

SÉRIE ANTROPOLOGIA

462

**SEDUZIDOS E ABANDONADOS, OU, COMO AMANSAR ÍNDIOS
REBELDES**

Alcida Rita Ramos

Universidade de Brasília

Brasília, 2019

**Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia
Brasília
2019**

Série Antropologia é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa à divulgação de textos de trabalho, artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. Divulgados na qualidade de textos de trabalho, a série incentiva e autoriza a sua republicação.

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

Série Antropologia Vol. 462, Brasília: DAN/UnB, 2019.



Universidade de Brasília

Reitora: Márcia Abrahão Moura

Diretor do Instituto de Ciências Sociais: Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Chefe do Departamento de Antropologia: Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Coordenadora da Pós-Graduação em Antropologia: Antonádia Monteiro Borges

Coordenador da Graduação em Antropologia: Henyo Trindade Barretto Filho

Conselho Editorial:

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Antonádia Monteiro Borges

Henyo Trindade Barretto Filho

Comissão Editorial:

Soraya Fleischer

Antonádia Monteiro Borges

Henyo Trindade Barretto Filho

Editoração Impressa e Eletrônica:

Laise Tallmann

EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site www.unb.br/ics/dan.

Ao finalizar o ano de 2006, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

SEDUZIDOS E ABANDONADOS, OU, COMO AMANSAR ÍNDIOS REBELDES¹

Alcida Rita Ramos
Universidade de Brasília

Poucos e bons

Marginais, submissos, pitorescos. Assim são vistos os índios, caminhando passivos pela história. Ao contrário do que reza o equívoco inglês do *Whiteman's burden* (“o fardo do homem branco”), são eles que carregam um fardo que não é deles. Os índios, os Outros privilegiados da consciência brasileira, com ilusória imanência, fornecem a mimese perfeita de que a nação precisa para se auto retratar como “Brasil, um país do futuro”, como o descreveu Stefan Zweig ([1941] 2013) num livro que não faz jus ao seu talento literário. O país busca um lugar ao sol no mundo “desenvolvido”, mas sem abrir mão da *sua própria* imanência, ao continuar languidamente “deitado eternamente em berço esplêndido”, como proclama o hino nacional. Mimeticamente, convido o leitor a me acompanhar pelas brenhas da floresta de símbolos que é a representação do primeiro contato nos campos do indigenismo brasileiro. Ao cobrir os índios com a passividade com que aparecem no roteiro nacional, espero transmitir o ânimo com que o Estado tenta controlá-los.

¹ Em 1964, o diretor italiano Pietro Germi lançou a película *Seduzida e abandonada*, uma tragicomédia que explora a perda de inocência, traição e dominação. A ironia, o humor e a persistência de práticas atávicas retratadas no filme inspiraram o título deste artigo. O texto foi primeiro publicado em Ramos (1995) e, posteriormente, como capítulo 5 em Ramos (1998). A presente versão sofreu ligeiras modificações.

Para retratar esse ânimo, nada melhor do que citar um longo trecho de autoria de dois dos mais conspícuos heróis da pátria, os irmãos Villas Bôas². Trata-se do primeiro contato, como pacificadores oficiais, que tiveram com os índios Suyá do Brasil Central, em 1960, depois de uma longa campanha para ganhar sua confiança.

Atraídos os jurunas [em 1950] e consolidada a paz entre eles e os txucarramães [atraídos em 1953], restava agora conquistar os suiás (...). Certa manhã, dois índios jurunas vieram nos dizer que havia canoas suiás ali perto, na foz do Suiá-Missu. Aparelhamos o nosso barco, abastecemos o motor e saímos levando os dois jurunas. Ouvindo o motor, os “visitantes” se internaram Suiá-Missu acima. Quando chegamos na boca do rio ainda conseguimos avistá-los se internando num afluente da esquerda. Tocamos para lá. (...) Depois de vencer o trecho mais difícil (...), saímos numa parte larga do ribeirão, avistando pouco à frente uma barranca alta com duas canoas aportadas. Chegamos até lá. Um índio, no alto da barranca, com o arco de prontidão e cara de poucos amigos, fez gestos para que ficássemos onde estávamos. Obedecemos, mas nos portamos o mais indiferentemente possível quanto à sua presença, dando-lhe[s] as costas. O número de índios na barranca aumentou. Gesticulavam violentos para que fôssemos embora. Fizemo-nos de desentendidos e começamos a conversar, *fingindo ignorar a presença deles*. Eles, sem alternativa, baixaram os arcos e ficaram nos fitando. Com a maior naturalidade, *tiramos do barco uma caixa de presentes* (espelhos, colares, facas, facões e machados) e os pusemos no pé da barranca. Fizemos gestos para que viessem apanhar. Ficaram perplexos, sem ação. Um deles, *mais atrevido*, desceu a barranca e aproximou-se da caixa para apanhá-la... antes que o fizesse, avançamos e a abrimos. Demos a ele uma faca, um facão e um machado. Chamamos os outros. Vieram. *Pedimos que trouxessem as mulheres*. Saíram correndo e foram até as casas ali perto. Pouco depois surgiram na barranca, cada qual *trazendo sua mulher, mais arrastada do que outra coisa*. Fomos até lá e *cada um de nós tomou conta de uma, tirando-a das mãos do marido e decorando-a com um vistoso colar*. Para elas o espelho foi um sucesso. Alguns gritos e mais mulheres surgiram.

² Sobre a construção da “saga” dos irmãos Villas Bôas, ver Bastos (1987/88/89).

Vinham ressabiadas, mas curiosas com o espelho e o colar. *A confraternização foi plena* (Villas Bôas 1994: 589-599. Grifos meus).

Era assim que o Brasil do século XX tratava a sua alteridade indígena.

Dentre as muitas camadas de alteridade que fazem do Brasil uma entidade social e política muito complexa e permeável, os povos indígenas representam o mais intrincado exemplo de seus Outros internos. Transformados em “problema” nacional, eles são como uma tela sobre a qual o Brasil pinta seu próprio retrato expressionista com largas pinceladas que pontuam suas espinhosas perplexidades. A nação, correndo desesperadamente para chegar ao “Primeiro Mundo” de qualquer maneira, enquanto esconde seus esqueletos discriminatórios num armário que abusivamente chama de democrático, expõe seu pátos no palco – picadeiro, melhor dizendo – onde seus funcionários apresentam a pantomima sobre a domesticação dos índios. É como se esse palco fosse um conveniente microcosmo do país, onde problemas de cidadania, desigualdade de poder e uso e abuso da autoridade se misturassem numa solução concentrada. Embutidas na imagética que acompanha a prática de domesticar índios selvagens estão questões históricas, políticas e econômicas que há tempos vêm incitando a imaginação de muitos estudiosos para entender ou explicar o Brasil³.

