2

ESTATUTO JURÍDICO DA SUJEIÇÃO EUROCÊNTRICA INDÍGENA NO BRASIL

“Dava música, dava canivetes, dava a bondade, dava um remédio de casca de pau; vem tupinambá, vem! — dava um espelhinho; vem tamoio, vem! vem caeté! vem carijó! vem, brasil! — anesthesiava o índio, tirava o coração vivo para Jesus.”

(Jorge de Lima: "Anchieta")

Em seu voto, no caso da demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, o Ministro Carlos Ayres Brito relembra a importância de os índios:

[...] experimentarem com a sociedade dita civilizada um tipo de interação que tanto signifique uma troca de atenções e afetos quanto um receber e transmitir os mais valiosos conhecimentos e posturas de vida. Como num aparelho *auto-reverse*, pois também eles, os índios, *têm o direito de nos catequizar um pouco* (falemos assim).¹⁰ [grifo meu]

Na decisão o Ministro aponta para a possibilidade de heterodoxos institutos de Direito Constitucional, como a co-produção do direito juntamente com as noções indígenas de direito e questiona, em alguma medida, quem é o sujeito constitucional de nossa Lei Maior de 1988, qual cultura os operadores do direito têm em mente quando falam em costumes e tradições, mesmo quando evocam os costumes e tradições indígenas. O voto, pejorativamente classificado como romântico¹¹, pelo Ministro Marco Aurélio de Mello, explicita a tensão do encontro¹² de duas sociedades, índios e “não-índios”, dois grupos assim denominados em um esforço de elaborar, quase que didaticamente, categorias puras¹³ existentes somente em exercícios epistemológicos contra-fáticos.

¹⁰ BRITO, Carlos Ayres. “Voto do Ministro Relator”. In: Miras, Julia Trujillo [et al.] Org. Makunaima grita: Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil. p. 173.

¹¹ SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Tribunal Pleno. Sessão de 10 de dezembro de 2008. Disponível em < <http://videos.tvjustica.jus.br/>>. Acesso em: 10 dez. 2008.

¹² A expressão “encontro” não quer significar um encontro pacífico, mas antes uma “tombada” entre civilizações, para utilizar um sentido figurado. É preciso que o leitor tenha em mente, toda vez em que aparecer a expressão “encontro” que se está a remeter a uma situação quase física de encontro, na qual os grupos se vêem um diante do outro. O conceito de encontro não descarta o alerta feito por Enrique Dussel de que é um conceito encobridor porque se estabelece ocultando a dominação do europeu (Eu) sobre o mundo do índio (Outro). O encontro traz implícita a relação assimétrica que se estabeleceu, o desprezo pelos ritos, deuses e mitos indígenas. Ver DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 64.

¹³ Qual não é o espanto quando se toma o conhecimento de um índio contrário a uma demarcação.

A impressão que se tem atualmente, ao que tange as discussões jurídicas acerca das questões indígenas no Brasil, é que, para utilizar uma expressão bastante clara, o “carro está na frente dos bois”. Primeiro porque o que se denomina como “questões indígenas” em geral são questões levantadas por “não índios” a respeito dos “índios” e, segundo, porque a palavra “índio” - esse indivíduo genérico - por si só já enseja um sem número de implicações primordiais que acabam restando marginalizadas nas discussões jurídicas sobre o tema.

Pairam diante disso algumas indagações: consegue o direito Ocidental, pós-revoluções burguesas, contextualizado do século XVII em diante, dar conta das discussões que se vem travando? Quais foram e quais são as oportunidades dadas aos índios na elaboração de leis que os afetam? Na emissão de opiniões acerca de projetos que os atingem? O que autoriza o direito a ser o legitimado a autorizar os índios a participar da elaboração de leis? O que autoriza o direito a ser o legitimado a reconhecer os territórios que são, desde sempre, originariamente indígenas? Quem está legitimado a dizer o que é ser índio? Qual o ponto de vista dos indígenas sobre o direito não-indígena que os regula? Ou mais, qual o ponto de vista dos indígenas sobre o ponto de vista¹⁴? Questões desse tipo já não podem restringir-se somente à esfera da antropologia, diante do cenário que se coloca diante da sociedade brasileiro é preciso que adentrem a esfera dos debates constitucionais a fim de que se problematize o índio enquanto sujeito constitucional - mas não somente no que diz respeito à etimologia da palavra sujeito, como aquele que está sujeito à Constituição, mas também como

¹⁴ Afirma Viveiros de Castro “Há o ponto de vista ocidental e há o dos índios, talvez só haja esses dois. Ou talvez haja três, quatro, mil – mas são sempre pontos de vista que estão aí e que, finalmente, como diriam os cétricos, se equivalem. Não há o que escolher. Isso é exatamente o que estou em via de *não* dizer, no sentido de que é a noção de ponto de vista que depende de nosso ponto de vista. Minha questão é: *qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista?* Não se trata de perguntar qual é o ponto de vista dos índios sobre o mundo, porque essa pergunta já contém sua própria resposta. Ela supõe que o ponto de vista é uma coisa, o mundo uma outra, que o mundo é exterior ao ponto de vista e que é necessário que se deixe o mundo quieto (isto é, nas mãos dos cientistas duros) para fazer variar o ponto de vista (questão para os cientistas macios). É necessário ancorar o ponto de vista na realidade objetiva como um balão preso à terra por um fio, isto é, para poder fazê-lo divagar, flutuar sem perigo de se perder no ar; o “mundo” é mais importante que todos os nossos pontos de vista ‘sobre’ ele”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 109.

participante e crítico do direito, ou mais, merecedor de respeito mesmo diante da negação da comunidade nacional.

Existem hoje vigentes no ordenamento jurídico brasileiro duas leis principais responsáveis pela regência das questões indígenas no país: a Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, e o Estatuto do Índio, de 1973. É certo que existem mais leis afetas à matéria¹⁵, mas essas duas representam e resumem, em alguma medida, a política indigenista do Brasil. Essas leis possuem uma história, uma tramitação, como se verá adiante, história que não se dissocia do passado da política indigenista do país. Não se quer sugerir com esta afirmação que desde o Brasil colônia, desde a primeira legislação referente aos índios, há uma linha histórica, progressiva que culmina com a Constituição e com o Estatuto. A idéia não é esta, mesmo porque há muito se sabe que a história não é linear e evolutiva. Isso, todavia, não impede que ao longo dos tempos se vá formando uma mentalidade, uma opinião ao redor do que seja o índio e quais os seus direitos. É disso que se está a falar, de uma imagem do indivíduo indígena que se construiu também com o apoio da legislação que a ele se direcionou.

As informações que se seguem sobre a política e a legislação indigenista pinçam determinados fatos e leis que evidenciam o tratamento degradante dispensado aos povos indígenas e o caráter etnocêntrico que se deu a essa questão nos diversos governos que se sucederam¹⁶. Trata-se de explicitar momentos e fatos que contribuíram com a construção de uma imagem que não reflete a realidade, mas apenas distorce e abafa a riqueza e importância de uma cultura a fim de que se possa dominá-la e subjugá-la.

2.1 Colonização ou Catequização? (séculos XVI, XVII e XVIII)

Muito antes de se falar em globalização - e de se ter uma cultura hegemônica sendo consumida ao redor do globo - o processo de colonização

¹⁵ FUNAI. Coletânea de Legislação Indigenista Brasileira. Disponível em <http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/livro18.htm>. Acesso em 22 fev. 2010.

