

## O POSITIVISMO, O ESTADO NACIONAL E AS POPULAÇÕES FETICHISTAS NO BRASIL

Cintia Régia Rodrigues<sup>1</sup>

A política brasileira, principalmente nos primórdios da República, esteve alicerçada nas interpretações realizadas acerca do positivismo, que fazia parte deste “conjunto de procedimentos”, capaz de mobilizar e orientar padrões político-institucionais, econômicos, sociais e culturais. O positivismo esteve presente em vários campos no Brasil, no governo federal, no legislativo, na academia, no setor militar, na cultura, figurando nos principais setores influentes do país. Cândido Manoel da Silva Rondon<sup>2</sup> professava sua fé na ciência:

Porque o dogma do Positivismo é a própria ciência e, como esta, universal, relativo, demonstrável [...] Porque é, ao mesmo tempo, a religião do amor, a religião da ordem, a religião do progresso [...] Creio que a ciência, a arte e a indústria hão de transformar a terra em paraíso, para todos os humanos, sem distinção de raças, crenças e nações [...]; Creio nas leis da sociologia, fundada por Auguste Comte, e, por isso, na incorporação do proletariado e das nações consideradas sem civilização à sociedade moderna [...]; **Creio que a missão dos intelectuais é, sobretudo, o preparo das massas humanas desfavorecidas.** (VIVEIROS, 1958: 589-590).

De acordo com Carvalho, a filosofia positivista considerava necessária a implantação do regime republicano no Brasil, como sendo o último passo para a constituição da sociedade positiva. Assim, a própria República representava o progresso. Os positivistas ortodoxos ainda salientavam que a ditadura republicana era parte integrante do processo de transição ao estado positivo. José Murilo, em sua obra,

---

<sup>1</sup> Docente do departamento de História da UFPR – Universidade Federal do Paraná – PR. Doutora em História, concentração em estudos latino-americanos, pela UNISINOS, em 2007.

<sup>2</sup> Com a efetiva criação do SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais) em 1910, o Marechal Cândido Rondon assume o cargo de presidente do órgão, em função de seus trabalhos na Comissão das Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas entre os anos de 1906 a 1909, quando esteve em contato com indígenas de várias tribos. A prática da nova política indígena foi alicerçada, pois, na experiência pessoal de Rondon, nos vinte anos de atividades entre os sertões de Mato Grosso ao Amazonas. Quando Rondon foi convidado para assumir a chefia do órgão federal de assistência para os índios, condicionou sua participação à aprovação do governo federal dos ideais positivistas para o SPILTN. Rondon era seguidor dos preceitos de Auguste Comte.

destaca a forma pela qual ocorreria a evolução da humanidade, a partir de Teixeira Mendes<sup>3</sup>, quando este retrata a significação do lema “Ordem e Progresso”:

De um mundo até então dividido entre as duas tendências, com excessos de ordem sendo substituídos por excessos de progresso, passava-se, em consequência das descobertas científicas da dinâmica social do Mestre, a uma concepção que unia os dois pólos. Tal concepção era a base da nova dinâmica de confraternização universal, prenúncio da fase final de evolução da humanidade. (CARVALHO, 1990: 113)

No final do século XIX e nos primórdios do século XX, no Brasil, um grupo de pensadores, os positivistas, ergueu a bandeira em favor da causa indígena, a partir de seus preceitos. Cabe lembrar que, com a instauração da República, os positivistas detinham uma certa influência entre os militares, por muitos deles seguirem os ideais de Comte. Desse modo, pelo Apostolado Positivista do Brasil, surgiu única proposta encaminhada à Assembléia Nacional Constituinte, em 1891, sobre os direitos dos índios:

Art. 1º – A República dos Estados Unidos do Brazil é constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do extinto Império do Brasil. Compõe-se de duas sórtes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente reconhecidas e respeitadas segundo as fórmulas convenientes a cada caso, a saber:

1. Os Estados Ocidentais Brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fusão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígene.

11. Os Estados Americanos Brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas ordas fetichistas esparsas pelo território de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistozas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido. (Miguel Lemos e R. Teixeira Mendes, Bases de uma Constituição política ditatorial federativa para a República Brasileira, 1890). (CUNHA, 1987:71-72)

A proposta detém o reconhecimento da soberania indígena, sendo que, nesse período, estruturaram-se inúmeros artigos acerca do tema pelos representantes do Apostolado Positivista. Dentre eles, destaca-se Miguel Lemos, que foi presidente da Igreja Positivista do Brasil (IPB) no período de 11 de maio de 1881 até o seu afastamento, que ocorreu em 1903, quando assume, na qualidade de vice-diretor da IPB, Teixeira Mendes, que fica no cargo até o ano de 1927.

Os positivistas acreditavam que as nações indígenas eram livres, como quaisquer outras:

---

<sup>3</sup> Vice-diretor da Igreja Positivista do Brasil, de 1903 até 1927.

