALMEIDA, 2010).

6 Para uma crítica aprofundada do indigenismo, ver Pacheco de Oliveira, 1998. Uma crítica pioneira à ideologia do indigenismo e sua continuada presença na antropologia brasileira foi formulada em Pacheco de Oliveira e Lima, 1982.

7 Para um estudo do SPI segundo outra perspectiva, ver Lima (1995), uma leitura imprescindível para a história das relações entre povos indígenas e Estado no Brasil.

da Polícia Militar e das Forças Armadas as mesmas qualidades cívicas e intenção humanitária atribuídas, nas autorrepresentações do Brasil, às atividades de Rondon e de seus sertanistas, tratados como heróis e benfeitores.

## GENOCÍDIO, “PACIFICAÇÃO” E RACISMO: A DINÂMICA DO MUNDO COLONIAL

Para compreender o sentido da incorporação dessa categoria linguística e histórica ao mundo urbano contemporâneo, é preciso ir além das narrativas, e das imagens celebradas nas artes e reproduzida na história oficial, para, numa perspectiva crítica, compreender a história dos indígenas dentro de um processo mais geral de formação da nação brasileira baseado em matrizes étnico-raciais, no trabalho escravo e na grande propriedade.<sup>8</sup>

O documento que nos remete a uma compreensão mais profunda da história de construção deste país, longe de ser a carta de Caminha, é o Regimento dado em Lisboa, em 1548, a Tomé de Souza, primeiro governador-geral do Brasil (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010:29). A principal finalidade deste Regimento é a fortificação da capital e dos núcleos coloniais, propiciando às autoridades vencerem a guerra decretada contra os Tupinambás e outros futuros índios ditos “rebelados”. Em contraste com a carta de Caminha, os regimentos eram programas de ação atribuídos pelo rei a cada governador-geral por ocasião de sua designação. Não se trata de documentos raros, pois se repetiam sempre (com pequenas variações). Longe de permanecerem perdidos nos arquivos, o seu fiel cumprimento e execução era minuciosamente acompanhado pela Coroa por meio de relatórios periódicos.

8 Apoio-me extensamente neste artigo em pesquisa histórica anterior, de que resultou um capítulo, de minha autoria, com o título “Os indígenas na fundação da Colônia: uma abordagem crítica”, na Coleção O Brasil colonial, coordenada por João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa, recentemente publicado (2014), e em conferência pronunciada na XXVI RBA, com o título “O nascimento do Brasil: a revisão de um paradigma historiográfico”, editada em 2010 no Anuário Antropológico 2009.

Neste primeiro Regimento já eram enunciados claramente os princípios da colonização portuguesa na América. Tratava-se de promover uma guerra de conquista contra as “nações indígenas”, submetendo as populações e as autoridades autóctones ao exclusivo comando de El Rey, transformando as suas terras efetivamente em território português. Isto criaria inclusive as condições necessárias para impedir possíveis assentamentos de seus competidores europeus (franceses, sobretudo). O objetivo militar – a conquista e a submissão dos indígenas – era condição para a incorporação da população nativa (por meio do batismo e da catequização) e para o posterior desenvolvimento de uma atividade econômica permanente (com o plantio da cana e a produção do açúcar), primordialmente voltada para o comércio exterior, que logo viria a se configurar como o modo de produção dominante na Colônia.

A instituição jurídica que dirigia e legitimava todo o processo era a chamada “guerra justa”, baseada nos procedimentos usados desde o século XIII na Península Ibérica contra os califados muçulmanos. Na América, os inimigos (“infiéis”) não eram mais os “mouros”, mas “os índios bravos”, as populações autóctones que resistiam à autoridade portuguesa e ao batismo. O Regimento já enunciava claramente o primeiro nome que assumiriam esses povos, supostamente ferozes e persistentes no paganismo – eram os “temíveis” Tupinambás da Bahia, cujas aldeias se estendiam por centenas de quilômetros na região em torno da recém-fundada capital, Salvador.

Expedições militares promoviam o “descimento” de famílias e coletividades indígenas das áreas em que habitavam para as proximidades do núcleo colonial, onde eram assentadas sob a supervisão e a tutela<sup>9</sup> de missionários, que os batizavam, ensinavam a língua e os costumes dos colonizadores, preparando-os para, e sobretudo, o trabalho nas próprias missões, em plantações, engenhos e cidades,

9 A categoria de tutela é central para a compreensão da incorporação dos indígenas à sociedade brasileira, devendo ser pensada não como um instituto jurídico do século XX, restrito ao indigenismo republicano, mas como um modo de dominação instituído na Colônia, e que busca perpetuar-se assumindo formas diferentes e sendo operado por agentes distintos (ver PACHECO DE OLIVEIRA, 2008).

bem como para a convivência com os colonos e as autoridades portuguesas.<sup>10</sup>

A tutela é uma forma de dominação marcada pelo exercício da mediação e ancorada no paradoxo<sup>11</sup> de ser dirigida por princípios contraditórios que envolvem sempre aspectos de proteção e de repressão, acionados alternativamente ou de forma combinada segundo os diferentes contextos e os distintos interlocutores. Os missionários, à diferença dos colonos, não defendiam a pura e simples escravização dos indígenas. Por um lado, obedeciam à uma Bula Papal, que dizia que os nativos do Novo Mundo efetivamente possuíam alma e não deveriam ser transformados em escravos; por outro lado, consideravam os autóctones como a mão de obra fundamental para a riqueza e o desenvolvimento da colônia. Isto exigia um controle rígido sobre eles, que incluía o aprendizado de novas técnicas e habilidades, as quais lhes permitiriam servir e, com um mínimo tolerável de atritos, conviver com os portugueses.

Logo, porém, os missionários perceberam que, se os nativos ouviam com curiosidade e pareciam aceitar sem grande resistência os ensinamentos cristãos, uma vez distantes dos olhares de seus predecessores e retornados à aldeia, reincidiam celeremente em práticas pagãs, classificadas como pecaminosas e indignas. Não bastava, portanto, recolher os jovens, como se fossem órfãos, aos seminários e dar-lhes formação religiosa, esperando que se transformassem

10 A tutela religiosa nunca esteve separada das intervenções militares: “é preciso sair de um formalismo jurídico, que pensa o Estado como produto de um contrato social resultante da produção de um consenso entre as partes que o integram. As estruturas políticas da colônia nascente evidenciam-se como violentas, montadas sobre a exclusão e o arbítrio, produtoras por sua vez de novos conflitos e desigualdades. [...] A justificativa permanente e o valor supremo são de “civilizá-las”, construindo sobre elas uma representação profundamente negativa, reprimindo suas línguas e culturas” (OLIVEIRA, 2010:29).

11 Ver o paradoxo da tutela (PACHECO DE OLIVEIRA 1988; 2011). Deve ser destacada a importância da discussão teórica proposta por Lima (1995) sobre a tutela e a noção de “poder tutelar”. Embora, em meus trabalhos, eu tenha optado pela noção de “regime tutelar”, reportando-me mais a uma sociologia dos conflitos e das interações, o diálogo tem sido constante entre nossos trabalhos.

em arautos do cristianismo (como foi a tentativa inicial dos jesuítas, ao fundarem um colégio em Salvador). Era preciso colocá-los em aldeias sob o comando direto dos missionários, gerindo a sua existência social e política, fiscalizando as suas práticas cotidianas. Instaurar um permanente controle das ações, dos pensamentos e desejos dos nativos era julgado como absolutamente necessário para não permitir que eles recaíssem nos seus “antigos vícios”. Todas as ações de resistência movidas pelos indígenas nunca foram consideradas como decorrentes do fracasso de um modelo civilizatório, mas indicativas da constante e perversa inspiração do demônio. (ver NÓBREGA, 1954)

A incorporação de indígenas às primeiras missões resultou de várias expedições militares realizadas contra os Tupinambás entre 1554 e 1558. Na última campanha, foram queimadas e destruídas cerca de 180 aldeias, e executados alguns de seus principais líderes – que, em termos legais, eram classificados como “rebeldes” e “traidores”, e, assim, anonimamente, entraram para a história nacional.

Após o término de cada campanha, o governador anunciava ao rei de Portugal uma completa e definitiva “pacificação” dos Tupinambás. A pretensão dos colonizadores era alterar radicalmente a condição sociocultural e econômica dos nativos, instaurando outra ordem normativa e impedindo que os autóctones regresassem às suas crenças e práticas anteriores. Mas isto não acontecia, pois o adjetivo “pacificado” não indicava uma mudança mais profunda de costumes, apenas designava comunidades que haviam sido vencidas militarmente e que aceitavam temporariamente o domínio português. Com frequência, mal passados alguns anos, as mesmas comunidades e famílias, fossem premidas por novos interesses dos colonos, fossem motivadas pela necessidade de se lhes opor alguma forma desesperada de resistência, voltavam a entrar em choque com os agentes econômicos ou com a atividade de catequese. Uma nova “pacificação” era então empreendida pelos agentes do Estado, sempre em articulação com as demandas dos colonos e justificada por razões religiosas. Os inimigos, os “índios bravos” ou “rebelados”, eram vistos como seres de uma natureza mais fraca e ambígua do que a dos europeus, e mais receptivos, portanto, “às artes do demônio” e às suas reiteradas investidas.

Apesar do fracasso religioso das “pacificações”, os portugueses mantinham a expansão militar e econômica pelas terras da sua colônia atlântica no Novo Mundo. Em pouco mais de uma década, as aldeias missionárias, sempre estrategicamente situadas junto aos engenhos, de maneira a servir-lhes como uma generosa reserva de força de trabalho, já eram em número de onze, enquanto os engenhos passavam a 18. Em 1562, residiam nas aldeias missionárias 34 mil indígenas, ou seja, mais de dez vezes o número de portugueses existentes na colônia. Em 1590, os engenhos já montavam a cinquenta, e se dispunham em um arco de 180 km em torno de Salvador.