Pelo Novo Mundo a fora, primeiro, os poderes coloniais, e depois as nações emergentes lidaram com os povos nativos de modos que diferem nos detalhes, mas que

³ A lista dos que se propõem a tarefa hercúlea de explicar o Brasil como um país que deveria desenvolver-se, mas que nunca consegue, é longa demais para ser apresentada aqui. Basta indicar algumas referências que cobrem uma vasta gama de campos, das ciências sociais, à história, literatura e psicanálise: Livia Barbosa (1992), Manoel Bonfim (1993 [1905]), Alfredo Bosi (1992), Antonio Candido (1965, 1993 [1975]), José Murilo de Carvalho (1990), Roberto DaMatta (1985), Raymundo Faoro (1957), Gilberto Freyre (1994, [1933]), Sérgio Buarque de Holanda (1989 [1936]), Dante Moreira Leite (1969), José de Souza Martins (1994), Richard Morse (1988), Caio Prado Junior (1942), Darcy Ribeiro (1995), Roberto Schwartz (1977), Simon Schwartzman (1982), Octavio Souza (1994), Roberto Ventura (1991).

mostram uma extraordinária uniformidade de resultados: o implacável jugo dos indígenas à ordem política invasora que os lacerou. O que parece ser específico do caso brasileiro é o impasse que o Estado se impôs ao tentar conjugar uma ideologia humanista sobre suas minorias indígenas com forte compromisso de alcançar a modernidade através do desenvolvimento, tido como incompatível com os modos de vida indígenas⁴. Dupla face, à moda de Jano, o Estado brasileiro abre os braços aos índios, para então arrojá-los num abraço que os asfixia.

Por que os índios, ínfima minoria do país (0,47%)⁵, penetram tão fundo no imaginário nacional? Ainda não encontrei uma resposta satisfatória para questão aparentemente tão simples e persegui-la, como ao herói nos contos de fadas, nos levaria a insuspeitos labirintos, tanto individuais como coletivos, de identidades não resolvidas.

No entanto, podemos começar trazendo à baila o desconforto mais evidente que os indígenas provocam nos nacionais. Por exemplo, sua posição ambígua perante a nação vem, até certo ponto, do fato de que os índios possuem culturas e territórios próprios e bem definidos, vivem apartados da sociedade nacional, mas são do Brasil. A questão indígena representa um dos nós mais cegos que atam o sentido de nacionalidade. Apesar de poucos – na verdade, os menos numerosos das Américas com relação à população nacional –, eles despertam um raro interesse e, para o bem ou para o mal, de vez em quando, têm altos picos de visibilidade. Parte dessa atenção e destaque advém do ressentimento dos brancos pela

⁴ Sobre essa propalada incompatibilidade, ver a reação de Amílcar Botelho de Magalhães à proposta de exterminar os índios Kaingang: “proclamo bem alto que nós não concordaremos jamais com semelhante atrocidade, ainda que tivéssemos para isso de morrer esmagados pela massa inteira dos interessados pelo modernismo dissolvente do século”. *Impressões da Comissão Rondon*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942: 315.

⁵ Para mais informações ver https://pib.socioambiental.org/pt/Quantos_são%3F (acesso 19/02/2019).

suposta fartura de terras ocupadas pelos índios. Porém, essa razão pragmática não é a única nem a maior forte. Parte da proeminência indígena deve-se à ambivalência nacional entre exibir um certo orgulho folclórico na pluriétnicidade do país, e, ao mesmo tempo, aspirar à homogeneidade e ao “progresso” (Ribeiro, 1995). Entremos primeiro no estágio da “domesticação” para depois explorarmos os altos e baixos do ethos brasileiro desnudado no campo das relações interétnicas, especificamente, pela questão indígena.

Armas de sedução

A imagem do Estado benigno, protetor e provedor dos índios é personificada em certos indivíduos alçados ao status de heróis nacionais. O conceito de sertão, pretensamente um temível vazio humano, um deserto de civilização, foi, durante muito tempo, uma rica fonte de heroísmo, abastecida com os ingredientes necessários ao romance e à ousadia. Entretanto, por trás dos atos de bravura (ou seria bravata?) e abnegação (ou seria renegação?), era sempre clara a necessidade de tomar posse da terra e seus recursos, sem falar de gente. Era essa a principal motivação dos Bandeirantes no século XVII, como é a dos exploradores contemporâneos:

O sertão bruto, com pequenas interrupções constituídas por escassos e dispersos moradores, se estendia (...) por centenas e centenas de quilômetros. Um verdadeiro mundo ignorado que abrangia toda a região central do território brasileiro, com uma população altamente rarefeita.

Mas não era só a vastidão deserta, aureolada de lendas e mistérios, que empolgava a imaginação e acendia o entusiasmo de todos ao iniciar-se o movimento desbravador da Expedição Roncador-Xingu.

Com mais realismo, via-se também naquilo tudo um conjunto verdadeiramente formidável de recursos e condições indispensáveis para o completo desenvolvimento futuro do país: na fecundidade das imensas glebas virgens, nas incalculáveis riquezas que deviam se acumular no solo e subsolo inexplorados, na impressionante pujança dos grandes rios centrais (...) (Villas Bôas 1994:41-42. Grifos meus).

No ato de tomar posse de seu imenso território, o Brasil, em vez de fabricar um General Custer⁶, criou ícones de paternalismo benevolente⁷. Os irmãos Villas Bôas são os sertanistas mais famosos desde o Marechal Rondon, fundador do indigenismo moderno no país. Começaram sua vida de indigenistas na expedição Roncador-Xingu, parte do projeto oficial de abrir o interior do país à colonização, sob os auspícios da Fundação Brasil Central criada durante a Segunda Guerra Mundial no governo de Getúlio Vargas. Durante décadas, os Villas Bôas integraram a campanha para se criar um tipo de santuário para os diversos povos indígenas da região do Alto Xingu. Em 1961, no governo de Jânio Quadros, foi criado o Parque Nacional do Xingu, que se tornou o mostruário por excelência, onde o Brasil mostrava a diplomatas estrangeiros e realezas do Velho Mundo o tratamento magnânimo que dispensava aos seus índios. Protegidos pela ausência de colonização e pela autoridade dos irmãos indigenistas, o Parque Xingu foi, por muitos anos, o paraíso dos Villas Bôas, onde os indígenas, em exposição permanente, se transformaram em “metáforas de si mesmos” (Viveiros de Castro, *apud* Bastos 1983: 46).

⁶ O General Custer, encarregado de conquistar militarmente os índios nos Estados Unidos, foi morto em campanha contra os Sioux e “ainda hoje variações da lenda Custer são proverbiais em terra indígena” (Deloria, Jr. 1988 [1969]: 150).

⁷ Uma estimulante discussão sobre diferentes estilos europeus de tomada de posse no Novo Mundo está em Seed 1992, 1995. Ver também Adorno 2007.