Urge, segundo os ditames da moral e da razão, ver nos povos selvagens nações independentes, que devem ser tratadas com as atenções com que tratamos os povos mais fortes... Perante os brasileiros, as tribus selvagens devem, pois, constituir nações livres, cujos territórios cumpre-nos escrupulosamente respeitar e cuja amizade devemos procurar com lealdade (R. Teixeira Mendes, *Ainda os Índigenas do Brasil e a Política Moderna*. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1908, p. 8). (CUNHA, 1987:72)

Além disso, para o Apostolado positivista os índios eram donos dos territórios que ocupavam:

Nenhum homem de coração pode contestar que os selvagens são os senhores das terras que habitam, com títulos tão válidos como os que qualquer nação ocidental pode invocar, para justificar a posse do território que ocupa. (R. Teixeira Mendes, *Em Defesa dos Selvagens Brasileiros*. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1894, p.10). (CUNHA, 1987:73)

A IPB procurou manter vivas as idéias de José Bonifácio, até então desapreciadas pelas classes dominantes e ignoradas pela massa popular. Teixeira Mendes, em sua obra *A Influência Positivista no atual Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais*, de 1911, ressalta a vanguarda da IPB, no sentido de trazer à tona os dois projetos de José Bonifácio, acerca da abolição da escravatura e da civilização dos selvagens. Também trata de reforçar que só através do positivismo foi dada a solidez teórica necessária para o desejo de proteção aos selvagens e também aos africanos:

Porque o Positivismo é a única doutrina que conduz, em virtude de seu relativismo altruísta e científico, independente de qualquer consideração sobrenatural, a respeitar a civilização fetichica, em que se acham os selvagens, e, no fundo, os descendentes dos africanos, de modo a aguardar que eles evoluam – já espontaneamente, já mediante os pacíficos contatos com os ocidentais – até o nível em que estes se acham presentemente, e possam atingir no futuro [...]. Fora do Positivismo, essa concepção não existia, e nem podia existir, da mesma sorte, por exemplo, que a mecânica celeste não existia antes de Newton. (MENDES, 1912: 7)

Os positivistas ressaltavam que as populações nativas eram fetichistas, e estariam no primeiro estágio mental da humanidade. Para tanto, era necessário ampará-las e protegê-las a fim de que pudessem atingir o estágio mental da civilização. Então, seria necessário elaborar um projeto para que esta prática desse frutos. Constantemente, o Apostolado criticava a forma violenta como várias populações nativas eram dizimadas no Brasil. Também ressaltavam que apenas através dos preceitos comteanos o nativo poderia evoluir para ingressar nas fileiras do progresso. De acordo com Gagliardi, Teixeira Mendes procurava:

[...] ressaltar que a impunidade daqueles que assassinavam os indígenas e ocupavam seus territórios era decorrente de uma consciência que se formara no sertanejo, no governo e nas camadas dominantes, de que as terras lhe pertenciam por serem eles os **agentes do progresso**. [...] Considerava injustificável usar a violência com o pretexto de civilizar, uma vez que o indígena fazia parte de uma grande diversidade de povos, com valores e hábitos peculiares. [...] insistia em que apenas o altruísmo, celebrado pela poesia e esclarecido pela ciência, seria capaz de redimir os povos indígenas. Segundo Teixeira, “[...] no momento presente a humanitária e patriótica atitude do cidadão Rodolfo Miranda, Ministro da Agricultura, **nos promete que a proteção fraternal (não a catequese, que é impossível) dos selvagens brasileiros vai começar a tornar-se efetiva por parte do governo**”. (GAGLIARDI, 1989: 193)

Apesar de toda a campanha dos positivistas em prol dos indígenas, nenhuma de suas propostas foi consolidada na Constituição Federal em 1891, tanto que o índio nem foi citado<sup>4</sup>. Assim, também na Constituição regional foram nulas as prerrogativas indígenas. Na lei máxima do país, em seu artigo 64, tratava-se das terras devolutas, que poderiam ser repassadas para os Estados federados, desde que ficassem reservadas ao governo federal as terras necessárias para a defesa das fronteiras brasileiras. Mas, durante algum tempo, ocorreu uma certa incerteza quanto à aplicação correta deste artigo, uma vez que havia entendimento que as terras indígenas na sua totalidade haviam passado para as mãos dos Estados. Na verdade, o que passou aos Estados foram as terras devolutas (artigo 64), entre as quais constavam, desde 1887, as terras dos extintos aldeamentos. (CUNHA, 1987: 74)

Manuela Carneiro da Cunha, porém, levanta um argumento de que as terras dos aldeamentos indígenas extintos, ao contrário do artigo 64, não poderiam ser caracterizadas como devolutas:

Aos Estados ficaram as terras devolutas; ora, as terras do “indigenato”, sendo terras congenitamente possuídas, não são devolutas, isto é, são originariamente reservadas, na forma do Alvará de 1 de abril de 1680 e por dedução da própria lei de 1850; as terras reservadas para o “colonato de indígenas” passaram a ser sujeitas às mesmas regras que as “concedidas para o colonato de imigrantes”, salvo as cautelas de orfanato em que se acham os índios [...]. (CUNHA, 1987:74)

---

<sup>4</sup> Ribeiro ressalta: “Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas, houvessem aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independentes” (RIBEIRO, 1986: 127).