O modo de gestão adotado estava baseado na conquista de novos territórios, na expropriação das terras ocupadas pelas populações autóctones, e no assentamento destas em núcleos de povoamento sob o comando de missionários. Ali, a mão de obra indígena poderia ser requisitada a eles pelos colonos e pelo próprio governo a custos muito inferiores àqueles do trabalho livre ou do trabalho escravo. Os grandes lucros auferidos pelos comerciantes e pela própria Coroa com o tráfico de escravos africanos, somados às incertezas e às flutuações derivadas da presença política dos missionários nesse mercado de trabalho indígena, vieram a consolidar, no século XVII, o mercado de escravos negros como a principal fonte de abastecimento de trabalhadores para o plantio, o preparo e a exportação do açúcar, empreendimento hegemônico na Colônia. Assim, progressivamente, os indígenas passaram a integrar um mercado suplementar de trabalho,<sup>12</sup> não direcionado para o modo de produção dominante, mas para outras atividades menos valorizadas e lucrativas, bem como para os serviços de interesse das autoridades. Todo um conjunto de estereótipos e preconceitos lhes foi aplicado para justificar o uso permanente de práticas coercitivas e as baixas remunerações ali vigentes.

Nas décadas seguintes, outros nomes de povos indígenas – Caetés, Aimorés, Tamoios, Potiguaras – apareceriam como inimigos da consolidação do domínio português na América Meridional,

12 Noção desenvolvida em conjunto com a ideia de pensar a “acumulação primitiva” como uma dimensão permanente da expansão do capitalismo (MEILLASSOUX, 1975:158-160; 179-184).

e seriam vítimas de ações semelhantes às aquelas realizadas contra os Tupinambás. Vários deles logo seriam tidos como “extintos”. Embora o padrão de colonização utilizado não preconizasse o genocídio, este foi em inúmeros casos o resultado concreto desse modo de gestão de territórios e populações.

Nos próximos séculos, o processo de expansão de novas terras e de consolidação da Colônia e depois do Brasil independente iria abranger outras regiões, como os sertões do Nordeste e Centro-Oeste e a Amazônia. Outras denominações de índios – Tapuias, Carijós, Manaós, Muras, Botocudos etc. – seriam novamente declarados inimigos, ferozmente combatidos, expropriados de seus territórios, “pacificados” e distribuídos como escravos temporários e/ou colocados em aldeamentos. O instrumento fundamental e constante para a existência e a continuidade da Colônia foi a extensão espacial e temporal de uma espécie de “acumulação primitiva” que, associada à criação de um mercado suplementar e desvalorizado de trabalho, nunca prescindiu efetivamente das guerras e das pilhagens, do genocídio e do uso sistemático de um sistema de discriminação e preconceitos que opera à semelhança de qualquer racismo.

#### CONTROLAR E EXCLUIR NO CONTEXTO URBANO DO RIO DE JANEIRO

Com a Abolição da Escravatura, nos campos e nas cidades veio a constituir-se uma massa empobrecida, sem terras, lar ou arrimo. Tal contingente somou-se ao grande número de famílias expulsas do meio rural (sobretudo no Nordeste e no Leste) pela estrutura agrária concentradora e pela pressão do fenômeno (social e climático) das secas. No Rio de Janeiro, tal população, acentuadamente negra e mestiça, instalou-se a princípio em precários e superpovoados cortiços,<sup>13</sup> localizados principalmente no Centro da cidade, mais

13 No século XIX, eram os cortiços que representavam a habitação popular no Rio de Janeiro. Segundo uma estimativa da Inspetoria Geral de Higiene, a população ali residente teria duplicado entre 1888 e 1890, ultrapassando



tarde fixando-se em terrenos desocupados nas encostas dos morros. Em sua maioria, ela não se incorporou ao proletariado, constituído em grande parte por imigrantes europeus com alguma formação técnica e com alguns segmentos bastante politizados. Transformou-se, ao contrário, em um contingente de reserva de força de trabalho para os múltiplos e mais desvalorizados serviços urbanos, sem vínculos contratuais definidos, regidos por relações clientelísticas, como as vigentes nas áreas rurais.

As favelas começaram a surgir na cidade do Rio de Janeiro na última década do século XIX (ver ABREU, 1997; ZALUAR; ALVITO, 1998; VALADARES, 2005).<sup>14</sup> Com a campanha contra os cortiços na década de 1890 e as demolições trazidas pelas reformas urbanas da primeira década do século XIX, muitas famílias, em vez de rumarem para os subúrbios, preferiram se instalar nas encostas do Centro da cidade, em áreas já conhecidas e próximas ao seu local de comércio ou trabalho. A partir dos dois morros iniciais (Providência e Santo Antônio, este depois demolido), a expansão das favelas priorizou o Centro e a Zona Norte (Salgueiro, 1909; Mangueira, 1910; São Carlos, 1912; Catumbi, 1915), mas logo se voltou também para a zona sul (Babilônia, 1907; Cabritos, 1915; Botafogo e Morro do Pasmado, 1915; Lagoa e Leblon, em seguida) (ZALUAR; ALVITO, 1998; VALADARES,

---

os 100 mil habitantes. Com a legitimação científica do “higienismo” (vide Chaloub, 1996; Schwarcz, 1993), que associava as epidemias à insalubridade da cidade e aos miasmas de pântanos e rios, foi desencadeada uma campanha de erradicação dos cortiços e drenagem de certas partes da cidade. Em 1904, o engenheiro Everardo Backheuser, em relatório para o Ministério da Justiça, avaliava em mais de seiscentas as habitações coletivas fechadas pela Saúde Pública, que davam alojamento a mais de treze mil pessoas (ver ABREU, 1994:34-46).

- 14 Há notícias anteriores sobre a construção de habitações em morros, mas apenas como fatos isolados e temporários. Foi com o problema do alojamento de famílias de soldados que participaram das campanhas contra Canudos e a Revolta da Armada de 1894 que isso mudou, sendo concedida permissão para o seu estabelecimento nas encostas dos morros de Santo Antônio e da Providência. O termo favela, que era aplicado apenas ao Morro da Providência, posteriormente passou a ser utilizado de forma genérica para as novas ocupações nos morros.

2005). Em 1913, um levantamento da Diretoria de Saúde Pública fala em 2.564 barracões, habitados por 13.601 pessoas. Já em 1901, o prefeito Xavier da Silveira, seguindo denúncias de jornal, encontraria no Morro de Santo Antônio quatrocentos casebres, onde as ocupações nada mais tinham a ver com alojamentos de famílias de militares (ver ABREU, 1994; 1997).

Em um artigo intitulado “Onde moram os pobres”, datado de 1905, Everardo Backhauser faz uma avaliação mais equilibrada sobre as favelas, indicando, no pomposo linguajar da época, até possíveis vantagens dessa forma de habitação:

ali não moram apenas os desordeiros e os facínoras, moram também operários laboriosos, que a falta ou a carestia dos cômodos atrai para esses lugares altos onde se goza de uma barateza relativa e de uma suave viração que sopra continuamente, dulcificando a rudeza da habitação. (*Apud* ABREU, 1994:40)

No geral, contudo, essas áreas eram tratadas com enorme preconceito, sendo identificadas com algumas práticas que eram sistematicamente perseguidas e criminalizadas pela polícia (como as rodas de capoeira e os terreiros de candomblé).<sup>15</sup>

A proximidade espacial entre as favelas e os bairros de classe média tornou-se uma característica da cidade do Rio de Janeiro. Nas favelas, residia a maioria dos trabalhadores informais que prestavam serviço nas residências, no comércio, na construção civil e em obras públicas. Nas décadas seguintes, as favelas começaram a ser vistas também como lócus de manifestações culturais, como o samba, que logo se tornariam emblemáticas da cidade (KNAUSS; BRUM, 2012), algumas de suas cenas e personagens sendo registradas na literatura, na pintura e no cinema. As favelas também foram pensadas, dado o grande contingente de eleitores que abrigavam, como um local de possível instalação e manutenção de redes de clientela e dependência com finalidades eleitorais. Cabe notar, porém, que em

15 Para uma análise de como o preconceito e a discriminação se manifestam em relação aos jovens pobres nesse período, ver Vianna (1999).

certos contextos, o voto dos moradores das favelas foi decisivo para a vitória de candidatos associados à esquerda.<sup>16</sup>

O primeiro recenseamento das favelas, realizado em 1947, indicava a existência, no Rio, naquele momento, de 119 favelas, 70.605 casebres, e uma população de 283.390 moradores, o que já correspondia a aproximadamente 14% da população total da cidade. As autoridades, porém, tal como alguns estudos sociológicos, continuavam a ver com inquietação que estas áreas se configurassem em territórios virtualmente alheios à soberania estatal. Diversas tentativas de remoção de grandes favelas foram realizadas, sobretudo na zona mais rica da cidade.<sup>17</sup>

Em seguida ao Golpe Militar de 1964, as grandes favelas da Zona Sul, como a Praia do Pinto e a Catacumba, foram extintas, e as famílias que ali habitavam foram transferidas para grandes conjuntos residenciais (a Cidade de Deus e a Vila Kennedy) na Zona Norte e no subúrbio. Os terrenos que antes haviam ocupado foram destinados a prédios de luxo e a associações recreativas da elite. A arbitrariedade com que tais processos foram conduzidos gerou críticas de diversos setores, e foi noticiada pela imprensa. A extensão atingida por essa política só veio a ser revelada em um levantamento conduzido por Lícia do Prado Valadares (2005): entre 1962 e 1974, no Rio de Janeiro, foram total ou parcialmente removidas oitenta favelas, sendo destruídos mais de 26 mil barracos e retiradas quase 140 mil pessoas.

Nas últimas décadas, grupos voltados para o tráfico de drogas instalaram-se nas favelas e assumiram progressivamente o controle armado dessas áreas, exercendo um crescente domínio sobre as atividades cotidianas e o deslocamento de pessoas no interior desses

16 Assim ocorreu, por exemplo, nas eleições de 1947 (com a surpreendente votação obtida por candidatos do PCB) e nas eleições de 1962, 1965 e 1982, vencidas por políticos identificados com o trabalhismo.

17 Algumas vezes, os governos municipais, sem contarem com recursos econômicos e políticos vultosos para promover remoções, vieram a adotar iniciativas restritivas no sentido de evitar a expansão das favelas: a construção de muros de arrimo, a retirada de moradias supostamente irregulares ou situadas em áreas de risco etc. (ver GONÇALVES, 2012).

territórios (ZALUAR; ALVITO, 1998).<sup>18</sup> Apoiadas em estatísticas sobre o aumento da criminalidade, extensamente propaladas pela imprensa, as autoridades investiram cada vez mais em ações repressivas, realizadas dentro e no entorno das favelas (MACHADO DA SILVA, 2008). Os jornais, por outro lado, espelhavam o temor da classe média de que “a favela tomasse conta do asfalto”, e, paralelamente, manifestavam uma completa indiferença quanto às precárias condições de vida e aos direitos mais elementares dos que ali habitavam (BATISTA, 2003; SOARES, BATISTA, PIMENTEL, 2006).