Virando Custer de cabeça para baixo, indivíduos como os Villas Bôas, com a obrigação oficial de conquistar caridosamente os índios do Brasil, em vez de armas, usaram a sedução para domar povos inteiros que resistiam ao contato com os brancos. O sistema inaugurado na virada do século XX por Rondon, oficial do Exército, chamou-se primeiro “pacificação”⁸ e depois, “atração”. Mas, fora a inovação de voos rasantes sobre índios aterrorizados, manteve-se o mesmo modelo de abordagens sub-reptícias a acampamentos e aldeias, o hábito de pendurar quinquilharias nos galhos das árvores como iscas para fisgar os índios incautos – fase sugestivamente chamada de namoro –, a perseguição sem trégua no estilo esconde-esconde, até, finalmente, muitas quinquilharias depois, o triunfo! Os índios sucumbiram às facas, panelas, espelhos e demais bugigangas sedutoras. Aquele momento mágico era selado com o proverbial abraço de conquistador e conquistado, muitas vezes congelado em fotografias tiradas por profissionais que aderiram à expedição para registrar gerações de extasiados sertanistas. Cada campanha de atração seguia o mesmo roteiro monótono de aventuras na selva, por vezes ensaiado durante anos a fio, com brancos acoçando índios, homens indígenas aparecendo e desaparecendo e, o mais revelador, mulheres indígenas sempre se escondendo no mato ao sinal de estranhos. No *grand finale*, homens brancos arrebatados no clímax da atração, tocam, nem sempre, mas de preferência, as mulheres da tribo. A rendição estava completa.

Por que todo esse aparato teatral custoso em dinheiro, tempo e saúde – os Villas Bôas contam que contraíram 200 malárias cada um! (Villas Bôas 1994: 18) – por um punhado de índios que poderiam ter sido deixados à própria sorte quando chegassem os fazendeiros, os

⁸ Para um estudo detalhado do processo de submeter os índios ao controle do Estado, ver Antonio Carlos de Souza Lima 1995; sobre Rondon, ver o mesmo autor, 1990.

madeireiros, os garimpeiros, vaqueiros ou peões de estrada? As mil e quinhentas trilhas que os Villas Bôas cortaram na mata, os milhares de quilômetros de rios que navegaram, as quarenta e três vilas e cidades que semearam, as dezenove pistas de pouso que abriram – quatro das quais se transformaram em bases militares –, e os cinco mil índios que contataram por primeira vez, tudo isso, com certeza, poderia ter sido feito de maneira mais direta e pragmática. Quais são os fundamentos de sua “aventura, sem paralelo na história do país e com contornos de ficção”? (S. Souza 1994: 18). Há que notar que a palavra *aventura* também significa relação sexual, como no protótipo “As aventuras de D. Juan”.

“Aventura” acompanha, virtualmente, todos os casos de pacificação/atração no interior do Brasil. Naturalmente, é preciso um certo tipo de personalidade para fazer o que Rondon, os Villas Bôas e tantos outros sertanistas fizeram e continuam fazendo. Porém, meu interesse não está nesses personagens aventureiros, mas nos canais que oficializam os seus feitos como um serviço à nação. Que canais são esses e como surgiram é o que tentarei descrever a seguir.

O Estado positivista que nunca foi

Fim do século XIX: O ponto alto do positivismo comteano no Brasil. O movimento positivista destacou-se na campanha pela abolição da escravatura negra e na queda da monarquia e subsequente proclamação da República em 1889.⁹ Um evolucionismo humanista movia os membros do Apostolado Positivista do Brasil, cujo slogan até hoje adorna a bandeira nacional – Ordem e Progresso. O que não passou para a bandeira foi a

⁹ Sobre a história do positivismo comteano no Brasil, ver Lins (1967), Carvalho (1990). Sobre a influência do positivismo na política indigenista, ver Viveiros (1958), Souza Lima (1985), Gagliardi (1989).

palavra Amor que, com as outras duas, compunha a tríade de conceitos-chave do positivismo. O amor pela humanidade deveria ser estendido às “hordas fetichistas”, como os positivistas chamavam as sociedades indígenas. Esperavam, seguindo a doutrina de Augusto Comte, alçar os índios, de sua condição fetichista, diretamente ao estágio positivista-científico, pulando a fase intermediária, ou seja, a indesejável metafísica. Para isso, era preciso seduzir os índios a aceitar esse caminho de evolução (Leite 1987/88/89: 268).

No entanto, a mesma doutrina positivista importada da França para o Brasil, ao mesmo tempo, impregnou o espírito argentino. Porém, enquanto no Brasil o Exército procedeu à atração pacífica dos índios à “civilização”, na Argentina, os militares, mais próximos de Custer e mais influenciados por Spencer do que por Comte, empreenderam guerras implacáveis de extermínio ou de integração forçada contra seus povos indígenas. O humanismo que caracterizou o positivismo à brasileira e permeou a esfera do indigenismo foi o resultado de mais do que a simples importação de uma crença estrangeira. Combinado a ingredientes locais, produziu um sabor talvez exclusivo do Brasil. Abaixo, tentarei identificar alguns desses ingredientes.

O Exército foi um importante reduto do positivismo brasileiro. Em suas fileiras estava o jovem oficial fadado a se tornar o herói do sertão e o defensor dos índios: Cândido Mariano da Silva Rondon. De 1890 a 1919, construiu carreira e reputação ao longo de numerosas expedições exploradoras do interior por meio da instalação de uma rede de linhas telegráficas. Os registros dessas expedições descrevem cenas espetaculares na mata, incluindo temíveis índios e fascinantes onças. Em seu périplo por savanas e florestas, Rondon fez o primeiro contato com muitos povos indígenas, os mais famosos sendo a pacificação dos

Bororo em Goiás e dos Nambiquara em Mato Grosso. Seu famoso adágio “morrer se preciso for, matar, nunca” foi promovido a cânone de ética para dezenas de sertanistas.

Rondon sabia que era responsável por escancarar vastas áreas isoladas e expor as vidas de muitos povos aos riscos do contato. Mas também se convencera de que seu método de atrair os índios à “civilização” era muito mais humano do que a perseguição e destruição promovidas “não apenas por pioneiros das indústrias extrativistas, mas também pelos cientistas exploradores das companhias de ferro carris, sob o pretexto de que os índios eram irreduzíveis à civilização” (Gagliardi 1989: 166). A doutrina positivista convencia-o de que os índios deveriam ser protegidos, de modo a evoluir em paz e alcançar o momento em que pudessem escolher a civilização branca de livre e espontânea vontade. Era tão forte a sua influência naquela fase do indigenismo que gerações de indigenistas se engajaram no contato com povos isolados, convencidos de que protegiam os índios para sua posterior assimilação.

Em 1910, Rondon criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, em meio a uma acerba polêmica sobre se os indígenas deveriam ser protegidos ou exterminados (Magalhães 1942). Nos estados do Sul, crescia a colonização europeia e eram constantes os conflitos com os índios, principalmente, Kaingang. O clima político da época e a reputação de Rondon, tão cuidadosamente construída, pesaram a favor da proteção oficial. Os índios foram então declarados tutelados do Estado e suas terras, propriedade da União, às quais passaram a ter o uso permanente e exclusivo.