Devido a essa confusão de ordem jurídica, muitos aldeamentos foram desintegrados e estas terras passaram a ser denominadas devolutas, repassadas aos governos estaduais que, em seguida, vendiam-nas ou utilizavam-nas para assentamento de colonos. Teixeira Mendes, em 1910, quando foi avisado da iminência da criação de um órgão responsável pela assistência aos nativos (SPILTAN), elabora em nome do Apostolado Positivista, um programa onde descreve os princípios que deveriam reger o citado órgão. São eles:

- Promover pacificamente a abolição da antropofagia, das guerras e inimizades entre diversas tribos;
- Desenvolver entre os indígenas o asseio, o vestuário, a cultura musical;
- Respeitar a atividade dos missionários religiosos junto aos índios, desde que trabalhem com seus próprios recursos, sem nenhum apoio governamental, quer econômico, quer militar;
- Respeitar os territórios e as instituições das tribos indígenas, tratando-as como nações independentes;
- Demarcar esses territórios e punir qualquer violação praticada pelos civilizados. (GAGLIARDI, 1989: 181)

O programa elaborado por Teixeira previa a demarcação de terras aos nativos, mas, por outro lado, sugeria que as populações nativas deveriam modificar seus hábitos culturais, assumindo “o asseio, o vestuário, a cultura musical”. Isto nos remete a pensar sobre os ajustes que foram realizados, quando da interpretação das idéias advindas da Europa no final do século XIX e primórdios do século XX, visto que, de acordo com o positivismo, o nativo deveria evoluir “espontaneamente” ao estágio positivo. Mas, como é observado, o confrade do Apostolado ressaltava métodos que pretendiam **trazer** o nativo à sociedade nacional, ao processo de modernização, o qual perpassava todos os setores da sociedade brasileira. Nota-se que a idéia do positivismo no Brasil, repassada pelo Apostolado, neste caso, a partir de Mendes, era um tanto dúbia, pois se, por um lado, o seguidor de Comte pretendia assegurar o respeito para com as populações nativas, por outro sugeria mudanças a serem empreendidas na dinâmica cultural das populações autóctones. Outro elemento interessante da proposta acena para a possibilidade de a Igreja Católica poder continuar a realizar seus trabalhos de evangelização junto aos nativos, desde que não obtivesse “apoio governamental”.

Dentro dessa perspectiva de contradição do próprio ideal positivista para os nativos, em outro escrito de Mendes Teixeira se observa novamente a sugestão de “Incorporação do Proletariado na Sociedade Moderna”, distanciando-se das propostas

da IPB de proteção dos territórios nativos, de reconhecimento da autonomia e soberania das populações nativas; o nativo aqui deveria ser incorporado à sociedade nacional:

[...] afirma que não há possibilidade de haver um desenvolvimento e aperfeiçoamento do homem e, mais do que isso, não é possível “elevar o caráter brasileiro” sem que se eleve o proletariado, que é quase toda a nação. Não há como esperar a regeneração da Pátria sem que as Famílias Proletárias estejam em condições de “**produzir verdadeiros homens**”. (grifo nosso). (LEITE, 1989: 259)

As propostas de Teixeira Mendes começam a se materializar com o convite do Ministro da Agricultura, Rodolfo Miranda, para que o Marechal Cândido Rondon assumisse a direção do que posteriormente se designaria SPILTN. Em março de 1910, Rondon, através de uma carta endereçada ao Ministro Rodolfo, explicita as bases da política indigenista a ser implantada para as populações nativas. Na carta transcrita abaixo, Rondon reforça a idéia de que os nativos deveriam evoluir naturalmente ao estágio positivo, sendo que a forma encontrada para se chegar a esse fim seria estabelecer laços fraternais entre a instituição a ser criada e as nações nativas:

Catequização dos indígenas, compreendendo a sua incorporação a nossa sociedade pela assimilação de nossa indústria, nossas artes, bem como pela adoção de nossos hábitos – que resultam de nossas crenças religiosas, no sentido destes termos – julgo-a ser um problema diretamente inabordável no presente, em que por tantas crenças se repartem as preferências das populações.