¹⁶ A intenção não é a de realizar uma retrospectiva histórica da relação dos índios com o Estado no Brasil. Embora tarefa muito interessante não caberia no presente trabalho.

empreendido pelos europeus no período das grandes navegações teve papel fundamental na difusão e imposição da cultura européia. O pensamento eurocêntrico¹⁷, até a atualidade tão arraigado na cultura brasileira, faz natural um ponto de vista particular capaz de reduzir a diversidade cultural entre os povos.

Diferentemente do que ocorreu em outros Estados mais antigos o direito no Brasil não foi fruto de uma experiência comunitária. O direito português foi imposto às populações indígenas, como parte de concretização do projeto da Metrópole, instaurando um sistema de legalidade “avançada” sob o ponto de vista do controle, da coerção e da efetividade formal¹⁸.

Por outro lado, a organização social das comunidades pré-colombianas se fez ao largo do discurso oficial estatal instaurado no Brasil.

O engatinhar do direito brasileiro conservou-se impermeável às transformações que se processavam no continente europeu após o Renascimento, isso devido à orientação da Metrópole em direção ao movimento de Contra-Reforma reafirmando a integridade da fé e dos dogmas – na contramão de países como Holanda, Inglaterra e Alemanha onde o ideário da Reforma Protestante

¹⁷ Entende-se como pensamento eurocêntrico o conjunto de valores e concepções de mundo físico e metafísico imposto pelos europeus quando do seu confronto com os não-europeus, em especial a partir de 1492. Quando a Europa pôde se definir como “ego” descobridor, conquistador e colonizador da alteridade. O eurocentrismo interfere, especialmente, no processo de formação da subjetividade moderna e tem seu ápice, segundo Enrique Dussel, quando Descartes exprime definitivamente o eu penso no Discurso do método. O eurocentrismo é também um pensamento prenhe de idéias desenvolvimentistas, dialeticamente lineares de diversos âmbitos do conhecimento e, principalmente, ao que tange a história mundial. Afirmou Hegel que “A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal. A Ásia é o começo.” Excluídas da história África e América Latina eram habitadas por homens cuja consciência ainda não chegara à intuição de nenhuma objetividade – como o eram para os europeus, Deus e a lei. Latino americanos e africanos eram exemplares do homem em estado bruto. Afirmo Dussel que perante esta Europa ninguém poderá pretender ter qualquer direito, cita Hegel: “Porque a história é a configuração do Espírito em forma de acontecimento, o povo que recebe um tal elemento como princípio natural [...] é o povo dominante nessa época da história mundial [...] Contra o direito absoluto que ele tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do Espírito mundial, o espírito dos outros povos não tem direito algum.” O eurocentrismo é a imposição de uma particularidade – a européia – a outras particularidades, com pretensão de universalidade. (HEGEL. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t. I. p. 187; 218; HEGEL. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t.II. p. § 346; § 347. Apud: DUSSEL, Enrique. 1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 7-26).

¹⁸ WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 45 e WOLKMER, Antônio Carlos. “Instituições e pluralismo na formação do direito brasileiro”. In: ROCHA, Leonel Severo (org.). *Teoria do Direito e do Estado*. Porto Alegre: Editora Paris, 1994, p. 09.

prevaleceu¹⁹. Assim, no Brasil instalou-se uma cultura na qual a Companhia de Jesus e a Inquisição detinham grande poder ao ditar as regras da sociedade, pregando uma cultura senhorial, escolástica, jesuítica, católica, absolutista, autoritária, obscurantista e acrítica.²⁰

A favor da posição que apregoava a submissão total dos indígenas pesava o fato de que o empreendimento colonizador lusitano encontrava-se munido de uma tradição jurídica milenar proveniente do Direito Romano e, por essa razão, muito mais “correta”. Dos três grupos étnicos que constituíram nossa nacionalidade, somente as raízes culturais do colonizador luso trouxeram influência dominante e definitiva à formação jurídica nacional. As contribuições que os indígenas poderiam ter oferecido para a construção de um direito brasileiro foram tidas como irrelevantes, haja vista que suas leis e regras não entraram para o rol das normas legais. Dessa forma é que os indígenas passaram a aparecer no ordenamento jurídico pátrio ora como objeto de proteção, ora como objeto de violência jurídica²¹.

A colonização brasileira, de 1520 a 1549, com as das Capitâneas Hereditárias possuiu uma prática político-administrativa de viés marcadamente feudal. Nesse período imperavam a Legislação Eclesiástica, as Cartas de Doação e os Forais.²² Com o fracasso desse sistema a Metrópole passou a adotar o sistema de governadores-gerais e algumas prescrições decretadas em Portugal passaram a fazer parte do cotidiano jurídico da Colônia, como Cartas Régias, Alvarás, Regimentos dos governadores-gerais, leis e Ordenações Reais²³. O direito vigente no Brasil colônia compunha-se da legislação portuguesa contida em compilações,

¹⁹ MERCADANTE, Paulo. *Militares e Civis: a Ética e o Compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 16-17.

²⁰ WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 43.

²¹ WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 47 e MACHADO NETO, Antônio Luís. *Sociologia Jurídica*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1979. p. 307-310.

²² SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1970. p. 77.

²³ SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1970. p. 77, MACHADO NETO, Antônio Luís. *Sociologia Jurídica*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1979. p. 307-310 TRIPOLI, César. “História do Direito Brasileiro. Época Colonial”. São Paulo: *Revista dos Tribunais*, 1936, v.1, p. 62-63, 80-81 e 95-96.

como as Ordenações Reais, dentre as quais as Afonsinas, Manuelinas e Filipinas, aplicadas sem qualquer alteração em todo o território nacional²⁴.

No princípio do contato entre índios e portugueses, a necessidade de justificar a presença européia no Novo Mundo adiou o questionamento acerca da humanidade desses povos – o que apareceria com força nos anos seguintes. Assim, a Companhia de Jesus rumou para um dos grandes pilares da colonização: a catequese das almas a serem salvas. A questão da liberdade dos índios sempre permeou a política metropolitana que vacilava entre a necessidade de mão-de-obra barata ou escrava (se os índios não tivessem alma) e a catequese (quando a alma fizesse parte daquele ser humano índio). Por essa razão é que Beatriz Perrone-Moisés afirma ter sido a política indigenista do período colonial oscilante, contraditória e hipócrita²⁵.

Graças à imposição do pensamento europeu, somada a dúvida quanto à humanidade dos indígenas, pouco se sabe da história pré-colombiana. Durante muito tempo, o período anterior ao “descobrimento”²⁶ parece ter tido seu significado diminuído. Da história posterior à chegada de Cabral a notícia que se tem é de um “gentio”, habitante das novas terras conquistadas pelo Reino de Portugal, cujas almas necessitavam ser salvas e os hábitos civilizados.

²⁴ WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 47.

²⁵ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 115.