Desde os anos 1990 as favelas deixaram de ser identificadas como “o berço do samba” ou como úteis “currais eleitorais”, para serem associadas pela mídia exclusivamente a territórios controlados por traficantes e apontados como causa da violência e da insegurança observadas na cidade. A imagem da cidade irremediavelmente partida passou a ser usada de maneira corriqueira e absolutamente rotinizada, funcionando como justificativa para a metáfora da guerra,<sup>19</sup> a ser levada a cabo por unidades especializadas, com treinamento e equipamentos militares. No período de 1995 a 1997, sob a inspiração tardia da Doutrina da Segurança Nacional, a “polícia carioca matou mais do que a soma de todas as polícias nos Estados Unidos”, sendo responsável por cerca de 10% dos homicídios ocorridos na cidade.<sup>20</sup> Outras iniciativas foram ensaiadas posteriormente, como a criação do Grupamento de Policiamento de Áreas Especiais (GPAE), que durou até 2006.

O ponto alto disso, contudo, foi a criação de um batalhão especializado em operações militares nas favelas (SOARES, BATISTA, PIMENTEL, 2006), o Batalhão de Operações Policiais Especiais (Bope), célebre pela truculência com que realiza incursões no

18 Para uma avaliação do superdimensionamento disto nas políticas urbanas, ver Haesbaert (2010).

19 Ver Leite (2012:378-381) para a discussão desta metáfora e para uma análise crítica da ideia de “cidade partida”.

20 “A premiação por bravura e a gratificação por mérito [...], no período de 1995 até 1997, promoveu o acobertamento dos crimes cometidos por agentes do Estado” (COIMBRA, 2001:239).

interior das áreas de moradia em favelas, empregando técnicas militares de assalto a terrenos inimigos, secundadas por armamentos pesados e veículos blindados (os chamados “caveirões”). Tal tropa é intensamente temida e odiada pela população que reside nas favelas. O número de mortos, presos e feridos nessas comunidades atingiu cifras impressionantes (CANO, 2003:11-21), superiores às de outras regiões do mundo onde ocorriam guerras e processos traumáticos de ocupação de território. Se, no ano de 1998, as mortes por operações policiais nas favelas eram de vinte pessoas por mês, em 2007 essas mortes chegaram a cerca de 1.300 (RIBEIRO DIAS; CARVALHO, 2008).

As ações do Bope, no entanto, não conseguiram apresentar resultados significativos no controle local das favelas nem na insegurança urbana. Os integrantes dos grupos criminosos foram mortos ou presos, mas a imposição cotidiana da ordem ficou nas mãos das chamadas “milícias”, organizações paramilitares lideradas por ex-soldados e policiais, que exploram atividades diversas (legais e ilegais) (CANO, 2008; SOARES *et al.*, 2010). Soares (2014), um estudioso da temática, destaca o caráter letal de tais organizações:

a milícia é totalizante, ela não se impõe como um negócio específico, para viabilizar a circulação de mercadorias de um certo tipo no varejo [...] a milícia se impõe para dominar completamente todas as dinâmicas econômicas, comerciais, financeiras, imobiliárias, promovendo migrações internas para negociar com terras públicas, deslocando populações, obtendo votos, se impondo através de candidaturas que formam um cinturão ligado a certos territórios da cidade.

As UPPs foram pensadas como uma tentativa de corrigir os erros de ações puramente repressivas, representando um esforço para a transformação nas unidades policiais que iriam atuar nas favelas.<sup>21</sup>

21 A ideia de criar uma modalidade de policiamento que esteja mais bem associada à vida comunitária tem sido perseguida em vários países, sobretudo em grandes cidades norte-americanas, que enfrentaram fortes distúrbios raciais

As UPPs deveriam ser compostas unicamente por policiais novos (objetivando, assim, que não tivessem sido mal formados por experiências anteriores), e o seu comando deveria ser exercido por um oficial superior. Nos planos originais, a instalação das UPPs seria seguida pela criação de uma “UPP social”, que se ocuparia com a identificação de prioridades e a superação dos problemas vividos pela comunidade. Nesse sentido, as equipes de pesquisadores (incluindo pessoas das comunidades) procurariam realizar uma “escuta forte”, construir mapas participativos dos chamados “Territórios da Paz”, estabelecer prioridades e articular as atividades a serem executadas pelas diferentes secretarias de governo (ver RODRIGUES, 2013:161-171).

Sem dúvida, as expectativas de que a cidade nos anos seguintes hospedaria muitos megaeventos colaborou com a decisão de modificar os padrões de atuação nas favelas (PORTO GONÇALVES, 2011). As UPPs tiveram amplo apoio da população ali residente (que não tinha nenhuma outra alternativa), da população dos bairros do entorno (que assistiram à rápida valorização de seus imóveis), e foram comemoradas pela mídia como uma nova epopeia civilizatória (MACHADO DA SILVA, LEITE, FRIDMAN, 2005).

A ocupação do Santa Marta foi seguida por iniciativas semelhantes em outros morros. Em 2010, todas as 45 favelas da Zona Sul do Rio de Janeiro, que abrigam uma população de cerca de 400 mil moradores, já eram consideradas “pacificadas”. Trazendo substanciais ganhos eleitorais, o processo foi estendido. O governo estadual hoje, em matérias de natureza propagandística, fala em 231 “comunidades pacificadas” (evitando falar em “favelas”), e estima em 1,5 milhão a população nelas residente.

---

envolvendo imigrantes e a formação de poderosos cartéis de criminosos. No Rio de Janeiro, existiram no passado algumas iniciativas pioneiras nessa direção, como o Centro Integrado de Policiamento Comunitário (Cipoc), que atuou na Cidade de Deus na década de 1980, articulado com algumas ações sociais. Entre 1991 e 1994, funcionaram nessa linha os Centros Comunitários de Defesa da Cidadania (CCDCs), iniciativa abandonada com a troca de governo estadual (ver RODRIGUES, 2013:141-145).

No período colonial, a “pacificação” designava uma transformação profunda sofrida por um grupo, em que seus componentes pagãos, imorais e anárquicos eram substituídos por uma condição supostamente nova e mais elevada, propícia à sua participação na sociedade colonizadora. Os aspectos militares e repressivos eram remetidos ao esquecimento, o que se celebrava era o surgimento de um novo índio, cristão e súdito fiel do rei de Portugal (PACHECO DE OLIVEIRA, 2009).

No contexto colonial, ninguém pranteava os indígenas mortos, nem as fontes históricas, nem mesmo os poetas. *O Uruguai*, poema épico de José Basílio da Gama (1769), frequentemente citado como um precursor do indianismo do século XIX, foi dedicado, com palavras de profunda admiração, a Gomes Freire de Andrade, comandante geral das tropas portuguesas que venceram os espanhóis e destruíram as reduções guaraníticas dos Sete Povos das Missões. A coragem e as qualidades morais de alguns indígenas compunham apenas um pano de fundo poético que em nada afetou a compreensão do fato histórico. Só no século XIX, com a Independência e um outro modo de conceber e falar sobre a população nativa, é que a morte dos indígenas seria lamentada e assumida como fato central da formação da nacionalidade.<sup>22</sup>

A representação romântica do século XIX sobre os autóctones foi retomada por Rondon e seus seguidores. Como positivistas, eles viam, porém, os indígenas como representantes do estágio mais primitivo da humanidade, composto por formas sociais simples, pelo animismo e por tecnologia rudimentar. Largados à sua própria sorte pelo interior do País, não conseguiriam sobreviver aos avanços da sociedade moderna nem escapar do extermínio. Era uma obrigação moral do Estado, portanto, protegê-los das frentes de expansão, e permitir que lentamente se adaptassem ao mundo contemporâneo,

22 Há, nesse sentido, um interessante paralelismo entre o tema da morte do indígena no Império do Brasil (conforme desenvolvido em Pacheco de Oliveira, 2009) e a análise proposta por Claudio Lomnitz (2007) sobre a importância da ideia de morte na formação histórica do México.

de modo que tais populações teriam que fazer apenas em algumas gerações o percurso que a humanidade fizera em milhares de anos.

No indigenismo republicano, a categoria “pacificação” passou a descrever um processo dito humanitário exercido pelo Estado no sentido de proteger uma população altamente vulnerável e desfavorecida, agora a ser contatada sem o exercício da violência. O que as autorrepresentações da elite dirigente não explicitaram nesta narrativa é que as “pacificações” foram fundamentais para insular os indígenas em pequenas faixas de terras, liberando paralelamente vastos espaços para serem apropriados por interesses privados. A população nativa continuou a ser vista como uma reserva virtual de trabalhadores a serem acionados para múltiplos serviços, sempre com baixa remuneração e desprovidos de garantias legais (ver OLIVEIRA, 1998). A atuação tutelar e pacificadora do SPI levou ao vertiginoso aumento do valor da terra em todas as regiões em que o órgão assim atuou.<sup>23</sup> Com a instituição de um mercado de terras naquelas regiões antes dominadas pelos indígenas, era assegurada a expansão da economia mercantil sem uma paralela elevação tecnológica e de produtividade, configurando, a meu ver, uma modalidade extensiva e predatória que Otavio Velho (1976) conceituou como “capitalismo autoritário”.

A que visam as “ações pacificadoras” no contexto atual do Rio de Janeiro? A resposta parece simples – objetivam restaurar o controle estatal (leia-se militar) sobre as favelas ocupadas pelo tráfico.<sup>24</sup> Há aqui uma clara analogia com as “pacificações” coloniais, dirigidas contra as aldeias dos autóctones que não se submetiam voluntariamente às autoridades administrativas e religiosas da época. Uma metáfora de natureza terapêutica poderia ser lembrada para pensar

23 É o que nos mostram de forma inquestionável a dissertação de Erthal (1992) e a tese de doutoramento, depois transformada em livro, de Lima (1994).

24 “A ideia é simples. Recuperar para o Estado territórios empobrecidos e dominados por grupos criminosos armados. Tais grupos, na disputa de espaço com seus rivais, entraram numa corrida armamentista nas últimas décadas [...] Decidimos então pôr em prática uma nova ferramenta para acabar com os confrontos” (José Mariano Beltrame - Coluna “Palavra do Secretário”, de 10/09/2009. Disponível em: <http://upprj.com/wp/?p=175>).



as ações “pacificadoras”, equiparando-as a remover um tumor maligno, que afetaria o próprio corpo social. Mas tal metáfora não seria aplicável, pois inexistente o registro tanto de uma clara convergência entre médico e paciente no processo terapêutico quanto de um antagonismo entre o doente e os agentes portadores da doença.