**Como positivista e membro da Igreja Positivista do Brasil, estou convencido de que os nossos indígenas deverão incorporar-se ao ocidente, sem que se tente forçá-lo pelo teologismo.**

[...] usando sempre de **processos fraternais**, por-se-á mesmo mudar a residência de algumas tribos, quando isso convier aos interesses do país. (grifo nosso). (VIVEIROS, 1958:346-347)

Durante todo o processo de formação do Estado Brasileiro, promoveram-se políticas assimilatórias<sup>5</sup> para com as populações nativas. Em 1910, quando da criação do SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais), pretendeu-se novamente enquadrar o indígena na cultura européia, agora sob uma nova ótica: o índio trabalhador nacional.

O Estado brasileiro estava apresentando às populações autóctones o progresso, e de que forma os nativos iriam se juntar às fileiras da modernização no Brasil, aqui sob a égide do ideário positivista. Como destaca Lima:

---

<sup>5</sup> Políticas assimilatórias são entendidas como mecanismos empreendidos pelo Estado Nacional com o intuito de proporcionar a “integração” das populações nativas no Brasil à sociedade nacional.

A História “nacional” construída dentro dos critérios de “cientificidade” positivista situava os povos indígenas como origem e componentes da nação, pretendendo, **mais que protegê-los – [...] incorporá-los** sob a tutela e hegemonia dos ocidentais. (grifo nosso). (LIMA, 1987: 191)

Os pensamentos que orientavam e sustentavam a nova legislação indigenista de 1910, alicerçavam-se na idéia de que a república brasileira deveria “resgatar as populações indígenas do extermínio a que estavam submetidas, desde os tempos coloniais, e colocá-las sob a sua égide”. (GAGLIARDI, 1989: 226). Gagliardi ressalta que “o símbolo da nova orientação foi **a substituição da palavra *catequese* para a palavra *proteção***” (grifo nosso). (GAGLIARDI, 1989: 226). No entanto, assentar os nativos sob a política indigenista nacional também significava extermínio, não físico, mas cultural.

A partir de Hartog, podem ser feitas considerações acerca da elaboração da política indigenista no país nos primórdios do século XX. O contato de culturas, a européia e as nativas, estabelece uma situação de civilizado e o “outro”, “a questão da alteridade levanta a da fronteira: onde passa a cesura entre o mesmo e o outro”. (HARTOG, 1999: 95) Deste modo, as propostas da política oficial para os nativos foram dispostas a partir da “fronteira”. O Estado Nacional, imbuído de uma visão eurocêntrica, pretende trazer o “outro” para a civilização. Hartog, em sua obra, censura a forma como os gregos se relacionavam como o “outro”, o elemento tido como bárbaro, mesmo que respeitasse suas culturas, sendo eles: hindus, persas, egípcios, citas do século V a.C. O autor sugere:

Dizer o outro é enunciá-lo como diferente – é enunciar que há dois termos, a e b, e que a não é b. Por exemplo: existem gregos e não gregos. Mas a diferença não se torna interessante senão a partir do momento em que a e b entram num mesmo sistema. Não se tinha antes senão uma pura e simples não-coincidência. Daí para a frente, encontramos desvios, portanto uma diferença possível de ser assinalada e significativa entre os dois termos. Por exemplo: existem gregos e bárbaros. (HARTOG, 1999: 229)

No entanto, devemos chamar a atenção que, interpretando ainda a questão de “fronteira”, utilizamos Sahlins. Reportando-se ao estudo de uma cultura, diz que se entende uma determinada sociedade como um todo, analisando os elementos que fazem parte do seu universo e aqueles integrados, advindos de outras culturas. Aqui fazendo alusão da relação das culturas nativas e do governo federal, alicerçado nas interpretações construídas no contexto nacional sobre a cultura ocidental, estabelecidas

desde o primeiro contato das populações nativas com os europeus. Ocorrendo tentativas de subjugar o “outro”, afinal a cultura européia era portadora da civilização, do desenvolvimento, da evolução. Mas, o “outro” em questão era o nativo, também portador de cultura. Então, a fronteira deve aqui ser interpretada como uma linha tênue entre a civilização e a barbárie, o moderno e o primitivo. Percepção essa, porém, em realidade, a fronteira era entre duas sociedades contemporâneas.

Ainda trabalhando com as interpretações do autor citado acima, em relação à cultura, este coloca que: “Não há história sem cultura. E vice-versa, na medida em que, no evento, a cultura não é o que era antes nem o que poderia ter sido”. (SAHLINS, 2006: 264). Sahlins enfatiza que um acontecimento só se torna um evento, e, por conseguinte, história, quando definido pela ordem cultural na qual foi arraigado.

Dentro desse contexto, de estruturação de uma nova orientação na conjuntura da política em torno da questão dos nativos, como já sinalizado, no país, não era apenas uma alteração de palavras; era, na verdade, uma nova política do Estado Nacional em relação aos nativos, dentro do contexto de modernização empreendido no Brasil nos primórdios do século XX. Nesta perspectiva, também é pertinente destacar que, quando da proclamação da república, ocorre o processo de laicização do trato junto às populações autóctones, que durante o período colonial e imperial eram evangelizadas pela Igreja Católica. Esta prática estava em consonância com o término do regime do Padroado.