²⁶ O “descobrimento” escrito assim entre aspas demonstra uma ironia que significa que os portugueses apenas chegaram ao Brasil, mas o descobrimento se deu com os primeiros povos que chegaram a estas terras, ancestrais dos povos indígenas que se estima tenham migrado da Ásia atravessando a pé o [Estreito de Bering](#), no final da [idade do gelo](#), há 12 mil anos e, posteriormente, povos caçadores da América do Norte aqui se instalaram, atravessando o istmo do Panamá. (FUNAI. *A origem dos povos americanos*. Disponível em <<http://www.funai.gov.br/indios/conteudo.htm#ORIGEM>>. Acesso em 09 de fevereiro de 2010.) Enrique Dussel afirma que o “descobrimento” foi uma experiência estética e contemplativa que se deu entre os europeus quando com o advento das grandes navegações eles tiveram que realizar uma auto-interpretação diferente da própria Europa. Afirma Dussel: “A América não é descoberta como algo que resiste distinta, como o Outro, mas como a matéria onde é projetado o ‘si - mesmo’. [...] A Europa tornou outras culturas, mundos, pessoas em ob-jeto: lançado (-jacere) diante (ob-) de seus olhos. O ‘coberto’ foi ‘des-coberto’: *ego cogito cogitatum*, europeizado, mas imediatamente ‘en-coberto’ como Outro. O Outro constituído como o Si-mesmo. O *ego* moderno ‘nasce’ nessa autoconstituição perante as outras regiões dominadas.” DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 32-36. Ver, ainda, O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. Trad. Ana Maria Martinez Corrêa, Manoel Lelo Belloto. São Paulo: Editora da Unesp, 1992. p. 184-207

É preciso ressaltar, visto a pouca abordagem do assunto - em especial no campo do direito - que a historiografia oficial, em geral, não reconhece a existência de complexas organizações sociais das diversas nações indígenas que no Brasil viviam antes da chegada dos portugueses, bem como os sistemas jurídicos por elas estruturados, suas compreensões de matrimônio, propriedade, família, delito, etc.²⁷ Suas práticas jurídicas não-oficiais e o pluralismo jurídico comunitário existente nas reduções indígenas²⁸ constituíram formas autênticas de um “Direito insurgente, eficaz, não-estatal”²⁹. Essas formas de organização nada tinham a ver com o Direito Estatal, porque eram a expressão de uma sociedade sem Estado cujas formas de poder eram legitimadas por mecanismos diferentes dos formais e legais oficiais.³⁰

É comum o pensamento de que “o melhor do que foi pensado e escrito é aquilo realizado pelos europeus³¹. O que de fato importa restringe-se ao “Velho Mundo” enquanto todo o resto pode ser definido como “movimentos insignificantes de tribos bárbaras em cantos pitorescos mais irrelevantes do globo.”³² Colonizados que fomos – e seguimos sendo em grande medida – acabamos convivendo com o eurocentrismo de maneira natural, quase que não

²⁷ Ver CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992; MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. *Textos Clássicos sobre o direito e os povos indígenas*. Curitiba: Juruá, 1994. p. 77-92; MENDES JÚNIOR, João. *Os indígenas do Brasil: Seus direitos individuais e políticos*. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912; OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.) *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora UFRJ, 1987. WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 51.

²⁸ As Reduções foram um modelo evangelizador jesuíta, especialmente no período do Brasil colônia. Para o espaço físico escolhido para a Redução eram levados grandes números de índios que passavam a viver obrigatoriamente sobre os preceitos da fé católica. A Redução, portanto, consistia em uma missão evangelizadora profundamente organizada e devidamente amparada pelo aparato hierárquico institucional da Igreja Católica, o qual dava respaldo técnico-administrativo para a sua efetivação, qual seja, “salvar” as almas dos indígenas convertendo-os em cristãos.

²⁹ ALFONSIN, Jacques Távora et al. *Negros, Índios no Cativo da Terra*. Rio de Janeiro: AJUP/FASE, 1989. p. 20.

³⁰ MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. “Índios e Direito: o jogo duro do Estado”. In: *Negros, Índios no Cativo da Terra*. Rio de Janeiro: AJUP/FASE, 1989. p. 8.

³¹ Entende-se como europeus não somente aqueles cuja posição geográfica assim os delimita, mas também aos neo-europeus dos Estados Unidos, Austrália e Canadá. Esses países, ainda que não deixem de ser alvo de representações e estereótipos eurocêtricos, conseguiram conquistar grande parcela de poder e de privilégios nos embates políticos, econômicos e culturais, em certa medida graças à exploração colonial menos opressiva a que foram submetidos. Isso lhes “autoriza”, assim como os países do chamado Velho Mundo, a representar o Outro e a si mesmos a partir de um padrão de dominação.

³² TREVOR-ROPER, Hugh. *The Rise Of Christian Europe*. Nova York: Harcourt Brace Javanovich, 1965, p. 9. Apud. SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 21.

percebendo sua presença e aceitando a “superioridade nata” das culturas e povos europeus.

Mesmo em historiadores cuja visão eurocêntrica já se encontra bastante relativizada é possível encontrar traços que remontam às idéias de que a cultura dos povos ameríndios – e de outros povos sem escrita – é menos evoluída. Ainda que defenda a idéia de que “o nível da *evolução* jurídica de certos povos que se servem da escrita pode ser *menos desenvolvido* do que certos povos sem escrita”³³

[grifos meus] veja-se o que diz John Gilissen:

[N]o momento em que os povos *entram na história*, a maior parte das instituições civis existem já, nomeadamente o casamento, o poder paternal e ou maternal sobre os filhos, a propriedade (pelo menos mobiliária), a sucessão, a doação, diversos contratos tais como a troca e o empréstimo. [...] O estudo dos povos sem escrita constitui ainda o melhor meio para nos darmos conta do que pode ser o direito dos povos da Europa na sua época pré-histórica. [...] não se pode negar que esses direitos sejam profundamente *místicos* e por consequências *irracionais* [...].³⁴ [grifos meus]

Encontram-se aqui diversas idéias bastante questionáveis como “entrar na história”, “evolução”, “direito místico” além da noção de racionalidade, que serão aprofundadas no terceiro capítulo com a crítica à tradição metafísica ocidental que fez Derrida, com o desconstrucionismo, e faz Viveiros de Castro, com o perspectivismo ameríndio.

Por ora é preciso ter em mente que pouco, ou quase nada, do Direito Indígena foi admitido pela justiça estatal desde o período colonial.

Há quem defenda, por outro lado, que a reprodução das normas portuguesas não foi absoluta e estanque, tendo em vista especificidades coloniais que obrigavam Portugal a ampliar sua produção legislativa para questões totalmente atinentes ao Brasil. Afirmam Arno Wehling e Maria José Wehling que:

[...] se não existiam, no Brasil colonial, ‘monumentos jurídicos’, como as *Recopilações de Leis de Índias* da América hispânica, ainda assim, existiu, não apenas uma copiosa legislação cumulativamente aplicada na metrópole, no Brasil e nas demais unidades coloniais, como também uma legislação especificamente colonial. Nesse caso estão as leis e outros instrumentos jurídicos outorgados à

³³ GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. António Manuel Hespanha e Manuel Luís Macaísta Malheiros. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 31-34. [grifos meus].

³⁴ *Ibidem*. p. 35-36. [grifos meus].

colônia e nela apenas vigentes, como as normas referentes aos indígenas, ao pau-brasil e ao ouro, e a outros ‘produtos minerais’.³⁵

Isso, contudo, em absoluto se aproxima do que se pretende explicitar sobre o respeito às organizações sociais dos povos indígenas, pois se tratam de leis produzidas pela Metrópole para melhor se adequar às novas especificidades que se lhes apresentava.

O máximo que se observou em face da consideração com o direito indígena foi o entendimento de que a experiência indígena é uma experiência consuetudinária de caráter secundário. João Bernardino Gonzaga admite uma justiça penal indígena, no período do descobrimento, mas que em nada influenciou nas práticas penais dos conquistadores lusitanos³⁶. Além disso, costuma-se fazer referência ao Direito desenvolvido nas Missões, como experiências conjuntas de jesuítas e indígenas, uma vez que as punições, em geral públicas e aplicadas pelos próprios indígenas, limitavam a possibilidade de abusos e excessos na aplicação das penas³⁷.