Os executores da política de segurança e os policiais em geral imaginam os morros usualmente como “o espaço do inimigo”. Os habitantes das favelas, à diferença dos demais cidadãos, são vistos como colaboradores em relação ao seu próprio mal, portadores de uma permissividade ou insuficiência moral que não os distingue suficientemente do crime organizado. Neste sentido, há uma perversa e perigosa ambiguidade no tratamento dado aos moradores, algumas vezes tidos como “reféns” dos traficantes, mas, em muitas outras ocasiões, tratados como seus “cúmplices” (LEITE, 2012:379), ou mesmo como seus parceiros. Longe de ser um mero executor das leis, o policial, no processo de “pacificação”, ostenta uma superioridade moral e uma ilimitada capacidade de punir que o faz se imaginar como um verdadeiro anjo vingador.

Tal como no caso dos indígenas nos aldeamentos missionários, é necessário que os tutores imponham aos tutelados uma moralidade (da qual pretensamente estariam desprovidos), com a qual eles possam afinal resistir às investidas sedutoras do demônio. Esta pedagogia colonial, religiosa, e que se serve de meios abertamente repressivos, é aplicada de maneira direta e chocante ao mundo contemporâneo, dessacralizado e globalizado, habituado à retórica do multiculturalismo, da participação e dos direitos dos cidadãos. A “comunidade pacificada”, na visão dos planejadores e nas representações da mídia, não é só aquela em que se desenrolou uma ação militar para desalojar o controle do crime organizado, mas aquela em que os moradores e as condições de vida teriam passado por uma modificação completa, fruto de uma ação supostamente de natureza civilizatória.<sup>25</sup>

O uso da categoria “pacificação”, na contemporaneidade, para se referir à intervenção dos poderes públicos nas favelas, antes áreas

25 Ver as análises realizadas por Machado da Silva, Leite e Fridman, 2005.

que virtualmente escapavam ao seu domínio, recupera a retórica da missão civilizatória da elite dirigente e dos agentes do Estado. “Pacificação e civilização são faces distintas de um mesmo processo, que tiveram/têm como finalidade a perda de autonomia e a introdução de dependências da coletividade indígena em relação a bens e serviços sob controle exterior, tornando-as sujeitas ao exercício de um mandato tutelar” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010:31).

Este é um ponto de continuidade entre a ação colonial e o Brasil contemporâneo, e a razão para isso é evidente – porque a alteridade no contexto urbano atual é dramatizada ao extremo, e ela não comporta uma origem comum nem mesmo alguma forma de partilha. O “outro” contemporâneo é imaginado dessa forma como tão diferente e externo aos “nossos” usos e costumes, tão imprevisível e perigoso quanto era pensado pelos missionários e pelas autoridades coloniais o “índio bravo”.

#### A ALTERIDADE COMO INFERIORIDADE E SUSPEIÇÃO

Algumas práticas instituídas como rotinas nas últimas décadas pelos agentes do Estado constituem formas de intervenção que contribuem justamente para exacerbar as diferenças entre os moradores das favelas e os demais brasileiros, instituindo uma assustadora clivagem na população urbana brasileira e a militarização dos instrumentos para lidar com isso (SOUZA, 2010).

O primeiro ponto a destacar é a permanente e ostensiva vigilância que sobre eles supostamente deva ser exercida, pouco importando os meios para isso utilizados. Se as rondas e as revistas policiais são procedimentos preventivos utilizados em qualquer parte do mundo, a sua atualização no contexto brasileiro corresponde a um ritual de humilhação e desqualificação, que conscientemente ignora e viola os direitos mais elementares dos cidadãos. As técnicas de proteção ao policial e ao próprio preso, como o uso de algemas, a leitura de um auto de infração e a indicação dos direitos do detido, são usualmente substituídas por uma abordagem grosseira e assimétrica, notoriamente racista, que frequentemente está associada a uma direta e reiterada atribuição de culpa e ao uso de castigos corporais e violência.

Nessas ocasiões, não é à autoridade policial que cabe fundamentar as razões para exame ou detenção de alguém que considere “suspeito”, mas, inversamente, cabe a este exibir as provas inquestionáveis de sua inocência.<sup>26</sup> Na impossibilidade de demonstrá-las, a detenção (ou não) torna-se objeto exclusivamente de uma avaliação – bastante circunstancial e subjetiva – do policial. Em função de este estar exercendo uma condição extrema de poder, a única postura adequada para aquele que é posto na posição de subalterno é instaurar com ele uma relação de aparente obediência e passividade, da qual está obviamente excluída a hipótese de tentar fazer valerem os seus próprios direitos. O preço de um questionamento é muito alto, e a reiteração do arbítrio transforma-se no caminho para a inculcação forçada de uma condição inferior, no limite, imputada como quase criminosa, num verdadeiro ritual de naturalização de uma subcidadania.

As abruptas e injustificadas invasões de casas de moradores por ocasião de operações policiais de busca constituem outra modalidade de ritual de sujeição e naturalização dessa inferioridade legal, só que agora aplicada não ao indivíduo, mas ao seu lar e à sua família,<sup>27</sup> cuja autonomia e intimidade são sistematicamente negadas e desrespeitadas. As agressões e as arbitrariedades contra as mulheres são comuns e exacerbadas. Neste contexto, as memórias, as falas e as reações por parte de pessoas da comunidade acabam por produzir personagens políticos centrais (as “mães”) na luta das comunidades (VIANNA; FARIAS, 2011). As habitações na favela são, em sua maioria, qualificadas pela polícia como “barracos”, e não como domicílios, podendo ser vasculhados sem a apresentação de um mandato judicial. O preconceito se expressa também fortemente no próprio

26 Em geral, tais provas estão materializadas na carteira de trabalho e em um documento que indique o endereço em que a pessoa reside, comprovantes que raramente possuem, dado o alto índice de desemprego, o vínculo com a chamada “economia informal”, e porque as contas costumam não estar em seu próprio nome (mas no de pais, parentes ou amigos).

27 Birman (2008) questiona se, dentro desse quadro, as favelas podem ser descritas como “comunidades”.

recenseamento nacional, no qual as favelas são chamadas de “aglomerados subnormais”,<sup>28</sup> identificadas pela ilegalidade de sua posse, por fugirem aos padrões urbanos, e por não disporem de serviços básicos.

O segundo ponto é a instauração de um medo doentio e a atribuição de uma extrema periculosidade às favelas, e não só aos criminosos. Das favelas, a mídia limita-se a apresentar os traficantes exibindo armamentos pesados (de uso restrito, aliás, das Forças Armadas) e equipamentos importados e modernos. Os confrontos entre quadrilhas e a execução sumária de rivais, com marcas de extrema crueldade, e a exposição pública e exemplar de suas vítimas são fatores que alimentam o medo da comunidade local e, usados de forma sensacionalista, estimulam o horror na própria cidade. Mas raramente é lembrado que tais violências são táticas características de grupos criminosos por todo o mundo, que nada têm a ver especificamente com a favela e suas peculiaridades históricas e culturais.

Ao percorrerem as vielas e os becos das favelas, os policiais sabem que os seus inimigos conhecem muito melhor o terreno do que eles, sendo capazes, portanto, de se esconder entre as casas e de atacar em ocasiões inesperadas. O desconhecimento dos policiais sobre o local em que se movem os expõe a situações de risco e a uma grande tensão. Isto, associado à sua incapacidade de distinguir entre moradores e traficantes, faz com que pensem aquele meio social como uma unidade simples e homogênea, que veem com aversão e preconceito. Há notícias de um elevado índice de distúrbios psicológicos entre os integrantes das equipes policiais, levadas a agir com extrema violência e racismo contra um meio social muitas vezes semelhante àquele de onde suas próprias famílias são originárias.

Mesmo fora das favelas, em outros espaços urbanos, os policiais continuam a conceber como potencialmente perigosa toda e

28 Segundo o Manual de delimitação dos setores do Censo 2010, a identificação atende a dois critérios: “a) ocupação ilegal da terra [...]; e b) [...] urbanização fora dos padrões vigentes [...] ou precariedade de serviços públicos essenciais.” (BRASIL, 2009:22)

qualquer pessoa que seja identificada – sempre por critérios preconceituosos (raciais e sociais) – como moradora de favela. A mídia, operando habitualmente de forma sensacionalista, alimenta aquilo que Porto-Gonçalves e Torquato da Silva (2011) chamaram de “a cultura do pavor”, que faz com que julgamentos racionais e a atenção aos direitos humanos sejam colocados de lado e substituídos por atitudes etnocêntricas, contraditórias e flagrantemente ilegais. Baseando-se em estudos e reflexões que realizara anteriormente sobre o fenômeno das “galeras”, Hermano Vianna (2013) aponta o equívoco da construção midiática e policial sobre os chamados “arrastões”.

O terceiro ponto é a transformação das favelas em *guetos* cujos limites só devem ser ultrapassados sob o risco de incômodos e de retaliações. A cidade é conceituada como dividida em múltiplos territórios, com pessoas em condições radicalmente diferenciadas de cidadania. A circulação dos moradores de uma área discriminada por outros espaços urbanos necessariamente implicará a potencialização dos riscos e a aberta manifestação de estigmas e estereótipos. A realização ostensiva de revistas, sobretudo dos jovens negros e supostamente moradores de favelas, tem a função de frear a livre circulação destes pelos espaços urbanos, e instaurar barreiras sociais bastante eficientes.

Também a desconfiança e a hostilidade dos que residem nos bairros de classe média faz com que os jovens<sup>29</sup> moradores das favelas, muitas vezes, evitem a circulação por determinados espaços urbanos, e acabem por ter uma experiência muito limitada e setorizada de várias áreas de sua própria cidade. Como dizia um entrevistado da pesquisa realizada por Leite e Machado Silva (2013:146-158): “Há lugares que são só para brancos, só falta estampar... [Só não o fazem porque] isso seria contra a lei”.

29 Há toda uma construção ideológica quanto a caracterizar certos grupos de jovens como “violentos” (ver CASTRO, 2009), o que se manifesta de maneira acentuada com a juventude das favelas, em especial com aqueles que assumem os sinais diacríticos de formas culturais locais.