Na proposta positivista para a primeira constituição republicana em 1890, as sociedades indígenas apareciam como “Estados Americanos Brasileiros”. Mesmo sendo rotuladas de hordas fetichistas, eram tratadas como nações (Gagliardi 1989: 55-57). Mas a proposta foi vencida e, desde então, os poderes estabelecidos, sistematicamente, têm-se

recusado a considerar os povos indígenas como nações. De fato, a partir da posse portuguesa da *terra brasilis*, além de sofrer duras perdas por epidemias e assassinatos, os indígenas passaram por várias formas de paternalismo, fosse mascarado de proteção, fosse de submissão. Primeiro aguentaram a fase sem alma, enquanto os europeus se perguntavam se os nativos eram gente ou animais; depois, ao toque de varinha mágica de uma bula papal em 1537, eles ganharam almas¹⁰ e se tornam presas fáceis de conversão religiosa. É certo que, no século XVII, a coroa portuguesa reconheceu as comunidades indígenas como “soberanas”, mas aquilo mais parecia uma manobra política para justificar conquista e escravidão (Carneiro da Cunha 1987: 58-63).

Chegamos ao século XX e encontramos o Código Civil de 1916 definindo quem no Brasil tinha cidadania plena e quem merecia o status ambíguo de relativamente incapaz. Caíram nesta categoria: 1. Menores entre 16 e 21 anos. 2. Mulheres casadas. 3. Filhos pródigos e 4. Índios. Em 1985, o código foi revisto e emancipou as mulheres casadas do controle jurídico de seus maridos. A Constituição Federal de 1988 permitiu que os adolescentes de 16 anos votassem. Mas os índios, embora nominalmente livres da incapacidade relativa e, em consequência, da tutela do Estado, continuam aquém da cidadania plena. Essa ambiguidade jurídica tem dado lugar a abusos de autoridade por parte dos órgãos públicos, que parecem não se conformar com a perda do status de tutor de índios. Depois de terem sido tratados como mulheres que se seduzem com o glamour da civilização, os índios são transformados em crianças desvalidas perdidas na ignorância, vivendo sob a asa do

¹⁰ Indignado, o dominicano Antonio de Montesinos insistia na existência da alma dos índios: “Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a aquestos indios? ... ¿Estos no son hombres? ¿No tienen almas racionales?” (Fuentes 1992: 134).

Estado protetor que os mantém numa espécie de animação suspensa e, volta e meio, os ameaça com medidas de falsa emancipação.

O velho código de 1916 foi, finalmente, atualizado em janeiro de 2002 e, no artigo 40, IV, parágrafo único, diz: “A capacidade dos indígenas será regulada por legislação especial”. Ou seja, os índios foram expulsos do Código Civil brasileiro. A tal legislação especial ainda está por vir.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) durou 57 anos. Nesse período, muitos sertanistas foram gerados para continuar a busca inexorável por selvagens recalcitrantes que precisavam ser amansados para que a sociedade brasileira se expandisse em paz. No entanto, o tom heroico de Rondon foi se apagando e a agência tutelar encheu-se de burocratas desonestos, até que, em 1967, o SPI foi fechado em meio a um escândalo de corrupção e violação de direitos indígenas. As sérias acusações de crimes contra povos e propriedade nunca foram julgadas legalmente, em parte devido a um incêndio que destruiu seus arquivos em Brasília. Substituindo o SPI veio a Fundação Nacional do Índio – FUNAI – que herdou a mesma ideologia, os mesmos vícios e até alguns dos funcionários de sua predecessora.

Conforme a expansão da fronteira econômica avançava, com brasileiros ocupando, virtualmente, cada ponto do país, o heroísmo dos sertanistas em busca de índios isolados desmoronou e no seu lugar surgiu, a nível nacional, uma fragorosa inaptidão para sustentar os direitos dos indígenas às terras, à saúde e à educação. O que a FUNAI fez à perfeição – seguindo os passos do finado SPI – foi tornar os povos indígenas totalmente dependentes do Estado ou de missões religiosas. De fato, desde as primeiras incursões de Rondon pelo Oeste inexplorado, os índios foram sugados pelo turbilhão do contato com brancos, sentindo na pele a dramática passagem de seduzidos com quantidades aparentemente inesgotáveis de

bens de troca, a abandonados na dependência daqueles mesmos bens e de medicamentos ocidentais para remediar os efeitos das doenças de branco, a consequência mais nefasta da conquista. Com suas terras drasticamente reduzidas, suas populações dizimadas em cifras alarmantes e sem as condições necessárias para enfrentar a sociedade envolvente, os índios tornaram-se elementos que justificavam uma inchada burocracia e o fluxo crescente de recursos públicos. Ficou tão óbvio que o sistema de atração era um jogo de conquista que, nos anos 1970, um sertanista da FUNAI se demitiu e declarou à imprensa: “Deixo a Funai porque não quero continuar a ser coveiro de índios” (Antonio Cotrim, *Veja*, 31 de maio de 1972, p. 21).

Até a Constituição Federal de 1988, ser índio no Brasil era uma condição temporária que seria inevitavelmente extinta com “a integração harmoniosa na comunhão nacional”, como reza o Estatuto do Índio de 1973. Apesar dos avanços na Constituição, esse estatuto ainda está vigente e conserva um eco positivista. Os abusos sofridos pelos índios ao longo das décadas em que aguentaram o insulto da tutela do Estado merecem um livro à parte. Os simpatizantes brancos observam que o Estado tem sido um “tutor infiel”, pois, em vez de apoiar os índios, ele cerceia muitos de seus direitos em nome de uma tutela que, muitas vezes, nada mais é do que uma cortina de fumaça para esconder autoritarismo e corrupção. Por exemplo, ser tutor não impede que os índios viajem dentro e fora do Brasil, mas, em certos momentos de constrangimento diplomático por quebra de direitos humanos, as autoridades brasileiras tentaram proibir líderes indígenas de tirar passaporte e viajar ao exterior (Ramos 1988: 104-114).

O Brasil não é o primeiro, nem o único, a associar povos dominados aos segmentos mais vulneráveis da sociedade ocidental, como mulheres e crianças, numa alusão metonímica

à superioridade patriarcal de remota origem grega. Dentre muitos outros sítios dessa correlação, o continente africano é pródigo em exemplos. Se, como dizem os Comaroffs, “o pietismo romântico transformou o continente negro numa mulher espoliada, ele também o infantilizou” (Comaroff e Comaroff 1991: 117). O que destaca o caso brasileiro dos demais é seu estilo de conquista. Que eu saiba, nenhum outro país do Novo Mundo tentou resolver seu “problema indígena” atraindo os índios à dependência com uma espalhafatosa distribuição de presentes. Há também um acento especificamente brasileiro no jogo entre Estado e iniciativa privada relativo às políticas e práticas indigenistas. Acentuando a já complexa situação, surgiu no palco interétnico um novo ator: as Organizações Não Governamentais (ONG) dedicadas à defesa dos direitos indígenas. Como entidades privadas, muitas vezes com apoio público, ou seja, dinheiro do governo, as ONGs parecem estar a caminho de se tornar estados paralelos com relação a recursos, influência e poder de barganha, produzindo mais uma versão da alteridade indígena (Ramos 1994).

Estado contra sociedade?