Questionar o pensamento eurocêntrico e deixar a mostra suas imposições não significa, todavia, uma inversão de valores em que se passa a entender que o que provém da Europa seja ruim, dominador ou naturalmente “mau”. Apenas inverter a hierarquia da importância do que foi produzido por esse ou aquele grupamento humano não trará luz ao problema, é preciso deslocar a discussão para uma nova lógica, diferente daquela em que uma cultura necessariamente deve universalizar seus valores.

Ella Shohat e Robert Stam advertem ao interpelar o etnocentrismo europeu:

[...] não se trata, na verdade, de um ataque à Europa ou aos europeus, e sim ao eurocentrismo, ou seja, à tentativa de reduzir a diversidade cultural a apenas uma perspectiva paradigmática que vê a Europa como a “realidade” ontológica em comparação com a sombra do resto do planeta. O pensamento eurocêntrico

³⁵ WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. “Humanismo e cultura jurídica luso-brasileira no período colonial”. In: WOLKMER, Antônio Carlos. *Humanismo e cultura jurídica no Brasil*. Florianópolis: Boiteux, 2003. p. 45-46

³⁶ GONZAGA, João Bernardino. *O direito penal Indígena: à época do descobrimento do Brasil*. São Paulo: Max Limonad, s/d. p. 11-15. Apud. WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 53.

³⁷ KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 57-59 e CHASE-SARDI, Miguel. *El derecho Consuetudinário Indígena y su Bibliografía Antropológica en el Paraguay*. Assunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990.

atribui ao “Ocidente” um sentido quase providencial de destino histórico. O eurocentrismo, assim como a perspectiva renascentista na pintura, olha para o mundo a partir de um único ponto de vista privilegiado.³⁸

Tendo tal advertência em mente convém ousar um pouco mais e, ao se aprofundar nesse questionamento do que seja ocidentalidade, entendê-la, quando muito, apenas como orientação geográfica, uma vez que a cartografia também possui lá suas ficções³⁹. Além disso, em que pese a localização geográfica, em determinadas esferas de organismos internacionais muitos países da América Latina e da África não são vistos exatamente como ocidentais no sentido político do termo.

O eurocentrismo, surgido como discurso justificador do colonialismo, camufla conhecimentos implícitos e faz crer que somente é possível pensar na Europa, e tudo que dela provém - nosso direito, por exemplo - como a origem da cultura mais avançada de que se tem notícia.

Os indígenas nesse contexto eram vistos não apenas como piores que os europeus, mas também como seres “endemoniados”, sua cultura era vista como artimanha do demônio, pois não conheciam Jesus Cristo. No *Auto da Festa de São Lourenço*, de José de Anchieta, os diabos falam tupi e tem nomes tupis (Aimbirê, Tataurana, Urubu, Jaguaruçu, etc.), já os anjos e santos dialogam em português.⁴⁰ “No discurso colonizador, tudo que é bom e santo vem de Portugal, mas o que não presta fala em tupi em vem do diabo.”⁴¹ Assim aniquilamento da cultura indígena foi duplamente justificado: por ser inferior e por ser infernal, contrária a Deus.

Para o pensamento eurocêntrico a história é vista como linear desde a Grécia clássica, passando por Roma Imperial e chegando às capitais

³⁸ SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 20.

³⁹ O mapa mundi preparado pelo historiador alemão Arno Peters corrige as distorções dos mapas tradicionais. O texto que acompanha o mapa, distribuído pelo Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, Friendship Press, Nova York, observa que os mapas tradicionais privilegiam o hemisfério norte (que ocupa dois terços do mapa). Ademais, neles o Alasca parece maior que o México (que na verdade é maior), a Groenlândia maior que a China (embora a China seja quatro vezes maior), e a Escandinávia maior que a Índia (que é três vezes maior). SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 20.

⁴⁰ ANCHIETA, José de. *Na festa de São Lourenço*. Trad. Guilherme de Almeida. São Paulo: Serviço de Comemorações Culturais, MCMLIV.

⁴¹ FLORES, Moacyr. “O imaginário indígena”, In: FLORES, Moacyr (Org.) *Negros e Índios: literatura e História*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 73

metropolitanas da Europa e dos Estados Unidos. Acredita-se que o Ocidente progride sempre em direção a instituições cada vez mais democráticas, ignoram-se as tradições democráticas não européias, esforçando-se para ocultar manipulações típicas da democracia formal do Ocidente e seu papel na subversão de democracias estrangeiras; consideram-se as práticas opressivas do Ocidente como acidentes de percurso e apropria-se sem qualquer constrangimento do conhecimento dos “outros” num movimento de “antropofagia cultural européia”.⁴²

No entanto, para uma convivência não etnocida com as sociedades indígenas é preciso, antes de mais nada, desconstruir o mito de que há uma Europa pura, descendente direta dos Gregos Clássicos, difusora de sabedoria para o resto do mundo. Ser ocidental significa ser herdeiro de uma imensa colcha de retalhos que vai da influência moura na poesia cortês, passa pela influência africana na pintura modernista, o impacto das formas asiáticas sobre o teatro e cinema europeus, o alcance de danças tribais em bailarinos como Martha Graham e George Balanchine, etc.⁴³ E mais, ser ocidental no Brasil significa ser herdeiro e praticante de diversos costumes indígenas que estão profundamente arraigados na cultura nacional, seja em hábitos de higiene, como o banho diário, seja em hábitos alimentares com a mandioca, a massa de tapioca, o beiju, além das tantas plantas de que fazemos uso e que foram domesticadas pelos índios.

Ao pensar o Ocidente, suas práticas e correntes de pensamento, não raro usa-se tratar de costumes tidos como europeus e que, muitas vezes, não o são. Idealizar o Ocidente faz com que o conhecimento seja organizado para o imaginário eurocêntrico, colocando a ciência, a tecnologia, movimentos políticos e filosóficos como quase que exclusivamente ocidentais. Esta visão relaciona o Ocidente ao refinamento teórico da “mente” e o não-Ocidente à matéria prima bruta do “corpo”.⁴⁴ O que se oculta, entretanto, é o fato de que até alguns séculos atrás, era a Europa que se respaldava na ciência e na tecnologia de outras regiões do globo:

⁴² SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 22.

⁴³ DIXON, Brenda. *The Afrocentric Paradigm: designs for arts in education*, n. 92, jan./fev. 1991, pp. 15-22. e Pieterse, Jean. *Unpacking the West*, p. 16. Apud. SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 39.

⁴⁴ SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 22.