O quarto ponto é a naturalização do aprisionamento e da morte. Como comentado anteriormente, as operações policiais em favelas têm implicado índices muito elevados de mortes de pessoas ali residentes. No caso das prisões, há ainda um processo formal de acusação e julgamento, com a intervenção de juízes, promotores e advogados, bem como a discussão de provas. Quando se trata, no entanto, de mortes, o relatório policial, com o chamado “auto de resistência”, é a palavra única e final.<sup>30</sup> Todos os mortos são automaticamente classificados como “traficantes” e “criminosos”, e a imprensa apenas chancela e naturaliza tal procedimento. Em 2007, a Polícia Militar registrou 1.330 autos de resistência, o que representa 18% do número total de homicídios no Rio de Janeiro (RIBEIRO; DIAS; CARVALHO, 2008). A relação entre policiais mortos e supostos criminosos (ou simplesmente suspeitos) é muito elevada, de 1 para 57. As estatísticas da Polícia Militar do Rio de Janeiro apontavam, em 2008, uma pessoa morta em 23 detenções realizadas, o que é um índice assustadoramente elevado (nos Estados Unidos, é de um caso para 37 mil detenções) (ASHCROFT, 2014).

Tal como no período colonial, durante a “pacificação” de “índios bravos”, não há jamais vítimas. Erros não são investigados e punidos, os desmandos são maquiados e esquecidos pela corporação, a sensação de desvalia e o ressentimento dos moradores são acumulados em silêncio. As favelas, como espaço urbano e superpovoado, parecem hoje substituir os distantes e ditos ermos sertões, que supostamente desafiavam as elites dirigentes dos séculos XIX e XX nos seus esforços de integração nacional e civilização dos espaços vazios; elevados objetivos jamais alcançados, que, na prática, apenas significaram alimentar um desenvolvimento predatório e a reprodução das desigualdades sociais.

30 A não imputabilidade penal dos agentes policiais é discutida extensamente por Farias (2008; 2014); Leite (2012); e Ferreira (2013).

O que justifica tais procedimentos? Certamente não é uma doutrina ou teoria sustentada como verdadeira e com pretensões de se legitimar no plano científico. São atitudes difusas mas repetitivas, que se alimentam de imagens e narrativas portadoras de alta carga emocional, e que excluem *in limine* qualquer debate, reflexão ou crítica. Configuram, na realidade, padrões de resposta a situações específicas, modos de sentir e de agir que se impõem de forma automática e imediata como a melhor e mais adequada resposta a uma situação de risco. É fundamental para a compreensão das relações étnico-raciais no Brasil distinguir duas esferas – a das doutrinas (que se expressa nas leis, na cultura erudita e nas ideologias) e a das práticas (que orienta as condutas cotidianas). As condutas discriminatórias e intolerantes, mesmo em suas manifestações mais extremadas, podem prescindir da preexistência de doutrinas racistas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2000).

A maioria dos moradores das favelas é de pessoas que pelos critérios de cor ou raça do IBGE poderiam ser classificadas como “pardas” ou “negras” (65,8%). Pelo Censo IBGE 2010, os moradores de favelas no município do Rio de Janeiro são 49,5% pardos, 33,1% brancos e 16,3% negros. Apesar do percentual de negros ser inferior ao de brancos, a favela é um espaço urbano mais associado aos negros e pardos do que aos brancos. Enquanto aproximadamente um terço dos negros do município do Rio de Janeiro (31,6%) reside em favelas, entre os brancos, esta proporção é muito menor (14,3%), o que faz com que as expectativas de encontrar nas favelas pessoas dessas duas categorias censitárias sejam muito contrastantes. Entre as pessoas classificadas como pardas, é igualmente muito elevado o percentual das que residem nas favelas (30,1%), bem próximo do percentual encontrado para aquelas classificadas como negras. Há, assim, uma forte conexão entre estas duas categorias (pardos e negros) e aqueles espaços urbanos.

A atitude preconceituosa e discriminatória contra uma pessoa no atual contexto urbano, frequentemente, não se inicia por fenótipos raciais, mas pelo local de moradia. No cotidiano, as favelas são pensadas pelos moradores dos bairros vizinhos, pela mídia e

pelos policiais como se fossem *ghetos* nos quais se aglomerariam pessoas com um comportamento e uma moralidade desviantes. A discriminação se sustenta em argumentos de ordem sociocultural e econômica, não de natureza unicamente racial.

A representação das populações pobres e moradoras de favelas como “bandidos em potencial” não é privilégio da polícia. Esta é uma ideia corrente no senso comum e remete à própria representação historicamente construída sobre esses espaços de habitação popular [...] percebidos como espaços destituídos de ordem moral, sendo seus moradores permanentemente criminalizados por isso. (VIEIRA DA CUNHA; MELLO, 2012)

Nota-se uma alarmante analogia entre o “índio bravo” e o jovem favelado, segundo as formas como são concebidos pelas autoridades, tomados ambos como “criminosos em potencial” (COIMBRA, NASCIMENTO, 2003). Se, para os missionários, as recaídas em práticas pagãs por parte dos índios aldeados eram o resultado da ação do demônio sobre homens caracterizados como de natureza ambígua e permissiva, que deveriam, por isso mesmo, ser constantemente vigiados, as atitudes preconceituosas desenvolvidas pelas autoridades em relação aos jovens moradores de favelas só favorecem a reprodução de estereótipos culturais, vindo, assim, a pretensamente legitimar o exercício de ações repressivas e arbitrárias, com a negação elementar de direitos humanos demarcadores do mundo moderno. A desqualificação das formas culturais valorizadas e emblemáticas dessas comunidades é também algo muito frequente nas ações policiais.

Se, no passado colonial, eram as diferenças religiosas, entre católicos e pagãos, que eram exacerbadas, hoje são, sobretudo, as diferenças culturais – colocadas como níveis civilizatórios – que mais pesam no processo de criminalização das favelas e de seus moradores. Nisso se incluem não só as marcas da exclusão social (baixa escolaridade, desemprego, subemprego e baixa renda), mas também estilos comportamentais identificados pelas forças policiais, pela mídia e pela classe média como indícios de uma agressividade ameaçadora e de uma virtual adesão às práticas ilegais. Tais atitudes



se estendem às manifestações socioculturais dessa comunidade, como as galerias (VIANNA, 1997) ou os bailes funk (FACINA, 2013).

Os próprios estudiosos e militantes percebem que o discurso em relação aos moradores de favelas opera com base em uma temporalidade longa. “As representações sobre os moradores das favelas, dentre outras, não se sustentam em valores espontâneos ou recentes, mas se estruturam em referências simbólicas que dominam as relações entre os diversos grupos sociais brasileiros há longo tempo” (SILVA, 2012). Isto é assegurado agora por meio da categoria de “pacificação” e da consecução da tutela.

## A TUTELA E A GESTÃO DE TERRITÓRIOS E POPULAÇÕES

O núcleo básico da tutela é a atribuição a um grupo do poder de falar e agir no lugar de outro, instituindo entre ambos uma relação complexa de expectativas e trocas assimétricas. Tal poder pode resultar da guerra e da conquista (situação colonial típica), de um mandato jurídico-político explícito, ou de uma visão fortemente preconceituosa e discriminatória de um grupo em relação ao outro. Não consiste no uso puro e simples de um poder econômico e social, não é algo estritamente pessoal, patrimonial, nem deriva do parentesco. Embora tal condição de poder seja transmitida por processos institucionais, a sua função e conteúdo real nunca estão enunciados nas atribuições burocráticas.

No exercício da tutela, as normas jamais serão suficientes para definir uma forma prescrita de ação, de vez que está sempre preservada a liberdade do agente para decidir de acordo com a especificidade das conjunturas e dos interlocutores que, naquele momento, vier a privilegiar. Longe de ser uma relação diádica, a tutela aponta sempre para interesses e ações de terceiros (OLIVEIRA, 2006), toda investigação devendo ter um caráter situacional e dinâmico (SIMMEL, 1964).

A ausência de um princípio classificatório único e claro não deve ser tomada como um problema para a materialização da discriminação, pois o modo de gestão sobre tal população é de natureza tutelar. Em decorrência disso, um ato discriminatório passa a

resultar não de um fator único (fenótipos ou expressões culturais), mas da aplicação combinada e sobreposta de ambos, vindo a representar, em vez de uma diferença de qualidade, uma questão de grau, do estabelecimento de um contínuo que vai do menos ao mais passível de discriminação. Trata-se, assim, não de instaurar uma arquitetura lógico-formal (que pudesse ser cristalizada em uma doutrina justificadora ou em lei), mas de permitir que um agente tutelar realize escolhas e decisões que garantam a operacionalização da condição tutelar.

Do ponto de vista do exercício da tutela, que paralelo podemos traçar entre os processos chamados de “pacificação” no mundo colonial e no contexto urbano contemporâneo? Ou seja, a que ator social cabe executar a missão civilizadora e operacionalizar o arbítrio por meio de condutas discriminatórias? No período colonial, a “pacificação” foi pensada inicialmente como uma atividade bélica, mas, logo em seguida, ingressou em uma fase pedagógica e protetora. Nesta fase, coube aos religiosos encarregarem-se com exclusividade de seu controle, ensino e catequização. Toda essa sequência de ações foi fixada por atribuições e mandatos estabelecidos pela Coroa para cada um desses agentes sociais. No contexto urbano contemporâneo, não há, nem poderia haver, nada semelhante, pois o Estado republicano é laico, e não poderia atribuir formalmente uma condição tutelar a pessoas que são cidadãos iguais aos demais, que integram o corpo da nação, votam e escolhem seus representantes. Manter o respeito à lei é uma atribuição da polícia em qualquer parte da cidade, nas favelas ou nos bairros ricos. Assim foi no século XIX com os cortiços, e continuou com as operações policiais nas favelas para a captura de criminosos notórios e foragidos da justiça.