Numa apologia aos irmãos Villas Bôas, Darcy Ribeiro comenta sobre sua coragem, pois, “arriscando suas vidas, atraíram diversos povos indígenas à civilização” e acrescenta: “Triste coisa para estes povos. Menos má, porém, porque sua pacificação foi conduzida pelos Villas Bôas, que souberam defendê-los, garantindo-lhes uma sobrevivência melhor do que a dos outros povos chamados ao nosso convívio” (Ribeiro 1994: 11). Ribeiro alude ao contraponto entre política estatal e ação privada. O que ele deixa de mencionar é que o Estado e o setor privado podem desempenhar papéis aparentemente distintos, mas suas intenções e objetivos estão em sutil harmonia, quando se trata de proteger os interesses da maioria.

Porém, a divisão ideológica de trabalho entre sociedade e Estado talvez não seja tão evidente. É, por assim dizer, a diferença entre a política do estupro e a política da sedução.

Num mundo sem ONGs, durante muito tempo, o SPI/FUNAI posou de bonzinho defensor dos índios, apesar do seu desastroso desempenho como tutor. Enquanto em países americanos, como os Estados Unidos e a Argentina, não houve escrúpulo em assumir políticas oficiais e mandar os exércitos massacrar nações indígenas, no Brasil, critica-se o Estado por não fazer bem o seu trabalho de defender os interesses dos índios, mas poucos o acusariam de promover guerras contra eles, como aquelas feitas em nome do destino manifesto dos povoadores brancos (Weinberg 1963 [1935]; Stephanson 1995; Briones e Delrio 2009). O país pode não gastar muito esforço e dinheiro na proteção dos índios, mas, reza o refrão, não manda tropas explicitamente para dizimá-los. Este refrão oficial é desmentido pelos fortes indícios e denúncias antigas e recentes de que o Exército usou força bruta para dominar os Waimiri-Atroari nos anos 1970. Esses indícios foram abafados e só em 2018, divulgados na imprensa¹¹. No entanto, não chegam a se tornar um fato amplamente conhecido do público, ao contrário do alarde estadunidense e argentino. Por contraste, as piores atrocidades foram divulgadas e atribuídas à iniciativa privada. No seu livro *A marcha para o Oeste*, os Villas Bôas justificam sua longa busca pelos índios Txicão como uma necessidade para pôr fim aos ataques que sofriam dos invasores brancos. Conquistados os Txicão, os irmãos removeram os invasores e transferiram os índios para o Parque Xingu, de

¹¹ Em 1982, o sertanista José Porfírio de Carvalho publicou o livro *Waimiri-Atroari. A história que ainda não foi contada* (ver também prefácio à 2ª ed. de 2009). Nele Carvalho denunciava operações militares para intimidar os indígenas e forçá-los a aceitar a abertura da rodovia BR-174 que liga Manaus a Boa Vista, concluída em 1998. Quase quatro décadas depois, os próprios Waimiri-Atroari denunciaram tais acontecimentos ao Ministério Público Federal (Fearnside 2018). “As denúncias devem compor a ação civil pública movida pelo MPF no Amazonas. A ação busca responsabilizar e cobrar do Estado brasileiro reparação e indenizações pelas violações cometidas contra os indígenas da etnia durante a abertura da BR-174, no período da ditadura militar”. <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2019/03/02/indigenas-waimiri-atroari-relatam-a-justica-ataques-sofridos-durante-a-abertura-da-br-174.ghtml> (acesso 06/03/2019).

modo a protegê-los de outros invasores – os garimpeiros. “Breve seriam perturbados pelos vizinhos incômodos, violentos e sem lei” (Villas Bôas 1994: 592). Foi um golpe de mestre: submeter os Txicão, trazê-los ao controle direto e imediato e liberar suas terras para ocupação alheia, tudo em nome da proteção aos índios contra malignos invasores brancos (Ribeiro 1970: 185-186). Semelhante ao caso Txicão, outros povos, como os Txukahamãe, os Suyá e os Krenakarore, foram amansados e levados para o Parque sob a supervisão do Estado, com frequência, forçados a viver próximo de inimigos tradicionais.

Outra história dos Villas Bôas, que ecoa episódios registrados por Rondon e seus associados (Magalhães 1942: 321-322), expõe mais claramente o alegado contraste entre o terno cuidado do Estado e a crueldade bruta de indivíduos particulares: “Depois que entraram em paz conosco, os jurunas nos contaram que certa feita o dono de um afamado seringal, de nome Constantino, organizou uma festa e convidou os jurunas mais próximos. Foi uma lástima e uma traição: a farinha servida estava envenenada com arsênico. Morreram quase todos os jurunas que lá estavam. A ilha onde se deu essa festa é chamada até hoje de Ilha da Traição. Diante de tanta crueldade, os índios resolveram abandonar suas aldeias e rumar rio acima” (Villas Bôas 1994: 596). Em suma, os Juruna perderam suas terras tradicionais e, eles também, foram removidos para o Parque Xingu.

Voltemos a Darcy Ribeiro para a comovente história da morte do povo Oti, subgrupo Xavante que vivia no estado de São Paulo. Depois de perder seu território para fazendas de gado, enfrentando a fome, os Oti passaram a caçar o gado. Como resposta, os fazendeiros caçavam os índios como se fossem gado. Em 1903, os Oti eram oito pessoas: quatro crianças, três mulheres e um homem, que logo foi morto a tiros. “Logo depois, as mulheres se apresentaram a um grupo de trabalhadores numa roça, agarrando-lhes as mãos e dando a

entender que queriam amparo. Um deles imaginou que talvez se tratasse de uma cilada dos temidos *Kaingáng*; estabeleceu-se o pânico e uma índia foi morta imediatamente a bala. Em 1908, elas foram vistas pela última vez: eram então duas mulheres apenas, sentadas ao lado da estrada, cobrindo o rosto com as mãos” (Ribeiro 1970: 88).

O Serviço de Proteção aos Índios foi criado em 1910, mas, apesar dos gestos benevolentes de seus funcionários incumbidos de manter os índios vivos, um dos picos de depopulação indígena ocorreu entre 1900 e 1957, quando se estima que 87 grupos foram extintos (Ribeiro 1970: 88). O número não surpreende, se pensarmos nos efeitos do contato forçado de povos inteiros, totalmente vulneráveis a doenças contagiosas e sem os meios necessários para enfrentar a perda da terra e de outros recursos básicos. Se considerarmos que os povos indígenas encontraram equipes de atração que incluíam castanheiros, seringalistas e até homens portadores de doenças infecciosas (Ribeiro 1970: 263-316), o que é surpreendente é constatar quantos grupos indígenas sobreviveram àquela atração fatal e chegaram vivos ao século XXI. Sim, submeteram-se à tutela do Estado, mas tornaram-se cada vez mais conscientes não apenas de sua submissão, mas também de seus direitos.