[O] alfabeto, a álgebra e a astronomia vieram de fora. De fato, para alguns historiadores, o primeiro artefato tecnológico exportado da Europa foi o relógio, em 1338. Até as Caravelas utilizadas por Henrique, o Navegador, foram construídas de acordo com modelos árabes. Da China e da Ásia Oriental a Europa tomou emprestadas a imprensa, a pólvora, a bússola, as engrenagens mecânicas, as pontes em arco e a cartografia quantitativa. [...] a ciência no Egito Antigo, a agricultura africana, a matemática maia, a arquitetura, irrigação e vulcanização astecas.⁴⁵

Obviamente não se pode negar que grande parte dos avanços tecnológicos nos últimos séculos tenha acontecido na Europa ocidental e na América do Norte, porém tal desenvolvimento é uma “‘empreitada conjunta’ (da qual o Primeiro Mundo saiu lucrando) possibilitada inicialmente pela exploração colonial e em seguida pelo neocolonialismo que exaure o Terceiro Mundo até hoje”.⁴⁶ As revoluções industriais na Europa devem-se muito ao controle das riquezas das terras colonizadas (minério e agricultura) e à exploração do trabalho escravo. Assim, ao se falar da tecnologia, indústria e ciência ocidentais implicitamente se está a evocar uma história conjunta de cuja memória não se pode escapar.⁴⁷

O Colonialismo – movimento também não original⁴⁸ - trouxe nefastos efeitos para as culturas tidas hoje como periféricas que foram submetidas a um regime universal de verdade e poder.⁴⁹ O impacto do processo de colonização no Brasil e das diversas justificativas para a escravização pode ser sentido até os dias atuais. As sequelas do período de escravidão indígena, que durou com justificativas legais até 1833, contribuíram para a construção de imagens que ainda estão presentes no imaginário da população, fixou modos de tratamento e hierarquias de importância entre as raças⁵⁰.

⁴⁵ SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 39.

⁴⁶ Ibidem p. 39.

⁴⁷ MERSON, J. Road to Xanadu. Londres: *Weidenfeld and Nicholson*, 1989. NEEDHAM, Joseph. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. Toronto: University of Toronto Press, 1969. Apud: SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 39.

⁴⁸ O processo de colonização já era praticado por gregos, romanos, astecas, incas e diversos outros grupos. O processo europeu inova apenas no sentido de alcançar uma escala global.

⁴⁹ SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 41.

⁵⁰ Diversos teóricos defendem o equívoco de se falar em raça, seja porque que raça é um critério biológico superado e inexistente (ver Julian S. Huxley), seja porque o critério raça deva ser desconsiderado na distribuição de direitos e obrigações sociais, as quais devem ter um caráter universalizante (nesse sentido ver Peter Fry, Bolívar Lamounier, Yvonne Maggie). Em que pese tais debates e considerações é preciso sublinhar a realidade dos efeitos decorrentes de tal categoria, sendo mais adequado, inclusive, falar em um conceito sociológico, quiçá político, de raça. “Essa

A escravidão indígena foi assunto amplamente debatido durante todo o período em que existiu legalmente, e até mesmo alguns anos após sua proibição, pois a atividade de conversão das almas era incompatível com a necessidade de braços para cultivar a terra e protegê-la de ataques inimigos. A legislação escravocrata indigenista⁵¹ variava de acordo com a “índole” do índio. A princípio, em se tratando de índios dóceis, aldeados⁵² e aliados dos portugueses, a escravidão era proibida, já com relação ao “gentio bárbaro espalhado pelos sertões” a escravidão se configurava no mais brando dos fins.

Deles [os índios aldeados] dependerá o sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores. Serão eles os elementos principais de novos descimentos, tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que podem dar. Serão eles também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes das tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus.⁵³

A necessidade de mão-de-obra barata e de terras para a efetivação do projeto colonial é o pano de fundo para discussões em torno da escravidão dos indígenas, da existência de alma em seus corpos, da inferiorização de seu Direito, do questionamento de sua natureza humana e capacidade jurídica⁵⁴. Esses debates foram levantados por Francisco de Vitória, na Universidade de Salamanca, em

designação segue uma regra social e não zoológica”. Como lembra Ellis CASHMORE em seu *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000. pg. 450.

⁵¹ Leis de 30.07.1609, 01.04.1680, e 06.06.1755 em NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: Revista de Informação Legislativa, ano 08, n.º. 29. 1971. p. 292-94; 256-58 e 258-62 respectivamente.

⁵² Os índios aldeados eram aqueles que viviam próximos aos grupos de portugueses e, segundo a Coroa, deveriam ser muito bem tratados, uma vez que representavam o sustento e a defesa da colônia. Viviam em aldeias, eram livres e podiam trabalhar em troca de salários. Esses índios eram índios “descidos”, ou seja, trazidos de suas aldeias originais, instalados próximos aos núcleos de povoação, catequizados e civilizados. Os descimentos deveriam ser realizados sem qualquer violência, usando de “persuasão e brandura”, com a presença de missionários, “de tal modo que não possa o gentio dizer, que o fazem descer da serra por engano, nem contra a sua vontade” Citações do Alvará de 26/7/1596. Ver ainda Lei de 1611: “Declaro todos os Gentios das ditas partes do Brazil por livres [...] lhes pagarão seu trabalho” e Regimento das Missões de 21/12/1686, disponíveis nos Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.

⁵³ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 118.

⁵⁴ Existiram três formas de manipulação de indígenas durante o período de dominação portuguesa: os resgates, os cativos e os descimentos. Estes configuravam o deslocamento forçado dos índios para as proximidades dos enclaves europeus; esses se referiam aos índios capturados em uma guerra justa, consentida e autorizada legalmente e; aqueles eram realizados na troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 119. Sobre o cativo ver Lei de 1611 (Documentos Históricos da Biblioteca Nacional): “Hei por bem, que sejam captivos todos os gentios, que estejam captivos de outros para os comerem.”

1539 e pela denúncia de Bartolomé de las Casas, em Valladolid, de 1547 a 1550⁵⁵, contra a sangrenta conquista espanhola e, ainda, pela revelação do genocídio dos índios e da proteção dos indígenas empreendida pelo Pe. Antonio Vieira, no Maranhão e na Bahia, no século XVII.⁵⁶

Foi no século XVI, na Bahia, que começaram os primeiros grandes massacres de índios, sob o governo de Mem de Sá. Diante da resistência dos índios à colonização da região do Paraguaçu foi organizada, em setembro de 1558, uma expedição punitiva na qual foram invadidas aldeias, casas queimadas, homens assassinados e mulheres e meninos tornados cativos. Em abril de 1561 há registro de outro ataque, agora contra os Tupinikim da região de Jacareí, no vale do Paraíba; em 1574 registrou-se a guerra liderada pelo governador do Rio de Janeiro, Antônio Salema, contra os Tupinambá; por volta de 1675 há o registro de um ataque aos Kariri, no médio São Francisco. Poder-se-ia citar muitos outros, todos registrados, como as tantas etnias que somaram quase dois milhões de indígenas mortos no Maranhão, nos dez primeiros anos de conquista, em decorrência de massacres e as chamadas epidemias de contato como sarampo, gripe e varíola. Por fim, apenas para encerrar a exemplificação dos casos mais expressivos, houve a chacina registrada em 1636, na tomada da Redução de Jesus Maria, no Guairá, hoje Oeste do Paraná.⁵⁷

Os índios aldeados, aqueles que por diversas razões decidiam não resistir, eram tidos como livres e senhores de suas terras, contudo a legislação

⁵⁵ Acerca destes debates ver ADORNO, Rolena. “Discourses on Colonialism: Bernal Diaz, Las Casas, and the Twentieth Century Readers”. *MLN*, Vol. 103, n° 2, Hispanic Issue, p. 239-258, mar., 1988; FERNANDEZ-SANTAMARIA, Jose A. “Juan Gines de Sepulveda on the Nature of the American Indians”. *The Americas*, Vol. 31, n° 4, p. 434-451, apr., 1975; HANKE, Lewis. “Bartolome de Las Casas, an Essay in Hagiography and Historiography”. *The Hispanic American Historical Review*. Vol. 33, n° 1, p. 136-15, feb., 1953; LACERDA, Rosane. Diferença não é incapacidade: gênese e trajetória histórica da concepção de incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988. Brasília, 2007. Dissertação de mestrado em Direito – UnB. Disponível em: <http://www.fd.unb.br/pos/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=15> Acesso em: 20.06.2009; LAS CASAS, Frei Bartolomé de. *O Paraíso destruído. Brevíssima Relação da Destruição das índias*, 4. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985; PAGDEN, Anthony. “Ius et Factum: Text and Experience in the Writings of Bartolome de Las Casas.” *Representations*, n° 33, Special Issue: The New World, p. 147-162, winter 1991 e VITORIA, Francisco de. *Doctrina sobre los Índios. Salamanca*: San Sebastian, 1992.