Ao constituir unidades policiais específicas para atuar nas favelas, o poder público veio a declarar um segmento urbano como particularmente perigoso, criou procedimentos especiais para relacionar-se com ele e, de maneira subjacente, o reconheceu como diferente dos cidadãos comuns, situando-o nos limites da criminalidade. Com isto, instituiu – *de facto*, ainda que não *de jure* – uma tutela de natureza exclusivamente militar e repressiva sobre os territórios sociais nos quais habita mais da quinta parte da população da cidade. Transformar a responsabilidade pública em uma tutela

militarizada, exacerbando as divisões socioeconômicas existentes, fortalecendo as atitudes discriminatórias e o preconceito, foi o caminho escolhido, que levou à formação da “Fobópole” de que nos fala Souza (2008). As pesadas e justificadas críticas que, no Brasil e no exterior, tal política de segurança recebeu, estimularam as autoridades públicas a darem um passo além. Com a criação das UPPs, veio uma nova retórica, na qual a tutela não era apenas guerra, mas “pacificação”, incluindo tanto aspectos repressivos quanto benefícios materiais e ações assistenciais.

Um ângulo crucial da tutela é que, por princípio, procede à anulação de toda ação ou expressão pública do tutelado, escamoteando por completo qualquer iniciativa (*agency*) que não seja subscrita pelo seu tutor. Suas estratégias e táticas não serão inscritas na história, suas imagens e narrativas lhe foram tomadas, sendo-lhe negada, sistematicamente e por princípio, a permissão e até a possibilidade de falar.<sup>31</sup>

Os planos de ação são estabelecidos e executados pelo tutor (ou por outros por ele delegados) sem qualquer participação ativa nem a possibilidade de sua interferência nos métodos ou nos objetivos. Assim, embora os programas governamentais muitas vezes definam metas a serem cumpridas e benefícios a serem recebidos pelas populações tuteladas, na realidade, o que é fielmente executado são as ações repressivas e de controle, em geral de interesse de terceiros, as demais raramente saindo do papel.

Um exemplo chocante disso é a história das pacificações no século xx, com o estabelecimento dos primeiros contatos com povos ditos ainda isolados. Uma vez tais processos concluídos com sucesso, a ação governamental deveria entrar na esfera das medidas de proteção à saúde e bem-estar da população recém-pacificada, bem como da aplicação de providências eficientes de assistência. Os recursos orçamentários e de empresas privadas, que chegavam mais generosamente na fase anterior, são, então, drasticamente reduzidos.

31 Ver as reflexões sobre a anulação da voz e da própria agência dos colonizados e subalternos desenvolvidas por Said (1984); Goody (2008); De Certeau (2010); e Spivak (2010).

A consequência é a forte queda demográfica por que passam essas coletividades em função de doenças antes desconhecidas, epidemias e carência alimentar. Esta é a tragédia das pacificações de índios realizadas pela agência indigenista oficial, dolorosamente descrita pela voz dos seus principais sertanistas.<sup>32</sup> Apesar das intenções humanitárias dos agentes envolvidos (pessoas e órgão de proteção), o resultado mais frequente é o genocídio de populações assim tuteladas.

No caso atual das “pacificações” em contextos urbanos, observa-se algo semelhante. As atividades de promoção social e assistência específica, a chamada “UPP social”, no planejamento consideradas como parte essencial das ações de pacificação nas favelas, não foram jamais seriamente implementadas. A participação de pessoas da comunidade em pesquisas, que permite melhor direcionar as ações governamentais, não significa criar instâncias políticas de interlocução e de representação. Os benefícios coletivos e as obras de saneamento também caminham muito lentamente, por ações tópicas e pontuais, e não conforme um plano diretor, e a urbanização das favelas permanece como um objetivo muito distante. O tema “pacificação” continua a ser um componente fundamental do discurso das autoridades e da mídia, mas cada vez mais se transforma em sinônimo de ocupação e de controle policial militar dessas áreas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a “pacificação”, alguns aspectos da marginalização das favelas registraram indiscutíveis avanços. Os conflitos armados entre quadrilhas de traficantes eram evidentemente uma ameaça à segurança e ao livre trânsito dos moradores dessas comunidades, além de dificultarem a vida associativa e o desenvolvimento de políticas governamentais e de projetos assistenciais e culturais. Nomes foram atribuídos aos logradouros, e números, às casas, dando aos moradores pela primeira vez a experiência de “ter um endereço”, algo com grandes consequências práticas (no preenchimento de fichas

32 Nesse sentido, ver Rocha Freire (2004).

para emprego ou compras a crédito), mas também com um forte impacto na revalorização da identidade de morador da favela. O fornecimento de serviços de utilidade pública, como energia elétrica, água encanada e a coleta do lixo, por empresas mistas ou terceirizadas, foi também bastante ampliado nessas áreas.

É importante mencionar o surgimento, na última década, de muitas atividades culturais (museus, centros culturais, grupos musicais, de dança, teatro e esportes) que têm contribuído para criar um sentimento de revalorização da vida nas favelas e periferias. Há, inclusive, uma literatura disponível e muito interessante sobre isso.<sup>33</sup> Tais iniciativas, é importante sublinhar, precederam as UPPs, e nada têm a ver diretamente com elas, embora possam, em alguns casos, ter se beneficiado em alguns aspectos com o clima positivo durante o seu período de implantação.

Os ganhos, porém, foram contrabalançados por novos custos e pressões, resultantes da inserção dessas áreas na economia de mercado e na expansão especulativa do mercado imobiliário. As ligações irregulares e gratuitas (“gatos”) de energia elétrica foram coibidas, e hoje tais serviços já pesam no orçamento das famílias.<sup>34</sup> Por outro lado, o valor dos imóveis e dos aluguéis também cresceu muito nas “comunidades pacificadas”, e se observa que as famílias com renda mais baixa começam a vender ou a se desfazer de suas antigas poses para outras recém-chegadas e com mais alto poder aquisitivo, o que Jailson Souza e Silva (2012:429) chama de “remoção branca” e quase invisível. Para não ficar refém dessas forças do mercado, a urbanização das favelas deve estar associada a uma política integrada que vise assegurar moradia para as famílias de baixa renda.

O grande crescimento das favelas no Rio de Janeiro evidencia a incapacidade e o desinteresse das autoridades em lidar com o problema social da habitação popular. Entre 1991 e 2000, a população

33 Ver, por exemplo, Faustino (2009); Silva, Barbosa & Faustino (2012); e Mello *et al.* (2012).

34 Em algumas comunidades, a chegada de veículos das UPPs e os caminhões da Light é descrita como algo associado e simultâneo, quase como se os segundos fossem escoltados pelo primeiros.

no município do Rio de Janeiro aumentou em 7%, enquanto os moradores em favelas aumentaram em 23,8%. No período seguinte, entre 2000 e 2010, o aumento da população total foi pouco maior, ficando em 7,9%, enquanto os moradores em favelas cresceram em 27,6%.<sup>35</sup> Entre 1991 e 2010, em menos de 20 anos, a população residente em favelas aumentou quase quatro vezes mais (57,9%) do que a população total da cidade (15,5%).<sup>36</sup> Sem uma transformação urgente das políticas públicas, não haverá condições de reverter a expansão do problema.

O modo de intervenção estatal dá alguns sinais claros de sua própria limitação na gestão de territórios e populações. Segundo os dados do Censo 2010, o município do Rio de Janeiro possui 1.071 favelas, as “comunidades pacificadas” representando menos de um quarto deste universo.<sup>37</sup> Inúmeros relatos dão conta de que, com a “pacificação” das favelas da Zona Sul e Zona Norte, muitos grupos criminosos migraram para outras favelas, onde recrudesceram as disputas entre quadrilhas armadas.<sup>38</sup> Os antigos problemas parecem

35 Em 2000, o acréscimo total da população foi de cerca de 384 mil pessoas, das quais 210 mil, ou seja, 54,8%, moravam em favelas. Em 2010, o acréscimo total da população foi de cerca de 465 mil pessoas, das quais 301 mil eram residentes em favelas, o que corresponde a 64,7% desse crescimento.

36 O Globo, <http://oglobo.globo.com/infograficos/censo-2010-aglomerados-subnormais/>.

37 É bastante provável que tais dados estejam subestimados, pois em função da conceituação, algumas das maiores favelas estão excluídas dessa contagem. É o caso de áreas como a Vila Kennedy e a Cidade de Deus, que foram erguidas pelo poder público há várias décadas como conjuntos residenciais para população de baixa renda. Com o tempo, porém, essas edificações se deterioraram ao extremo, e hoje parecem bem próximas dos cortiços do início do século XIX. Em seu entorno surgiu, nas últimas décadas, um cinturão de barracos e de população pauperizada, que excede de longe as famílias ali assentadas há várias décadas.

38 Para enfrentar isso, foram criadas recentemente as Companhias Destacadas de Policiamento (CDP), unidades policiais bem menores, sem adicional de gratificação (que corresponde a R\$ 500) e sem quaisquer ações sociais, realizando uma espécie de ocupação de segunda ordem de algumas favelas (RODRIGUES, 2014).

ter sido deslocados de uma parte para outra da cidade, para longe das áreas frequentadas por turistas, mas não resolvidos.

Uma pesquisa realizada com os policiais que integravam nove das primeiras UPPs implantadas sugere que os objetivos alegados não estão sendo atingidos. A maioria dos policiais não vê as UPPs como um novo modelo de policiamento, teme que a iniciativa seja encerrada, e 70% dos entrevistados alegam que prefeririam trabalhar em outras unidades da PM. Uma vez passado o período inicial da ocupação (que, em geral, todos descrevem como tendo boa acolhida), já 74,4% dos policiais avaliam que as atitudes e as relações dos moradores para com eles são negativas ou de rejeição, e 55% temem que tais áreas sejam retomadas pelos traficantes (SOARES, 2010:37-38).

Após cinco anos, os moradores das “comunidades pacificadas” começam a dar sinais de insatisfação com os encaminhamentos unilaterais realizados pelo poder público. A não implementação das UPPs sociais é um dos aspectos principais disto. A gestão tutelar e autoritária de programas governamentais, sem consulta às prioridades e às necessidades cotidianas da população, privilegiando grandes obras de impacto midiático, tem gerado protestos e manifestações de moradores, inclusive com o bloqueio temporário de estradas e avenidas.<sup>39</sup> Em vez de estabelecer uma interlocução e buscar reparar o problema da falta de participação das comunidades no planejamento das obras, as autoridades apenas veem o movimento como um transtorno das rotinas urbanas, a ser superado pela ação policial.

Por outro lado, sucedem-se as notícias sobre mortes e conflitos nas favelas “pacificadas”, o que aponta uma deterioração na qualidade das ações empreendidas. Farias (2014:221-228) apresenta um levantamento cuidadoso sobre as vítimas (notificadas!) de morte nas favelas em decorrência de ações policiais – nos anos de 2009 e 2010, não há casos notificados; em 2011 e 2012, há apenas um; e, em

39 Este é o caso de manifestações recentes de moradores da Rocinha, que, em reiteradas ocasiões, reivindicaram que o governo realizasse investimentos em saneamento básico, e não na construção de um teleférico.