No entanto, o discurso oficial sobre os índios esforça-se por separar as políticas benévolas do Estado da rapacidade privada e, à primeira vista, parecem realmente distintas. A legislação garante muitos direitos aos indígenas, tanto no que concerne o seu status especial dentro da nação brasileira, quanto como membros de suas próprias sociedades. Mas, mesmo a nível de retórica, periodicamente, nos surpreendemos com declarações acintosas de representantes do Estado, que preveem o fim dos povos indígenas num futuro próximo, deixando aberto a interpretações se esse desaparecimento resultará de assimilação ou não. Por exemplo, num Dia do Índio (19 de abril) na década de 1980, o Ministro do Exército,

Coronel Leônidas Pires Gonçalves, declarou à imprensa que os índios não deveriam ser protegidos, pois, afinal, sua cultura não é respeitável. Em 1994, o cientista político e ex-ministro de Ciência e Tecnologia, Hélio Jaguaribe, afirmou que os índios no Brasil não chegariam ao século XXI. Uma manchete de jornal estampou a notícia de que Jaguaribe afirmara que os índios acabariam até o ano 2000” (*Folha de S. Paulo*, 30 de agosto de 1994, p. 1-4). Gonçalves proferiu essa frase numa conferência no seminário “Política de educação para o Exército, ano 2000” no Quartel General do Exército em Brasília. Um alto oficial teria concordado entusiasticamente: “É uma fatalidade sociológica”! Inevitavelmente, tais declarações produzem uma barragem de protestos por parte de ONGs e outros grupos de defesa, forçando autoridades de Estado à constrangedora posição de minimizar ou mesmo refutar as perigosas investidas de seus colegas pela futurologia.

O que parecia ser contradições na retórica oficial do indigenismo só o era na aparência. Por um lado, o Estado se incumbiu de defender as vidas e culturas indígenas contra a cobiça e brutalidade da sociedade nacional. Por outro, ao declarar que a indianidade é uma condição transitória, ele, Estado, propõe converter essa indianidade em brasilidade, empurrando os índios para a integração. Como cidadãos plenos, os indígenas perderiam seu status especial e o direito ao usufruto exclusivo e permanente de suas terras. Tentativas de emancipação forçada durante o regime militar (1964-1985) foram abortadas, graças ao clamor público contra aquilo que foi uma evidente manobra do governo, por sua vez, pressionado pelo forte lobby dos interesses econômicos privados, para transformar os territórios indígenas em bens de mercado.

Com a Constituição Federal de 1988, aquela aparente contradição tornou-se real, pois a Carta Magna afirma que os índios têm o direito de manter indefinidamente suas identidades

étnicas. Índio passou a ser um estado legal, não mais uma condição passageira. Não há mais suporte legal para os discursos que defendem o fim dos índios. Entretanto, a pressão econômica sobre as terras indígenas continua. Por quanto tempo o Estado conseguirá manter a postura de defesa dos direitos indígenas ao arrepio dos projetos de desenvolvimento que inundam o país inteiro e transbordam para os territórios indígenas é uma questão que preocupa os índios e seus aliados. A Constituição de 1988 abriu um canal para que os indígenas possam expressar suas demandas, que é a Procuradoria Geral da República ou Ministério Público. Como defensora dos interesses da União, incluindo as terras ocupadas pelos povos indígenas, essa instância está em constante conflito com operações públicas e privadas que ferem os direitos dos índios. Temos agora uma plena contradição dentro do próprio aparelho de Estado. Que espiral dialética resultará disso, certamente, irá ocupar os observadores no futuro.

Os índios no país do homem cordial

Posse por sedução. Que imagem mais atraente existiria para conquistar o inferior? O que é sedução senão “a captura por aparências superficiais?” (Baudrillard *apud* Hamilton, 1990: 34, nota 2). Sob a máscara da generosidade ilimitada na distribuição de bens, o conquistador branco atrai o índio para a armadilha da dependência econômica irreversível. Com ar de proteção contra assaltos privados, o Estado encurrela o índio num verdadeiro Ardil-22¹²: garante o uso exclusivo e permanente dos recursos do solo (mas não do subsolo)

¹² Do original em inglês *Catch-22*. Película de humor negro de 1970, baseada no livro do mesmo nome de Joseph Heller. A expressão refere-se a uma situação paradoxal da qual não se pode escapar, devido a regras contraditórias. No Brasil, o equivalente seria o ditado popular de humor igualmente negro: se correr, o bicho pega, se ficar, o bicho come.

de seu território, desde que abdique da cidadania brasileira plena. Assim, no auto atribuído papel de protetor/provedor, o Estado brasileiro assegura o total controle sobre os índios da terra e, para todos os efeitos, sobre a terra dos índios.

Ao refletir sobre o lugar da questão indígena na consciência brasileira sobre si e sobre os outros, sem querer, vi-me atraída por um tema que tem absorvido muitos estudiosos interessados em entender o país. Refiro-me à problemática imagem do chamando “homem cordial”. À custa de uma digressão, discorro um pouco sobre essa imagem na esperança de mostrar sua associação com a prática de “pacificar” os índios.

Em 1936, o historiador Sérgio Buarque de Holanda reavivou a noção do brasileiro como “homem cordial” (será que as mulheres estão fora disso porque seriam elas o objeto privilegiado da cordialidade masculina?). O termo fora usado pelo escritor Ribeiro Couto quando tentava encapsular o caráter nacional brasileiro. Buarque de Holanda chama a atenção para o fato de que “cordial” vem da palavra latina para coração e que não quer dizer, simplesmente, amável e gentil, mas tem sua ênfase no afeto. Isto resultaria na mistura de dois domínios: a família e o Estado, com sérias consequências para o desenvolvimento econômico e político da nação. Seguindo a análise de Max Weber sobre patrimonialismo, Buarque de Holanda (e, mais tarde, Faoro (1957) e Schwartzman (1982), dentre outros) traça as raízes do homem cordial ao modo patriarcal da vida rural que ainda persiste.

A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante (Buarque de Holanda 1982 [1936]: 106-107).

Encravada nesse tipo de cordialidade está uma forte repulsa pelos aspectos formais da vida civil. Regras que criam e protegem a cidadania seriam ignoradas em favor de privilégios individuais (DaMatta 1979). A mistura das esferas privada e pública injeta no domínio impessoal da vida civil certos hábitos muito pessoais trazidos do contexto hierárquico da vida familiar, tais como “a reverência prolongada ante um superior”, o “desejo de estabelecer intimidade”, ou fazer amizade com pessoas com quem se faz negócios, de modo a garantir uma boa transação comercial: “para conquistar um freguês tinha necessidade de fazer dele um amigo” (Buarque de Holanda 1982 [1936]: 108- 109).

Buarque de Holanda inaugurou um amplo interesse por esse traço, considerado central ao ethos brasileiro. A pergunta é: qual a necessidade de inventar o homem cordial? A ideia que sustenta esse interesse parece ser que, pela ordem natural das coisas, o Brasil faria parte do concerto de nações desenvolvidas; o fato de não fazer requer explicação. O crônico subdesenvolvimento do país continua, apesar das circunstâncias propícias ao seu crescimento. O que, então, o impede de se desenvolver plenamente? Dentre as muitas tentativas de respostas, causas externas não são mais suficientes ou satisfatórias. Portanto, seria preciso examinar os fatores internos, e então surgiu o homem cordial como o principal elemento do ethos nacional, a pedra fundamental onde se articulam os ativos e passivos da coletividade nacional. Se há ambiguidade sobre a cordialidade, com seus aspectos positivos e negativos, não há dúvida que o desenvolvimento econômico é um objetivo desejado. Segundo Buarque de Holanda, à medida que o país alcançar maior industrialização, ou, em termos weberianos, se aproximar do tipo ideal de burocracia, o homem cordial será gradualmente extinto. Outros autores, como Martins (1994), sustentam que, enquanto as

esferas pública e privada se misturarem, beneficiando a elite voraz, o país continuará arrastando os pés pelas trilhas do desenvolvimento.