⁵⁶ Ver WOLKMER, Antônio Carlos. *A história do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 51. DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro (a origem do “mito da modernidade”)*. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁵⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. p. 42.

metropolitana era muitas vezes descumprida submetendo os índios às vontades dos portugueses⁵⁸. Convém ressaltar que aos jesuítas cabia o “governo espiritual”⁵⁹ dos indígenas e, a partir da Lei de 1611, o governo temporal (de responsabilidade do capitão de aldeia, um colono português) que tratava de direcioná-los aos serviços a serem prestados à Coroa ou dentro da própria aldeia.

Os índios que ficavam confinados em aldeamentos serviam aos interesses colonizadores da Coroa portuguesa. A conversão ao catolicismo era feita concomitantemente à civilização do gentio, à ocupação e defesa do território, além de constituir uma importante reserva de mão-de-obra.

O trabalho dos índios nas aldeias é, desde início, remunerado, já que são homens livres. O pagamento do salário é afirmado desde a Lei de 1587, reafirmado no Alvará de 1596, na Lei de 1611, no Regimento do governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655 e no Diretório de 1757 [...] ⁶⁰

A liberdade dos índios, apesar de tantas leis regulando-a, era sistematicamente violada e era comum os salários deixarem de serem pagos. Ademais, o trabalho de serviços prestados pelos índios mal disfarçava uma escravidão de fato⁶¹.

Segundo Beatriz Perrone-Moisés, em 1566 a Coroa nomeou um procurador dos índios a fim de intervir na condição frequente de desrespeito às leis que dispunham acerca da liberdade e utilização de mão-de-obra aldeada. O Procurador - responsável ⁶² por requerer a justiça a quem não pode fazê-lo por si

⁵⁸ Ver, a título de exemplo, a Ordem do Governador da Bahia de 01/08/1682 – Documentos Históricos – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

⁵⁹ “Os Padres da Companhia terão o governo não fó espiritual, que antes tinham, mas o político & temporal nas aldeãs de fua adminifração [...]” “Regimento das Missões”. In: NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n°. 29. 1971. p. 292-94.

⁶⁰ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 122

⁶¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp. 1986. p. 146.

⁶² Alvará de 26/07/1596, Provisão Régia de 10/04/1658, Lei de 09/04/1655 e Regimento das Missões de 1686. Disponíveis respectivamente nos Documentos Históricos da Biblioteca Nacional; em PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 122 e em NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n°. 29. 1971. p. 292-94.

mesmo - contava com o apoio dos ouvidores gerais, responsáveis por fiscalizar o cumprimento da legislação⁶³.

Nesse período, metade do século XVI, existia a previsão da capacidade de o próprio índio, quando injustamente cativo, tratar de sua liberdade na forma da Lei 653⁶⁴ e, existem registros de pleitos dos próprios índios, apresentados por um representante não especificado, contra missionários. Tais garantias são resultado de uma série de políticas de “bons tratos” para garantir a proximidade e “amizade” dos indígenas, imprescindíveis para o funcionamento do projeto colonizador.

Princípios básicos de direito e a busca pelo “bem comum” fundamentavam documentos que reafirmavam a “necessidade de se manterem os índios aldeados, confiantes e satisfeitos”⁶⁵. Tratavam-se, portanto, de ordens que regulamentavam a boa relação entre brancos e índios visando, em última análise, a garantia dos interesses metropolitanos, quais sejam: conversão religiosa ao catolicismo – uma vez que se enfrentava grande crescimento do protestantismo na Europa – e interesses econômicos como um todo.

O sistema dos aldeamentos tinha uma quádrupla função⁶⁶: proteger os portugueses dos índios “bravos”; circunscrever as áreas coloniais e impedir a fuga de escravos negros para as florestas tropicais; manter contingentes de mão-de-obra e dessocializar os indígenas tornando-os mais permeáveis à catequese.

O projeto colonizador alimentou constantemente a crença de que o que se oferecia aos indígenas realmente representava o melhor para eles. Esse bem maior oferecido pelo projeto português dizia respeito à felicidade decorrente da vida “civilizada” e a sujeição às leis positivas sem as quais o homem permaneceria

⁶³ Alvará de 21/08/1587 e Lei de 01/04/1680, disponível nos Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.

⁶⁴ Ver Carta Régia de 13/03/1697; Provisão Régia de 10/04/1658 e “Carta de Alforria de Paula Índia de gentio Pitigoar”, de 11/11/1628 em NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n.º. 29. 1971. p. 292-294

⁶⁵ Ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 122; Regimento do governador geral do Maranhão e Grão – Pará de 14/04/1655 *Annaes da Biblioteca do Pará*. Apud: “Inventário de Legislação Indigenista 1500-1800”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 529; Lei de 01/04/1680 em NAUD, Leda Maria. *Op. Cit.* p. 256-258; Diretório de 1757, em NAUD, Leda Maria. *Op. Cit.* p. 263-279 e Direção de 1759. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. n.º 46, p. 121-171.

⁶⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 181.

primitivo e selvagem. Veja-se o que diz Ginés de Sepúlveda acerca das benesses da civilização:

[os índios] se negam a admitir o império dos que são mais prudentes, poderosos e perfeitos do que eles; império que lhes traria grandíssimas utilidades, sendo além disto coisa justa por direito natural que [...] o imperfeito [obedeça] ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem de todos.⁶⁷

Como visto, apesar dessa grande busca pelo “bem” dos índios o descumprimento das leis era uma constante, tanto aldeados como inimigos eram, via de regra, tratados como inimigos. Esta foi a razão que levou a Coroa a estender, em determinado momento, a liberdade a todos os indígenas da Colônia como se pôde observar nas “grandes leis de liberdade”. Essa ordem metropolitana gerou reações dos colonos:

Para reagirem às leis de liberdade, os moradores não apelam apenas para a premente necessidade de braços sem os quais a colônia não sobreviverá. Invocando os próprios princípios básicos dessas leis, a saber, a salvação das almas e a civilização dos índios, afirmam a impossibilidade de realizá-los através da liberdade, dada a barbárie em que se encontram os gentios. Só o cativo, dirão, permitirá realizar a conversão e civilização dos índios e por isso, principalmente, deve ser legitimado. Alegam também que missionários encarregados das aldeias não cumprem sua parte, recusando-se a fornecer índios aos moradores e, aqui também, movem-se no universo jurídico.⁶⁸

Houve ainda a crença de que determinados índios nunca seriam civilizados, nem mesmo com o cativo, dado o grau de selvageria em que viviam. Para estes existiam as “justas razões de direitos” como, por exemplo, o direito à guerra justa. Este direito foi o principal caso legítimo para escravidão legal e aplicava-se quando se observavam as seguintes práticas: recusa à conversão ou impedimento a propagação da Fé; hostilidades contra portugueses e seus vassallos e quebra de pactos celebrados.