De acordo com o Ministro da Agricultura Rodolpho Miranda, na exposição de motivos e Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, que cria o SPILTN:

[...] **Trata-se de sistematizar a proteção aos índios** e prescrever regras à localização dos trabalhadores nacionais, questões cuja importância decorre do próprio enunciado e que exigem dos poderes constituídos medidas conducentes a acautelar os altos interesses que elas representam, atenuando a influência duradoura de erros seculares, de prevenções tradicionais, que agravaram a infeliz condição dos nossos selvícolas, e promovendo o renascimento de extensas porções do território nacional, esterilizadas pelo abandono [...].

[...] **se a piedade de religiosos os amparou e protegeu**, não cabe à República, dentro do seu programa, negar-lhes cuidadosa assistência, fiel ao **dever de estimular o desenvolvimento de suas faculdades morais, de sua capacidade de trabalho e de defender-lhes a vida.**

[...] Não pode, porém, a República permanecer na imobilidade com que tem assistido, em muitos casos, ao massacre de índios e sua sujeição a um regime de trabalho semelhante ao cativo [...]. Incumbe-lhe, ao contrário, velar por eles, guiá-los prudentemente, sem violência, porque, **se são inferiores e fracos**, mais iniludível é o dever de os defender contra os privilegiados e fortes.

**E esse o objetivo do presente regulamento, em que a palavra catequese é substituída pela palavra proteção** [...]. [...] procurei reunir medidas que me pareceram mais adequadas a resolver o problema, sendo certo que muitas já têm a sanção da experiência de outros povos e o apoio dos mais notáveis juristas e pensadores brasileiros.

Nelas, tive empenho em consagrar os ensinamentos de um dos maiores amigos da raça indígena, condensados nesta fórmula: **“Não aldear, nem pretender governar as tribos; deixá-las com seus costumes, sua alimentação, seu modo de vida; limitar-se a ensinar que não devem matar os de outras tribos”**, completando este pensamento com as providências precisas para evitar que os índios atentem igualmente contra a vida e a propriedade dos civilizados.

[...] O regulamento presente trata do segundo termo da questão: visa localizar aqueles dentre os nossos trabalhadores que, possuindo verdadeiras qualidades de homens de trabalho e de boa moral, queiram fixar-se nos “Centros Agrícolas”, transformando-se, por força de sua capacidade produtora, em pequenos cultivadores, úteis a si mesmos e ao país.[...]. (MIRANDA, 1910)

Como se percebe, a proposta da política indigenista empreendida pelo Estado Nacional estava em consonância com as propostas do Apostolado Positivista do Brasil. O diretor do SPILTIN era Rondon, um seguidor de Comte. Rocha destaca em relação à estruturação do SPI:

[...] Para os criadores do Serviço de Proteção aos Índios, era dever do Estado, através da **“proteção fraternal”**, dar condições **para os índios “evolúem”, de forma lenta**, para um “estágio superior”, que significaria a sua “incorporação” à nação brasileira. Indígena. [...] caberia ao SPI a garantia e defesa das terras indígenas. (grifo nosso). (ROCHA, 1993:13)

De acordo com Leite, a proteção aos nativos justificava-se por duas razões complementares (MENDES, apud LEITE 1989: 265-266). Primeiramente, a proteção se justificava como forma de conter crimes do passado e de conter violências contra os nativos, devido a uma ação egoísta de alguns homens. Em segundo lugar, a proteção era também justificada e requerida, pela “impossibilidade atual de catequese”; esta deveria conceber os nativos como nações independentes, respeitando seus territórios. Ainda conforme o autor, contida na idéia de proteção está a assimilação ou incorporação dos povos nativos à sociedade nacional. Também era uma configuração pedagógica de mostrar aos nativos as benfeitorias da Humanidade. Proteção:

Em termos práticos significa sobretudo a proteção física na qual a demarcação de um território é imprescindível. Mas é, antes de tudo, uma proteção de “material humano”, de “braços”, que devem ser preenchidos de civilização, educados para o trabalho. A proteção fraternal tem em mente o “proletário” de uma nova fase pacífica-industrial, e objetiva isto na Pátria brasileira, com elementos que compõem nacionalidade como forma de manter a tradição e lutar contra a imigração. (MENDES, apud LEITE 1989: 269)

A “Proteção Oficial” era “transformar os índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem“. (LIMA, 1992: 159) Ainda tratando da passagem da

categoria catequese para a nova orientação seguida pelo governo federal no trato com os nativos, Lima destaca:

[...] seriam fundamentais para o afastamento da idéia de catequese (entendida como uso de membros de ordens religiosas na qualidade de funcionários de uma administração estatizada para o trabalho direto com os povos indígenas). **O substituto seria a presença militar e o uso do termo proteção.** O uso instrumental do termo proteção era fato consciente e parte da luta pela laicização dos serviços estatizados e dos recursos materiais que envolviam. (grifo nosso). (LIMA, 1995: 115)

O autor enfatiza que a utilização do termo “proteção fraternal” não deve ser confundida com o uso da categoria proteção, da reivindicação de atuação do Estado. Segundo Antonio Carlos, a palavra proteção fraternal:

[...] era adotada por agentes e agências situadas nos campos político e intelectual com evidente predomínio de participantes diretos ou indiretos do aparelho de Estado. Cabe lembrar que o Apostolado Positivista do Brasil, atuando como propagandista através dos escritos de Teixeira Mendes era uma agência que poder-se-ia – ao menos hipoteticamente – situar como integrante do campo político para o caso. (LIMA, 1987: 190)

Além disso, o termo proteção fraternal deve ser entendido como estando situado na encruzilhada entre os interesses de diversos grupos, para empreender as práticas estatais para com os nativos. Dentre estes grupos, podemos mencionar: os militares, os intelectuais e os latifundiários:

Serviço que tem para campo de ação toda a vastidão do território nacional, desdobrando-se em uma seqüência de atos que não podem ser interrompidos, sob a pena de malogro de todo o trabalho em andamento, de todo esforço dispendido, serviço que se dirige a um tempo à natureza selvagem do solo e à natureza selvagem de seu habitante, necessitando do emprego de métodos experimentais de cultura e da prática de processos científicos de civilização no desbravamento das terras e no trato da alma humana [...] só pode ser executado por crescido número de funcionários de várias categorias, **num grande cerco de paz**, num assédio extenso e paciente. (grifo nosso). (RONDON, apud LIMA, 1995: 130)

Lima desmistifica o que vem a ser esse “grande cerco de paz”:

A imagem do **grande cerco de paz** revela-se em toda a sua complexidade nas palavras do militar, sumarizando numerosos mecanismos ainda hoje em ação: técnica militar de pressionamento e forma de manter a vigilância, ao mesmo tempo assédio de um inimigo visando cortar-lhe a liberdade de circulação [...]. [...] além de defesa contra os de fora de **cerco**, como num cercado para as crianças, estabelecendo limites e constrições aos por ele incluídos/excluídos, numa amplitude que deveria justificar um numeroso quadro administrativo de fato hoje em dia existente. Modo tático de sublimação da guerra e forma de denegar a violência aberta, construída sobre os alicerces da ciência da época e não mais da religião, a imagem do **cerco**,

estabelecido pelo terceiro elemento constituído idealmente pela administração [...] da divisão imposta, produzindo **índios** e **civilizados**. (LIMA, 1995: 131)

Segundo Oliveira Filho, para melhor compreensão da proposta de Rondon de “proteção fraternal ao silvícola” era necessário compará-la com outras políticas governamentais aplicadas a populações nativas que se contrapunham ao processo de expansão do Estado Nacional, distinguindo-se radicalmente da “guerra justa”, bem como de modalidades disfarçadas de extermínio dos indígenas através de ações empreendidas por particulares. De acordo com o autor:

Os positivistas reelaboraram a polaridade entre “índio amigo” e “índio inimigo” (que, no fundo, é a dicotomia entre o índio “bom e o “mau”, com o primeiro podendo-se concluir alianças, com o segundo justificando-se a guerra), situando todos os índios em uma só seqüência evolutiva, sua adesão ou resistência sendo resultado da forma de intervenção do homem branco. Com isso ilegítimava-se qualquer argumento que pretendesse justificar o extermínio. (OLIVEIRA FILHO, 1999: 144)

O autor ressalta que as populações nativas, nos primórdios do século XX, ainda estavam situadas na mesma categoria que, no passado, foram alvo das “guerras justas” e que na modernidade não deveriam ser exterminadas, mas sim transformadas em uma população diretamente controlada pelo Estado, através de uma prática tutelar, que seria a implantação do SPILTN.

Segundo Carvalho<sup>6</sup>, no período estudado, a tradição não apenas reagia frente às mudanças, estava no próprio cerne do que era vislumbrado como moderno por grupos que estavam no topo das esferas políticas. O que era considerado antigo e tradicional já foi elaborado a partir da égide do contexto de modernidade; portanto, devem ser visualizados como categorias do moderno. São eles:

[...] o atrasado, era o português, o colonial, o católico, o monárquico; **era o índio**, o preto, o sertanejo; era o bacharel, o jurista, o padre [...]; era o centralismo político, o parlamentarismo, o protecionismo, o espiritualismo, o ecletismo filosófico. (grifo nosso) (CARVALHO, 1990: 120)

De acordo com Bourdieu, a sociedade interpreta culturas distintas, de acordo com os seus próprios signos e significados:

---

<sup>6</sup> O moderno, a modernidade e a modernização significavam, de acordo com o autor, “as novidades tecnológicas: a estrada de ferro, a eletricidade, o telégrafo, o telefone, o gramofone, o cinema, o automóvel, o avião; eram instituições científicas [...]; eram as novas idéias, o materialismo, o **positivismo**, o evolucionismo, o darwinismo social [...], o republicanismo; era a indústria, a imigração européia, o **branco** [...]” (grifo nosso) (CARVALHO, 1990: 119).