Poderíamos ver na figura do homem cordial aspectos associados ao típico caudilho latino-americano, ou seja, a figura paterna poderosa e autoritária para quem o país inteiro é como uma grande família que ele domina sem contestação. É certo que o caudilho também existe na história do Brasil, mas não esgota o pleno significado do que seja o homem cordial. Ao tentarem identificar o que causa as distorções políticas, econômicas e sociais do país, os intelectuais brasileiros aventuram-se muito além do restrito campo da política e procuram apreender o essencial no nível capilar do homem comum, das relações pessoais.

Atribui-se a origem do caráter patrimonial da nação à tradição portuguesa ou ibérica. Dependendo da inclinação de quem analisa, Portugal surge ora como o vilão que transmitiu ao Brasil seu problemático sistema sócio-político (Bonfim 1996 [1931]; Faoro 1991-1993 [1957], 1994), ora como o magnânimo ancestral que repassou à colônia as virtudes da miscigenação, da tolerância racial e da maleabilidade social (Freyre 1953, 1992 [1933]; Morse 1988). Desde seu começo como dispositivo retórico – “daremos ao mundo o ‘homem cordial’” (Ribeiro Couto, *apud* Buarque de Holanda 1982 [1936]: 106, nota 157) – o homem cordial alastrou-se como ferramenta ideológica testada no campo de treinamento, que é a arena interétnica do contato entre índios e brancos.

Por mais que eu considere limitada essa caracterização do “caráter nacional” brasileiro, ao escrever sobre a atitude dos funcionários do Estado para com os povos indígenas, não posso deixar de evocar o patrimonialismo à la Weber (Weber 1978). “O problema com os estereótipos nacionais”, diz o escritor mexicano Carlos Fuentes, “é que eles

contêm um grão de verdade, mesmo se a repetição constante o tenha enterrado. O grão tem que morrer para que a planta germine?” (1992: 17). O contraste esclarece este ponto.

Outros países lidam com a questão indígena de maneira impessoal e distanciada (tratados, projetos de lei, decretos, guerra). No Brasil, porém, as metáforas-mestras para subjugar os índios são atração, namoro, abraços, presentes ..., em suma, sedução exibida em imagens de intimidade que beiram o libidinoso. Em outros países, a imagem predominante da conquista é, com frequência, a de uma máquina ocidental racional, cuja lógica é incompatível com o pensamento indígena anacrônico e irracional. É a expressão de um *levybruhlismo* vulgar e equivocado que parece resistir à ação do tempo. Já no Brasil, o principal tropo é afeto e sentimentalismo. O clímax da campanha de conquista é o enlace de conquistador e conquistado num culminante e fulminante abraço, depois do que, os índios passam a se referir à vaga figura do governo central como Papai Grande e ao indigenista herói como Nosso Pai (o “nosso pai”, por excelência, passou a ser Orlando Villas Bôas no Parque Xingu). Que demonstração mais eloquente poderíamos ter da promiscuidade do doméstico com o estatal? Enquanto em outros países os índios são vistos como inferiores, mas autônomos em sua inferioridade, no Brasil, eles são inferiores quase inertes, “relativamente incapazes” até pouco tempo atrás, dependentes dos superiores brancos que tomam decisões em seu nome e traçam seu destino sem os consultar. Por outro lado, os indígenas podem ser uma inconveniência – por ocupar terra preciosa, recursos valiosos, ou pelas imensas dores de cabeça que dão ao Estado, sempre que há acusações de maus tratos na imprensa internacional –, mas são também um rico capital simbólico. São bons não só para consumo interno (o monótono clichê da nação-mistura das três raças, uma das quais é o

nobre e puro Índio), mas também como produto de exportação, quando o Brasil quer mostrar quão etnicamente tolerante é.

A noção de cordialidade, artefato dos tempos pródigos de hegemonia rural, pode não ser o cronotopo mais apropriado para o país como um todo, mas no *Indian slot* ('nicho indígena')¹³, o Brasil exibe com vontade o "homem cordial" superlativo, portentoso. Neste sentido, o indigenismo oficial parece uma deixa seguindo um roteiro que há muito vem caindo em arquivo morto. Se o homem cordial e sua projeção sociológica, o "jeitinho" brasileiro, está em vias de extinção, graças ao desenvolvimento econômico que virá, como disse Guerreiro Ramos (*apud* Barbosa 1992: 12; Vieira et al 1982), talvez o índio represente o seu último suspiro, sua última dose de oxigênio.

Enquanto isso, a imagem do Brasil como uma imensa comunidade de homens cordiais, exibindo sua sexualidade hiperbólica, fica preservada na pantomima interétnica relegada aos bastidores da sociedade nacional: o homem branco deixa o índio consumido de doenças e desejo por mercadorias. A sedução torna-se desprezo; o desprezo, dependência; dependência, submissão. Indígenas, mulheres e crianças fecham o círculo que exalta a proeza sexual e política do homem branco. Mas, enquanto as mulheres casadas se livraram do jugo legal e, ao menos no novo Código Civil, são agora cidadãs plenas, e os menores de idade, com a redução a minoridade legal, já podem votar, os povos indígenas, como os filhos pródigos, continuam a ser os iludidos receptores das duvidosas benesses do homem branco. Na farsa da pacificação, ou, para sermos modernos, atração, os índios parecem representar a

¹³ Isto me lembra a análise de Trouillot (1991) sobre o *savage slot* ('nicho selvagem') como responsável pelo surgimento da antropologia enquanto disciplina. É como se o Brasil tivesse criado um nicho indígena para se olhar a si mesmo num espelho que lhe devolvesse a imagem do progresso.

última chance dos guardiões da nação para exercer cordialmente o seu poder incontestado antes que a história elimine de vez o homem cordial.

Nesse *habitus* algo subliminar, reminescente das memórias involuntárias de Proust, a questão indígena opera como uma lupa, expondo o avesso da nação, com seus nós, emendas e remendos, linhas soltas e textura amarfanhada, resultado da teia e trama irregular do processo histórico de tentar combinar fios díspares num único tecido social.

Referências

- Adorno, Rolena. 2007. *The polemics of possession in Spanish American narrative*. New Haven: Yale University Press.
- Barbosa, Livia. 1992. *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Bastos, Rafael de Menezes. 1983. Sistemas políticos, de comunicação e articulação social no Alto Xingu. *Anuário Antropológico/81*: 43-58.
- _____. 1987/88/89. Exegeses Yawalapiti e Kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Bôas. *Revista de Antropologia* 30/31/32: 391-424.
- Bonfim, Manoel. 1993 [1905]. *A América Latina. Males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- _____. 1996 [1931]. *O Brasil nação. Realidade da soberania brasileira*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Bosi, Alfredo. 1992. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Briones, Claudia e Walter Delrio. 2009. The “Conquest of the Desert” as a trope and enactment of Argentina’s manifest destiny. In *Manifest destinies and indigenous peoples*, David Maybury-Lewis, Theodore Macdonald e Biorn Maybury-Lewis (orgs.), pp. 51-83. Cambridge, Mass: Harvard University David Rockefeller Center for Latin American Studies.
- Candido, Antonio. 1965. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- _____. 1993 [1965]. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia.