Afirma Perrone-Moisés a respeito da guerra justa:

Sendo a guerra justa possibilidade indiscutível de escravização lícita, pode-se imaginar o interesse que sua declaração tinha para os colonizadores. [...] É inegável que houve guerras movidas por necessidades econômicas e para as quais

⁶⁷ Publicado em Roma em 1550. SEPÚLVEDA, Ginés de. *De la justa causa de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 153. Apud: DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁶⁸ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 123.

foram encontradas justificativas *a posteriori*. Mas é igualmente inegável que tais guerras se faziam no contexto de uma discussão acalorada acerca dos fundamentos teológicos e jurídicos da justiça das guerras contra os indígenas brasileiros, e que a questão preocupava bastante a Coroa, permanecendo um ponto controverso⁶⁹.

O descumprimento das leis de liberdade era tanto que, segundo John French, a esmagadora maioria da mão-de-obra cativa era composta de índios apenas formalmente livres. No exame do testamento de 68 paulistas falecidos antes de 1625 constavam “nove escravos africanos (1%), 124 escravos índios (14,5%), e 723 índios ditos ‘forros’ (84,5%).”⁷⁰

Para que se pudesse travar guerra contra os índios eram preciso fundamentos teológicos e jurídicos que garantissem a justiça da declaração de uma guerra. Os colonizadores, interessados na licitude de escravização de indígenas contra os quais fosse declarada guerra, procuravam a qualquer custo demonstrar a hostilidade e a inimizade de determinados povos. Contra estes as ofensivas eram pesadas e, nos casos em que não houvesse rendição, os colonizadores entendiam por bem exterminá-los e, em algumas ocasiões, expor os mortos como forma de aviso e exemplo.⁷¹

A mão-de-obra indígena arrebanhada em ocasiões de guerra era de extrema importância para um lucrativo funcionamento econômico da Colônia, fato que se acentuou entre 1625 e 1650, ocasião em que mais de cem mil índios foram capturados pelos Bandeirantes para compensar a suspensão do tráfico negreiro.⁷²

O Regimento de 24/12/1654, de uma *entrada* a ser feita na Bahia, recomendou queimar e destruir totalmente as aldeias inimigas, escravizando a todos e matando a quem de algum modo resistisse. Uma carta do governador geral do Brasil, de 14/03/1688, sobre a Guerra dos Bárbaros na capitania do Rio Grande, recomenda a um dos capitães-mores que os índios fossem degolados e

⁶⁹ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 124.

⁷⁰ FRENCH, John. *Riqueza, poder e mão-de-obra numa economia de subsistência*. São Paulo, 1596-1625. R.A.M. SP., n° 195, 1987, pp. 79-107. Apud. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 120.

⁷¹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. p. 43.

⁷² ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 198-199.

perseguidos até a extinção, de maneira que fique exemplo desse castigo a todas as mais nações que não temessem as “armas de sua majestade”.⁷³

As recomendações de destruição total dos inimigos são numerosas no século XVII e início do século XVIII, e os documentos falam de guerra “rigorosa”, “total”, “veemente”, a ser movida “cruamente”, fazendo aos inimigos “todo o dano possível”, de preferência até a sua extinção total. [...] tudo leva a crer que muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias⁷⁴.

A guerra não gerava mão-de-obra apenas por meio dos prisioneiros, mas também por razões de miséria daqueles que, livres, vendiam-se a si mesmos para sobreviver⁷⁵.

Tantos eram os pretextos para a declaração de guerra que a Coroa chegou a proibir novamente a guerra e a escravidão dos indígenas⁷⁶. Contudo o desejo de escravização dos indígenas era tal que as tentativas de convencimento da Coroa quanto à “ferocidade do gentio” prosseguiram por parte dos colonizadores. Consta da carta do Governador geral do estado do Brasil, de 12/03/1688⁷⁷, a esperança “de que fiquem as armas de sua majestade mais gloriosas na destruição dos bárbaros”.

Os moradores procuravam enquadrar os índios, sempre que possível, nesses casos juridicamente legítimos de cativo, alegando casos de resgates nos quais havia mera violência, construindo inimigos onde não os havia⁷⁸.

Concomitantemente a essa prática de reivindicar a guerra justa contra os índios “bravos” e “ferozes” o século XVIII foi também marcado pela antiga prática dos massacres. Em 1723 registrou-se um ataque contra os Manau, na Amazônia, povo posteriormente perseguido até o extermínio; no mesmo período há registro do massacre do lago dos Guatazes, contra os Mura, resultando em torno de 300 vítimas e, em setembro de 1733, sob o comando do Tenente Manoel

⁷³ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 125.

⁷⁴ *Ibidem.* p. 126.

⁷⁵ A esse respeito ver a discussão acerca da possibilidade de venda da própria liberdade entre jesuítas (em especial Luís de Molina) e dominicanos (em Especial Francisco de Vitória). Ver CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp. 1986. p. 150. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo. Companhia das Letras, 1996. p. 136-137. e TUCK, Richard. *Natural rights theories - their origin and development*. p. 45-57. Cambridge University Press. 1979.

⁷⁶ Lei de 01/04/1680. NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n.º. 29. 1971. p. 256-258.

⁷⁷ Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.

⁷⁸ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 129.

Roiz de Carvalho, portugueses e paulistas chacinaram os Payaguá, no Mato Grosso. Em 1756 houve a batalha do Caiboaté, por ocasião da Guerra Guaranítica, na qual os Guarani dos Sete Povos foram atacados por exércitos da Espanha e Portugal; estima-se que 1.500 índios tenham morrido e mais 150 tenham sido feito escravos.⁷⁹

Documentos importantes dessa época são também o Diretório de 1757 e a Direção de 1759⁸⁰ que reiteraram o entendimento da “infância social” pela qual passavam os indígenas e estipularam que estes eram incapazes de se autogovernar, razão pela qual instituíram diretores de povoações de índios, reafirmando a necessidade dos aldeamentos ou escravizações.

O modelo jurídico hegemônico durante os primeiros dois séculos de colonização foi [...] marcado pelos princípios e pelas diretrizes do Direito alienígena – segregador e discricionário com relação a própria população nativa -, revelando, mais do que nunca as intenções e o comprometimento da estrutura elitista de poder.⁸¹

O jesuíta João Daniel calcava seu argumento na tibieza do poder do chefe tribal para justificar a necessidade de os índios serem administrados. Segundo ele os jesuítas eram imprescindíveis para que as autoridades coloniais lograssem êxito na implementação das ordens régias que envolvessem os indígenas.⁸²

2.2 Uma questão de terras (séc. XIX)

Ao longo do século XIX tem-se uma política indigenista que começa com o Brasil ainda Colônia e termina durante a República Velha. Nesse período, a questão indígena é menos uma questão de mão-de-obra que uma questão de terras.

⁷⁹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. pp. 43-44.

⁸⁰ “Haverá em cada huma das fobreditas Povoçoens, em quanto os Índios não tiverem capacidade para fe governarem, um Director [...]” Diretório de 1757. Ver ainda Diretório de 1759, ambos em NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n°. 29. 1971. p. 263-79.

⁸¹ WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 49.

⁸² ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 118.

Marginalizado, o índio passa a se manifestar não por meio de representantes, uma vez que não mais existia tal figura, mas por meio de rebeliões ou poucas petições ao Imperador e poucos processos judiciais.