A ciência social lida com realidades já nomeadas e classificadas, portadoras de nomes próprios e de nomes comuns, de títulos, signos, siglas. Sob o risco de retornar por sua conta, sem o saber, atos de constituição cuja lógica e cuja necessidade ela ignora, a ciência social deve tomar como objeto as operações sociais de nomeação e os ritos de instituição através dos quais elas se realizam. (BOURDIEU, 1996: 81)

Assim, mesmo que na ordem do dia estivesse a busca da identidade nacional, e junto deste plano buscava-se a modernização do Brasil, os nativos, mesmo sendo reconhecidos como parte integrante da nação, continuavam a ter suas identidades culturais suprimidas por práticas ou políticas indigenistas<sup>7</sup> que, de alguma forma, desde o período colonial, já eram executadas. Como, no caso, a catequização do índio, praticada, desde o período colonial no Brasil, como uma forma de “amansar” os nativos, com o intuito de assimilá-los à cultura européia.

Pode-se dizer que o “índio” é um objeto socialmente construído, pois quando da conquista da América, os conquistadores atribuíram aos povos nativos a denominação “índios”, acreditando estarem nas Índias. Essa imagem<sup>8</sup> homogeneizante, que desconhece a diversidade dos povos americanos, foi construída constantemente ao longo do tempo, desde os primórdios da colonização. Ao longo do processo de colonização da América espanhola e portuguesa, construiu-se uma identidade para as populações nativas. Esta identidade atribuída (CALEFFI, 1997: 50-64) é resultante de construções de “índio”, que foram estruturadas a partir dos signos e significados que estavam contidos na própria cultura ocidental.

Para o europeu, a cultura das populações nativas da América não existia ou não detinha nenhuma importância significativa. Desse modo, era preciso atrelar o mundo indígena ao europeu. Para tanto, seria necessário exterminar a cultura das populações nativas do Novo Mundo e transformar o índio à imagem e semelhança do europeu.

Sabe-se que, ao longo de toda a colonização, os povos nativos da América eram tidos como “bons selvagens” ou como “selvagens”. Estas duas imagens diversas e contraditórias dos índios foram sendo construídas desde os primeiros contatos dos europeus com as populações nativas do Novo Mundo, sendo perpetuadas ao longo de toda a colonização da América pela historiografia mundial<sup>9</sup>. Pode-se, então, afirmar

---

<sup>7</sup> Lima caracteriza a expressão *política indigenista*, que “designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas” (LIMA, 1995 : 15).

<sup>8</sup> Entende-se por imagem um conteúdo específico do imaginário projetado com base em um objeto, isto é: “Para que haja a possibilidade da projeção do imaginário, é necessária a existência de um objeto que sirva como ‘gancho’, sobre o qual o conteúdo do imaginário se projetará, formando a imagem (Imago), que é distinta do objeto, abrindo uma das vias das construções das representações” (CALEFFI, 1997:50).

<sup>9</sup> De acordo com Menget, as primeiras reflexões construídas no século XVI sobre a origem das populações nativas da América ressaltam que os nativos teriam esquecido os preceitos divinos, causa

que existem duas imagens de índio<sup>10</sup>: o bom e mau. Aliado a isso, foi acrescido à identidade atribuída “Índio” a palavra selvagem. Na obra de Lima, encontramos uma designação para indígenas selvagens: “brasileiros reduzidos à condição de brutos, inúteis a si e à coletividade e, o que é mais, entravando, em mais de um ponto, o aproveitamento da terra e das forças naturais, sendo inclusive exterminados barbaramente, como feras (...)”(LIMA, 1995: 20).

Percebe-se que o discurso da política indigenista elaborada a partir de 1910, sob o olhar do moderno, são reinterpretações de características já utilizadas desde o período colonial. Assim, reforçamos a idéia de Benjamin de que o moderno possui signos do passado e do presente.