2013, este número sobe para 10. O número de autos de resistência nas “comunidades pacificadas” aumentou em 77,7% entre janeiro de 2013 e janeiro de 2014 (RODRIGUES, 2014).

Indo mais fundo, se poderia perguntar se as estatísticas sobre as mortes ocasionadas pela PM nas favelas chocam ou incomodam a mídia e a opinião pública. Tal como nas pacificações coloniais, voltadas exclusivamente para a “segurança física e patrimonial dos colonizadores, com a invasão ou a destruição de engenhos e fazendas, bem como mortes e ataques contra os portugueses” (OLIVEIRA, 2010:30), os conflitos e as mortes atuais nas favelas só passam a ter registro (administrativo ou dos jornais) na medida em que afetam os megaeventos, os interesses de grupos empresariais poderosos e a circulação diária pelos espaços urbanos. Para resolver o que identificam como “problema”, as autoridades põem em ação práticas que promovem um sistemático genocídio de pessoas que possam de algum modo ser tidas como ameaçadoras ou inconvenientes, sobretudo se pertencentes a grupos desfavorecidos na escala social. Isto é sustentado por uma forma bastante corrosiva e letal de racismo que não pode ser visualizada, como já observamos antes, nem no plano das doutrinas, nem no discurso estritamente racializante.<sup>40</sup>

É a representação fortemente negativa e preconceituosa construída pela mídia que permite entender essa assustadora indiferença. Tal como os índios bravos na época colonial, as favelas são pensadas como constituídas não por pessoas e famílias distintas, mas como uma alteridade totalizadora que é em si mesma uma ameaça. Em tais discursos, raramente surgem sinais de empatia e de partilha, com o nítido predomínio de um amedrontado racismo. É neste preciso aspecto que as chamadas pacificações atuais contrastam

40 O que não significa, porém, que não possa ser apreendido empiricamente e analisado, pois se expressa em múltiplos contextos. No interior das corporações militares, isso se dá por meio de posturas neonazistas manifestadas por ocasião de treinamentos regulares (cânticos e imagens acionadas), podendo ser encontrada também em diversos sites bastante frequentados na internet. Para a população em geral, programas radiofônicos e televisivos, inclusive com grandes audiências, realimentam uma visão militarista e racista.



frontalmente com aquelas do indigenismo, propondo, ao contrário, uma reatualização do discurso colonial quanto a direitos e alteridade.

Casos recentes dão conta do envolvimento de policiais das UPPs em ações arbitrárias contra moradores (envolvendo, inclusive, o uso da tortura, morte e ocultamento do corpo).<sup>41</sup> Além de algumas trocas de comando e de pedidos de desculpa à população pela mídia, o impacto disto no planejamento governamental parece ser nenhum. Rodrigues (2013:252) menciona o retorno e a permanência de grupos criminosos no interior das comunidades ditas “pacificadas”, o que leva a supor que tenham sido restauradas as relações espúrias com o tráfico.

Em um trabalho mais recente, Rodrigues (2014) procede a um mapeamento das favelas pacificadas segundo os grupos armados ali sediados, apontando que 72% pertenceriam ao chamado Comando Vermelho (CV), enquanto outras facções do crime organizado seriam menos atingidas – como a ADA (22%), o Terceiro Comando e as “milícias” (ambos com 2,7% cada). O número de policiais das UPPs mortos em confronto com traficantes chegou 16 em março de 2014. Cabe observar que, dentre os grupos armados criminosos, as milícias são aquelas que mantêm com a polícia relações mais fluidas e porosas, pois grande parte de seu contingente é formado por pessoas que já tiveram um treinamento militar, incluindo ex-policiais e ex-soldados.

As incongruências e as limitações apontadas não são fatos ou aspectos ocasionais, mas decorrem de características intrínsecas a este modo de gestão sobre populações e territórios. A militarização crescente da questão urbana, e a completa ausência de uma interlocução adequada do Estado com um segmento da população são fatores que fornecem às autoridades municipais e estaduais

41 Foi o chamado “caso Amarildo”, bastante noticiado pela imprensa nacional e internacional (ver a matéria de O Estado de S. Paulo de 27 de novembro de 2013, disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/cidades,soldado-presno-caso-amarildo-e-denunciado-por-outras-torturas-na-rocinha,1101222,0.htm>).

justificativas para concentrarem em suas mãos recursos vultosos a serem administrados exclusivamente conforme os interesses circunstanciais de governantes e terceiros. As pacificações e a tutela militar no século passado engendraram uma agência governamental (SPI) cheia de boas intenções e relatos edificantes, mas que foi ineficaz em deter o genocídio de diversos povos indígenas, vindo a estiolar-se numa rede de relações clientelísticas, corrupção e arbitrariedades, que é o cenário mostrado pelo recém-descoberto Relatório Jader Figueiredo, de 1968<sup>42</sup>, que motivou a extinção do SPI. Também as “pacificações” contemporâneas podem ter um destino semelhante se não conseguirem incorporar drásticas mudanças e correções de rumo.

42 Sobre o assunto ver: <https://archive.org/search.php?query=creator%3A%-22Jader+de+Figueiredo+Correia%22>

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Maurício de Almeida. Reconstruindo uma história esquecida: origem e expansão inicial das favelas do Rio de Janeiro. *Espaço & Debate*, n. 87, p. 34-46, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Iplanrio, 1997.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Quando é preciso ser índio: identidade étnica como força política nas aldeias do Rio de Janeiro. In: REIS, Daniel Aarão *et al.* (org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 47-60.
- ASHCROFT, Patrick. History of Rio de Janeiro's Military Police. Part 2: From Dictatorship to Drug War. *Rio on Watch*. Disponível em: <http://www.rioonwatch.org/?p=13724>. Acesso em: 6 mar. 2014.
- BATISTA, Vera Malaguti. *O medo na cidade do Rio de Janeiro*. Dois tempos de uma história. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- BELTRAME, José Mariano. Palavra do secretário, 10 set. 2009. Disponível em: <http://upprj.com/wp/?p=175>.
- BIRMAN, Patrícia. Favela é comunidade?. In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio (org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 99-114.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo Demográfico 2010: Manual de delimitação dos setores: Censo 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Censo 2010: resultados*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: [www.censo2010.ibge.gov.br/resultados](http://www.censo2010.ibge.gov.br/resultados).
- CALDEIRA, Jorge. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: \_\_\_\_\_. (org.). *José Bonifácio de Andrada e Silva*. São Paulo: Editora 34, 2002. p. 183-199.
- CANO, Ignacio. Execuções sumárias no Brasil: o uso da força pelos agentes do Estado. In: CARVALHO, C. (org.). *Execuções sumárias no Brasil – 1997/2003*. Rio de Janeiro: Justiça Global/Núcleo de Estudos Negros, 2003. p. 11-21.
- \_\_\_\_\_. Seis por meia dúzia? Um estudo exploratório do fenômeno das chamadas “milícias” no Rio de Janeiro. In: JUSTIÇA GLOBAL (org.). *Segurança, tráfico e milícias*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, 2008. p. 48-103.

- \_\_\_\_\_. (org.). 2012. “Os donos do morro”: uma avaliação exploratória do impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro. S.l.: Fórum Brasileiro de Segurança Pública/Lav-Uerj, 2012. Disponível em: <http://www.lav.uerj.br/docs/rel/2012/RelatUPP.pdf>. Acesso em: 25 out. 2013.
- ABREU, J. Capistrano de. Prefácio à história do Brasil. In: \_\_\_\_\_. *Ensaios e estudos (crítica e história)*. Rio de Janeiro: Livraria Briguiet, 1932. p. 173-199.
- CASTRO, João Paulo Macedo e. *A invenção da juventude violenta*. Análise da elaboração de uma política pública. Rio de Janeiro: Laced/ E-papers, 2009.
- CASTRO, Sílvio (org.). *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Descobrimento do Brasil. Porto Alegre: L&PM1985.
- CAVALLIERI, Fernando; VIAL, Adriana. *Favelas na cidade do Rio de Janeiro: o quadro populacional com base no Censo 2010*. Rio de Janeiro: IPP/ Prefeitura do Rio de Janeiro, 2012. Coleção Estudos Cariocas.
- CHALOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COIMBRA, Cecília M. B.. *Operação Rio*. O mito das classes perigosas: um estudo sobre a violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública. Rio de Janeiro: Oficina do autor/ Niterói: Intertexto, 2001.
- \_\_\_\_\_; Nascimento, M. L. Jovens pobres: o mito da periculosidade. In: FRAGA, P. C. P.; LUDIANELLI, J. A. S. (org.). *Jovens em tempo real*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. pp. 19-37.
- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- ERTHAL, Regina. *Atrair e pacificar: a estratégia da conquista*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1992.
- FACINA, Adriana. “Vou te dar um papo reto”: linguagem e questões metodológicas para uma etnografia do funk carioca. In: ENCONTRO NACIONAL DE LINGUAGEM E IDENTIDADE. 2008, Campinas. *Anais...* Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem/Unicamp2008.
- \_\_\_\_\_. Consumo favela. In: DANTAS, Aline; MELLO, Marisa S.; PASSOS, Pâmela (org.). *Política cultural com as periferias: práticas e indagações de uma problemática contemporânea*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013. p. 21-43.

- FARIAS, Juliana. Quando a exceção vira regra: os favelados como população “matável” e sua luta por sobrevivência. *Teoria & Sociedade*, v. 2, n. 15, p. 138-171, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/MN//UFRJ. Rio de Janeiro, 2014.
- FAUSTINO, Marcus Vinícius. *Guia afetivo da periferia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.
- FERREIRA, Letícia. Apenas preencher papel: reflexões sobre registros policiais de desaparecimento de pessoas e outros documentos. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 19, n. 1, p. 39-68, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GAMA, José Basílio da. *O Uruguaçu*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1769.
- GONÇALVES, Rafael Soares. Da política de contenção à remoção: aspectos jurídicos das favelas cariocas. In: MELLO, Marco Antonio da Silva *et al.* (org.). *Favelas cariocas. Ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 253-278.
- GOODY, Jack. *O roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2008.
- HAESBAERT, Rogério. O território (do narcotráfico) no seu devido lugar. Blog Geografando, 4 dez. 2010. Disponível em: [http://geomundo.zip.net/arch2010-11-28\\_2010-12-04.html](http://geomundo.zip.net/arch2010-11-28_2010-12-04.html). Acesso em: 5 nov. 2013.
- KNAUSS, P.; BRUM, M. S. Encontro marcado: a favela como objeto de pesquisa histórica. In: MELLO, Marco Antonio da Silva Mello *et al.* (org.). *Favelas cariocas. Ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 121-140.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- LEITE, Márcia Pereira. Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 6, n. 2, p. 374-389, 2012.
- \_\_\_\_\_; MACHADO DA SILVA, Luís Antonio. Circulação e fronteiras no Rio de Janeiro: a experiência urbana de jovens moradores de favelas em contextos de pacificação. In: CUNHA, Neiva Vieira; FELTRAN, G. de Sanctis (org.). *Sobre periferias: novos conflitos no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lamparina/Faperj, 2013. p. 146-158.