- Carneiro da Cunha, Manuela. 1987. *Os direitos do índio. Ensaaios e documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Carvalho, José Murilo de. 1990. *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvalho, José Porfírio de. 1982. *Waimiri-Atroari. A história que ainda não foi contada*. Brasília: Edição do autor.
- DaMatta, Roberto. 1985. *A casa e a rua*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Deloria, Jr., Vine. 1988 [1969]. *Custer died for your sins. An Indian manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Faoro, Raymundo. 1991-1993 [1957]. *Os donos do poder*. São Paulo: Globo.
- _____. 1994. *Existe um pensamento político brasileiro?* São Paulo: Ática.
- Fearnside, Philip. 2018. O Genocídio dos WaimiriAtroari: um possível reconhecimento histórico. <http://amazoniareal.com.br/o-genocidio-dos-waimiri-atroari-um-possivel-reconhecimento-historico/> (acesso 06/03/2019).
- Freyre, Gilberto. 1953. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- _____. 1994 [1933]. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- Fuentes, Carlos. 1992. *El espejo enterrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gagliardi, José M. 1989. *O indígena e a República*. São Paulo: Hucitec.
- Holanda, Sérgio Buarque de. 1989 [1936]. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Leite, Dante Moreira. 1969. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Pioneira.

- Leite, Jurandyr C. F. 1987/88/89. Proteção e incorporação: A questão indígena no pensamento político do positivismo ortodoxo. *Revista de Antropologia* 30/31/32: 255-275.
- Lins, Ivan. 1967. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Martins, José de Souza. 1994. *O poder do atraso*. São Paulo: Hucitec.
- Morse, Richard. 1988. *O espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Prado Junior, Caio. 1942. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- Ramos, Alcida Rita. 1994. The hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14 (2): 153-171.
- _____. 1995. Seduced and abandoned. The taming of Brazilian Indians. In *Questioning otherness. An interdisciplinary exchange*. V. Dominguez e C. Lewis (orgs.), pp. 1-23. Iowa City: Center for International and Comparative Studies, Iowa University.
- _____. 1998. *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ribeiro, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 1994. Os irmãos Villas Bôas. In *A Marcha para o Oeste* de Orlando Villas Bôas e Cláudio Villas Bôas, pp. 11-12. São Paulo: Globo.
- _____. 1995. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarz, Roberto. 1977. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades.
- Schwartzman, Simon. 1982. *Bases do autoritarismo brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

- Seed, Patricia. 1992. Taking possession and Reading texts. Establishing the authority of overseas empires. *William and Mary Quarterly* XLIX: 183-209.
- _____. 1995. *Ceremonies of possession in Europe's conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Souza, Octavio. 1994. *Fantasia de Brasil*. São Paulo: Escuta.
- Souza, Sergio de. 1994. A epopéia dos irmãos Villas Bôas. In *A Marcha para o Oeste*, de Orlando Villas Bôas e Cláudio Villas Bôas, pp. 17-19. São Paulo: Globo.
- Souza Lima, Antonio Carlos de. 1985. *Aos fetichistas, ordem e progresso. Um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional.
- _____. 1990. *O santo soldado*. Comunicação 21. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional.
- _____. 1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Stephanson, Anders. 1995. *Manifest destiny. American expansion and the empire of right*. Nova York: Hill and Wang.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. Anthropology and the savage slot. The poetics and politics of Otherness. In *Recapturing anthropology*, Richard Fox (org.), pp. 17-44. Santa Fe: School of American Research Press.
- Ventura, Roberto. 1991. *Estilo tropical*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Vieira, Clóvis A., Frederico Lustosa da Costa e Lázaro Oliveira Barbosa. 1982. O “jeitinho” brasileiro como um recurso de poder. *Revista de Administração Pública* 16 (21): 5-31.
- Villas Bôas, Orlando e Cláudio Villas Bôas. 1994. *A Marcha para o Oeste. A epopéia da expedição Roncador-Xingu*. São Paulo: Globo.
- Viveiros, Esther de. 1958. *Rondon conta sua vida*. Rio de Janeiro: Livraria São José.
- Weber, Max. 1978. *Economy and society*. Berkeley: University of California Press.
- Weinberg, Albert K. 1963 [1935]. *Manifest destiny. A study of nationalist expansionism in American history*. Chicago: Quadrangle.
- Zweig, Stefan. [1941] 2013. *Brasil. Um país do futuro*. Porto Alegre: L&PM Pocket.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

448. PORTUGAL, Tarcila Martins. “Colecionando discos de vinil na era digital”. 2015
449. SILVA, Kelly & SOUZA, Lucio. Arte, agência e efeitos de poder em Timor-Leste: provocações. 2015.
450. SILVA, Kelly Fluxos de práticas de governo em escala global: sobre as tecnologias de desenvolvimento e alguns de seus efeitos. 2015.
451. PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. Redes e interações: A formação do Movimento Negro e do Movimento Quilombola no Mato Grosso do Sul. 2015.
452. MARQUES, Lucas de Mendonça. Forjando Orixás: técnicas e objetos na ferramentaria de santo da Bahia. 2016.
453. RAMOS, Alcida Rita & MONZILAR, Eliane. Umutina: um exercício de humanismo interétnico. 2016.
454. MORAIS E SILVA, Noshua Amoras de. Manobras e evoluções: Etnografia dos movimentos do Maracatu Leão de Ouro de Condado (PE). 2016.
455. RAMOS, Alcida Rita. Por uma crítica indígena da razão antropológica. 2016.
456. MAIOR CRUZ, Felipe Sotto. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. 2016.
457. TEIXEIRA, Carla; CRUVINEL, Lucas & FERNANDES, Renato. Notas etnográficas sobre mentiras, segredos e verdades no Congresso Brasileiro (working paper). 2016.
458. APURINÃ, Francisco. O Mundo Xamânico dos Apurinã: Um desafio de interpretações. 2017.
459. CONSTANT, Jósimo da Costa. A terra é de vocês e a saúde também! Compreendendo a efetivação do direito ao território e à saúde entre os Puyanawa. 2017.
460. FERREIRA SILVA, Bernardo Peixoto Leal. Vidas no prelo: Persistência da linotipo e de seu mecânico na Cidade Ocidental – GO. 2018.
461. RAMOS, Alcida Rita. Vivos, afinal! Povos indígenas do Brasil enfrentam o genocídio. 2018.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-1551

E-mail: dan@unb.br

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: www.dan.unb.br

Série Antropologia has been edited by the Department of Anthropology of the University of Brasilia since 1972. It seeks to disseminate working papers, articles, essays and research fieldnotes in the area of social anthropology. In disseminating works in progress, this Series encourages and authorizes their republication.

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia

We encourage the exchange of this publication with those of other institutions.

Série Antropologia Vol. 462, Brasília: DAN/UnB, 2019.