Os índios<sup>11</sup> não faziam parte dos signos da modernidade; conforme Hardman, “o trem já partiu. Sua história passada contém elos perdidos das culturas não oficiais da modernidade. Sua presença desvela um universo singular de representações”. (HARDMAN, 1998:39). Dessa forma, fazendo uma alusão ao título da obra de Hardman, *Trem Fantasma, a modernidade na selva*, percebemos que, a partir da elaboração e aplicação da legislação formulada para as populações nativas em 1910 pelo governo federal, pretendia-se inserir o nativo no processo de modernização que movimentava o Estado Nacional. O trem era entendido como o moderno, o progresso, aquilo que se desejava empreender no Brasil. Os primitivos habitantes do território nacional, os nativos, deveriam ser integrados à sociedade nacional. As autoridades

---

da perda de sua cultura. Ainda tratando da obra de Menget, os jesuítas destacavam que os ensinamentos repassados às populações nativas eram facilmente esquecidos (MENGET, Patrick. Entre Memória e História. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 153-165), ou, conforme Vieira, “Só lhes falta a cultura” (VIEIRA, Maria do Pilar de et. al. *A pesquisa em história*. São Paulo: Ática, 1991, p. 154).

<sup>10</sup> Uma das fontes destas imagens distintas encontra-se no debate ocorrido em 1550 entre o dominicano Bartolomé de Las Casas e o jurista, humanista Juan Ginés de Sepúlveda, e também nas idéias filosóficas apresentadas no século XVIII, dentre estas pode-se citar Rosseau. A seguir, obras que tratam deste tema: PIRES, Sérgio Luiz Fernandes. *O aspecto jurídico da conquista da América pelos espanhóis e a inconformidade de Bartolomé de Las Casas*. Direito e Justiça na América Latina. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 59; LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima relação da destruição das Índias*. Porto Alegre: L&PM, 1984; FRANCO, Afonso Arinos de M. *O índio brasileiro e a revolução francesa* (As origens brasileiras da teoria da bondade natural). Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, p. 23; SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996; ROUANET, Sergio Paulo. O mito do bom selvagem. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 415-438.

<sup>11</sup> “Pode-se dizer que o ‘índio’ é um objeto socialmente construído, pois quando da conquista da América, os conquistadores atribuíram aos povos nativos a denominação ‘índios’, acreditando estarem nas Índias. Essa imagem homogeneizante, que desconhece a diversidade dos povos americanos foi construída constantemente ao longo do tempo, desde os primórdios da colonização” (RODRIGUES, 2002: 12).

nacionais enquadravam os antigos como seres inferiores, não respeitavam os grupos nativos enquanto etnias, portadoras de cultura, culturas distintas.

#### Bibliografia

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- CALEFFI, Paula. A identidade atribuída: um estudo da Historiografia sobre o índio. *Estudos Leopoldenses, Série História*, São Leopoldo: Unisinos, v. 1, n. 1, p. 50-64, 1997.
- CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CUNHA, Manoela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987a.
- \_\_\_\_\_. *Os direitos do índio* – ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987b.
- \_\_\_\_\_. *Legislação indigenista do século XIX*. São Paulo: USP – Comissão Pró-Índio, 1992b.
- FRANCO, Afonso Arinos de M. *O índio brasileiro e a revolução francesa* (As origens brasileiras da teoria da bondade natural). Rio de Janeiro: José Olympio, 1969
- GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo: Hucitec, 1989, p.193. Ver, também, MENDES, Raimundo Teixeira. *Em defesa dos selvagens brasileiros*. Rio de Janeiro: Apostolado Positivista do Brasil, 1910.
- HARDMAN, Francisco Foot. *Trem Fantasma: a modernidade na selva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima relação da destruição das Índias*. Porto Alegre: L&PM, 1984
- LEITE, Jurandyr C. F. Proteção e incorporação: A questão Indígena no pensamento Político do Positivismo Ortodoxo. *Revista de Antropologia*, v. 30-32, 1989.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal do Brasil. In: OLIVEIRA Filho, João Pacheco de (Org.). *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz* – poder tutelar e indianidade no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz* – poder tutelar e indianidade no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MENDES, Teixeira. *A influência positivista no atual Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais*. Rio de Janeiro: Igreja e Apostolado Positivista do Brasil, Tip. do IPB, n. 334, jun. 1912.

MENGET, Patrick. Entre Memória e História. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

MIRANDA, Rodolpho. *Exposição de Motivos e Decreto n. 8.072 de 20 de junho de 1910*. Rio de Janeiro, 20 de junho de 1910.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999

PIRES, Sérgio Luiz Fernandes. *O aspecto jurídico da conquista da América pelos espanhóis e a inconformidade de Bartolomé de Las Casas*. Direito e Justiça na América Latina. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROCHA, Leandro Mendes. *Da proteção fraternal ao integracionismo harmonioso: aspectos ideológicos da política indigenista – 1930/1967*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1993.

RODRIGUES, Cíntia Régia. *As imagens do índio na imprensa sul-rio-grandense. 1884-1910*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2002

ROUANET, Sergio Paulo. O mito do bom selvagem. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 41-73, abr. 1997.

SAHLINS, Marshall. *História e Cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996

VIEIRA, Maria do Pilar de et. al. *A pesquisa em história*. São Paulo: Ática, 1991.

VIVEIROS, Esther de. *Rondon conta sua vida*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.