- LIMA, Roberto Kant de. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. Rio de Janeiro: Forense, 1994.
- LOMNITZ, Claudio. *Death and the Idea of Mexico*. Nova York: Zone Books, 2007.
- MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio (org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Faperj/Nova Fronteira, 2008.
- \_\_\_\_\_; LEITE, Márcia. Crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? *In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio (org.). Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Faperj/Nova Fronteira, 2008. p. 47-76.
- \_\_\_\_\_; FRIDMAN, Luís Carlos. Matar, morrer, civilizar: o problema da “segurança pública”. *In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. Mapas: monitoramento ativo da participação da sociedade*. Rio de Janeiro: Ibase/Action Aid/Fundação Ford. Disponível em: [http://www.ipardes.gov.br/pdf/cursos\\_eventos/governanca\\_2006/gover\\_2006\\_01\\_matar\\_morrer\\_civilizar\\_luiz\\_silva.pdf](http://www.ipardes.gov.br/pdf/cursos_eventos/governanca_2006/gover_2006_01_matar_morrer_civilizar_luiz_silva.pdf).
- MEILLASSOUX, Claude. *Femmes, gréniers & capitaux*. Paris: Maspero, 1975.
- MELLO, Marco Antonio da Silva *et al.* (org.). *Favelas cariocas. Ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- MISSE, Michel. Crime organizado e crime comum no Rio de Janeiro: diferenças e afinidades. *Revista Sociologia Política*, v. 19, n. 40, p. 13-25, 2011.
- NÓBREGA, Manoel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1954.
- OLINGER, Marianna. As relações das UPPs com os moradores e outras lideranças sociais nas favelas cariocas: Batan (Jardim Batan, Vila Jurema e Morrinhos). *Comunicações do ISER*, n. 6, p. 160-170, 2012.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. O paradoxo da tutela. *In: \_\_\_\_\_. “O nosso governo”*. Os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/CNPq, 1988. p. 222-235.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

- \_\_\_\_\_. Sobre índios, macacos e peixes: narrativas sobre a intolerância na Amazônia contemporânea. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 285-310, 2000.
- \_\_\_\_\_. Haciendo etnología con los “caboclos” de Quirino: la situación etnográfica como una tríada. *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, v. 20, n. 37, p. 51-80, 2006.
- \_\_\_\_\_. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. In: OLIVEN, R.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G. M. (org.). *20 anos da Constituição Federal*. São Paulo: Anpocs, 2008. pp. 251-275.
- \_\_\_\_\_. As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos. In: AZEVEDO, C. et al. (org.). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.
- \_\_\_\_\_. O nascimento do Brasil: a revisão de um paradigma historiográfico. *Anuário Antropológico 2009*, n. 1, p. 11-40, 2010.
- \_\_\_\_\_. O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: ação indigenista no Alto Solimões (1920-1970). In: ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da (org.). *Memória do SPI*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2011. p. 427-439.
- \_\_\_\_\_. Os indígenas na fundação da Colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. V. 1: 1443-1580, p. 167-228.
- \_\_\_\_\_; LIMA, Antonio Carlos Souza. Os muitos fôlegos do indigenismo. *Anuário Antropológico*, n. 81, p. 277-290, 1982.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Sobre o Rio 2010, 2014, 2016. ALAI, *América Latina en Movimiento*, 27 nov. 2011. Disponível em: <http://alainet.org/active/42596&lang=es>. Acesso em 31 out. 2013.
- \_\_\_\_\_; TORQUATO DA SILVA, Rodrigo. Da lógica do favor à lógica do pavor: um ensaio sobre a geografia da violência na cidade do Rio de Janeiro. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, v. 10, n. 38, p. 323-356, 2011.
- RIBEIRO, Camilla; DIAS, Rafael; CARVALHO, Sandra. Discursos e práticas na construção de uma política de segurança: o caso do Governo Sérgio Cabral Filho (2007-2008). In: JUSTIÇA GLOBAL (org.). *Segurança, tráfico e milícias*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, 2008. p. 6-16.

- RIBEIRO, L. C.; OLINGER, M. A favela na cidade-commodity: desconstrução de uma questão social. In: MELLO, Marco Antonio da Silva *et al.* (org.). *Favelas cariocas*. Ontem e hoje. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 331-348.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994.
- ROCHA FREIRE, Carlos Augusto. *Sagas sertanistas*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2004.
- RODRIGUES, André *et al.* Pensando as associações de moradores no contexto das UPPs. *Comunicações do ISER*, n. 6, p. 52-79, 2012.
- \_\_\_\_\_; MENDONÇA, Raíza. Unidades de Polícia Pacificadora: debates e reflexões. *Comunicações do ISER*, n. 6, p. 9-51, 2012.
- RODRIGUES, Eduardo de Oliveira. *Um “campo de pacificação”?* Algumas considerações sobre o programa das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro. 2013. Dissertação (Mestrado) – IGEO/UFRJ. Rio de Janeiro, 2013.
- \_\_\_\_\_. Rio-verão-2014: quando extinguir o Comando Vermelho passa a ser a novíssima solução para a questão da violência urbana carioca (1ª parte), 2014. Disponível em: <http://capitalismoemdesencanto.wordpress.com/2014/04/10/rio-verao-2014-quando-extinguir-o-comando-vermelho--passa-a-ser-a-novissima-solucao--para-a-questao-da-violencia-urbana-carioca-1a-parte/>. Acesso em: 22 abr. 2014.
- SAID, Edward. Permission to narrate. *Journal of Palestine Studies*, v. 13, n. 3, p. 27-48, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2536688>. Acesso em: 2 maio 2014.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEVCENKO, Nicolau. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: \_\_\_\_\_ (org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. V. 3.
- SILVA, Jailson de Souza; BARBOSA, Jorge Luiz; FAUSTINO, Marcos Vinícius (org.). *O novo carioca*. Rio de Janeiro: Mórula, 2012.
- SILVA, Jailson de Souza. 2012. As Unidades Policiais Pacificadoras e os novos desafios para as favelas cariocas. In: MELLO, Marco Antonio da Silva *et al.* (org.). *Favelas cariocas*. Ontem e hoje. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 415-432.



- SIMMEL, Georg. *Conflict*. Glencoe (Illinois): The Free Press, 1964.
- SOARES, Barbara *et al.* O que pensam os policiais das UPPs?. *Ciência Hoje*, v. 49, n. 294, p. 34-39, 2010.
- SOARES, Luís Eduardo. *Segurança tem saída*. Rio de Janeiro: Sextante, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *Justiça - Pensando alto sobre violência, crime e castigo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2011b.
- \_\_\_\_\_. A crise no Rio e o pastiche midiático, 2010. Disponível em: <http://luizeduardosoares.blogspot.com.br/2010/11/crise-no-rio-e-o-pastiche-midiatico.html>. Acesso em: 5 nov. 2013.
- \_\_\_\_\_. Acabou o sossego para as elites brancas brasileiras, 2014. Disponível em: <http://www.viomundo.com.br/entrevistas/luiz-eduardo-soares-desmilitarizar-a-pm-legado-historico-do-es-crava-gismo-que-matou-9-646-pessoas-em-dez-anos-no-rio.html>. Acesso em: 10 mar. 2014.
- \_\_\_\_\_; BATISTA, A.; PIMENTEL, R. *Elite da tropa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- \_\_\_\_\_. *et al. Elite da tropa 2*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2010.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz*. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes/Anpocs, 1995.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. *Fobó- pole: o medo generalizado e a militarização da questão urbana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- \_\_\_\_\_. A “reconquista do território” ou: um novo capítulo na militarização da questão urbana. *Passa Palavra*, 3 dez. 2010. Disponível em: <http://passapalavra.info/2010/12/32598>. Acesso em: 24 dez. 2013.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- TEIXEIRA, Eduardo Tomazine. Unidades de Polícia Pacificadora: o que são, a que anseios respondem e quais desafios colocam aos ativismos urbanos?. *Passa Palavra*, 25 jun. 2010 (1ª e 2ª partes). Disponível em: <http://passapalavra.info/2010/06/25554>. Acesso em: 27 dez. 2013.
- VALADARES, Lícia do Prado. *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

- VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- VIANNA, Adriana R. B. *O mal que se adivinha: polícia e minoridade no Rio de Janeiro, 1910-1920*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.
- \_\_\_\_\_; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, n. 37, p. 79-116, 2011.
- VIANNA, Hermano. *Galeras cariocas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.
- \_\_\_\_\_. O espectro do arrastão”. *O Globo*, 6 dez. 2013, p. 2. Segundo Caderno.
- VIEIRA DA CUNHA, Neiva; MELLO, Marco Antonio da Silva. A UPP e o processo de urbanização na favela Santa Marta: notas de campo *In: MELLO, Marco Antonio da Silva et al. (org.). Favelas cariocas. Ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. P. 433-474.
- \_\_\_\_\_; FELTRAN, Gabriel de Santis (org.). *Sobre periferias: novos conflitos no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lamparina/Faperj, 2013.
- ZALUAR, Alba. *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Revan/Editora UFRJ, 1994.
- \_\_\_\_\_; ALVITO, Marcos (org.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.
- \_\_\_\_\_; CONCEIÇÃO, I. S. Favelas sob o controle das milícias no Rio de Janeiro: que paz? *São Paulo em Perspectiva*, v. 21, n. 2, p. 89-101, 2007.














Esta obra foi impressa,  
na cidade de São Bernardo do Campo,  
pela *Gráfica Paym* para a  
*Contra Capa* em 2016.