A discussão acerca da questão indígena, no início do século XIX, gira em torno de o que fazer com as comunidades fixadas no interior, se deveriam ser exterminadas – solução propícia para os colonos tendo em vista que agora o mais importante era a liberação de terras – ou se deveriam ser “civilizadas” e incluídas na comunidade política – opinião benéfica para estadistas que visavam o aumento da mão-de-obra barata. “Este debate, cujas conseqüências práticas não deixam dúvidas, travava-se frequentemente de forma toda teórica, em termos da humanidade ou animalidade dos índios”⁸³.

O eurocentrismo que, permeava as relações sociais no Brasil, fornecia argumentos científicos para confirmar a animalidade dos indígenas. Opiniões de naturalistas, como a do francês Buffon, ganham força nos argumentos que se buscava para tanto. A título de exemplo, observe-se o discurso de Dantas de Barros Leite, senador do Império do Brasil de 1843 a 1870, citado pelo historiador Varnhagen:

No Reino animal, há raças perdidas; parece que a raça índia, por um efeito de sua organização física, não podendo progredir no meio da civilização, está condenada a esse fatal desfecho. Há animais que só podem viver e produzir no meio das trevas; e se os levam para a presença da luz, ou morrem ou desaparecem. Da mesma sorte, entre as diversas raças humanas, o índio parece ter uma organização incompatível com a civilização.⁸⁴

Esta discussão ganha enorme estímulo com o cientificismo crescente do período. A preocupação em diferenciar antropóides de humanos leva Blumenbach, antropólogo físico, a analisar o crânio de um índio Botocudo e a classificá-lo a meio caminho entre um orangotango e um ser humano⁸⁵. Dessa maneira, a animalidade dos índios era frequentemente afirmada e ganhava a força da

⁸³ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 134.

⁸⁴ VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1952. p. 55-56.

⁸⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 134.

autoridade de experiências científicas⁸⁶. Diversas consultas eram feitas às universidades em busca de respostas para a dúvida quanto à raça e a humanidade dos índios.⁸⁷

A animalização era um tom essencial do colonialismo, que se utilizava de tradições filosóficas e também religiosas para traçar as fronteiras que separavam o animal do humano. É comum no discurso colonizador os colonizados serem pensados como bestas selvagens que não controlam a libido, vestem-se inadequadamente e moram em “habitações outras que não cabanas de barro parecidas com ninhos ou tocas”.⁸⁸ Veja-se o que diz Fernandez de Oviedo, citado por Edmundo O’Gorman: “Estas gentes destas Índias, embora racionais e da mesma estirpe daquela da santa arca de Noé, estão feitas irracionais e bestiais por

⁸⁶ “As ciências médica e biológica do século XIX fizeram um grande esforço para provar que certas características do cérebro e dos órgãos sexuais distinguiam as civilizações primitivas inferiores, fato esse que daria prestígio científico à infantilização política de mulheres brancas e povos nativos.” (SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 225.) Também no campo das ciências a antropologia documentou os rituais de possessão. A noção de um “corpo em desordem” demarca o objeto do olhar científico em termos sexuais e raciais, bem como as modalidades institucionalizadas de estudos movidas pelo poder. Tal aparato não deixou espaço imaginativo para aquilo que Fanon chamou de “loucura criativa” uma possibilidade sugerida no filme etnográfico *Os mestres loucos* (Le Maîtres Fous, 1955), de Jean Rouch, que documenta os rituais de possessão dos hauka, um culto da África Ocidental. Aqui o Ritual de transe testemunha o exorcismo coletivo da dominação estrangeira. A desordem física alegoriza uma desordem política mais ampla. O modo paródico por meio do qual o colonizado imita o colonizador associa os sintomas do colonialismo ao trauma original dos encontros coloniais. Fanon, em uma crítica explícita ao trabalho psicanalítico eurocêntrico de Freud, explica a “perturbação” mental como um sintoma de desordem política e das relações de poderes. Nesse sentido, as desordens do corpo [...] colonizado podem ser consideradas formações de reação, ou até mesmo um ato de exorcismo e transcendência em relação às patologias [...] coloniais”. FANON Franz, *Os condenados da terra*, trad. José Laurêncio de Melo, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1968.

⁸⁷ Para que se tenha alguma noção das visões construídas dos indígenas destacam-se as opiniões de alguns viajantes, religiosos e colonizadores dos séculos XVI e XVII. Hans Staden escreveu *Duas viagens ao Brasil, 1557*, em que afirmava serem os índios guerreiros por tradição, de hábitos selvagens e lutadores em defesa de suas terras cobçadas pelos brancos; André Thevet autor de *As singularidades da França Antártica, 1556*, entendeu que os índios eram bárbaros, sem lei e sem fé, irracionais, cruéis, muito sensuais, hospitaleiros e generosos com os amigos. Para ele o contato com o cristianismo lhes salvaria e daria a civilização. Fernão Cardin escreveu *Tratados da Terra e gente do Brasil, 162*, afirmando que os índios eram bárbaros, cruéis, mas generosos e não aceitavam a escravidão; também via no cristianismo a salvação dos selvagens. Frei Vicente do Salvador era brasileiro e escreveu em *História do Brasil, 1627*, que os índios eram bárbaros e cruéis, perigosos, pois tentam formar uma grande aliança antiportuguesa com o apoio dos franceses. Pregava a guerra religiosa para catequizar os indígenas. Por fim Sebastião da Rocha Pinheiro UTO DE História da América Portuguesa, era um nativista contando as riquezas do Brasil e afirmava além de cruéis e canibais eram os índios imorais, pois andavam nus. Vivem como feras e reagem a pregação cristã e ao avanço civilizador português. Ver BELLOMO, Harry R. “O Índio e o Negro na Historiografia Colonial”. In: FLORES, Moacyr (Org.) *Negros e Índios: literatura e História*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 67-69.

⁸⁸ SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 45.

suas idolatrias, sacrifícios e cerimônias infernais.”⁸⁹ O discurso colonial estabeleceu um elo entre indivíduos selvagens e animais também selvagens, ambos criaturas ferozes vagando em terras não – habitadas e, portanto, sem dono.

Em paralelo com a discussão acerca do que fazer com as terras habitadas por seres bestiais seguiam ocorrendo massacres permanentes. Os genocídios dos séculos XIX e XX (Kanamari, em 1910; Kaingang, em 1912; Kanela, em 1913; Kayapó, em 1942; Juma, em 1945) aproximavam-se do desejo pela usurpação das terras. Os massacres permitiam declarar devolutas as terras indígenas e assim, passíveis de apropriação legal.

O abandono do governo e a enorme violência deliberada contra os índios contribuíram para que, no senso comum, fosse entendido como “normal” o extermínio desses seres vistos como intermediários entre homens e animais. Assim, do séc. XVI em diante, muitos foram os tratamentos hostis e etnocidas a fim de se adentrar ao país para ocupar os territórios e explorar suas riquezas. Quando muito, a preocupação política com a questão propagava o entendimento de que os índios seriam seres primitivos, viventes de uma fase já superada pelos brancos ocidentais – pensamento que, em alguma medida, se mantém até nossos dias – e que, portanto, era preciso ajudá-los a se integrar com a sociedade dita civilizada, pois o progresso traria, natural e gradativamente, o fim das sociedades indígenas.

É indispensável ressaltar também o uso utilitário que se fez da imagem do índio. A partir do século XIX a imagem ganhou contornos maniqueístas, assim, havia os índios domésticos, em geral identificados com os Tupi e os Guarani, e os índios bravos, genericamente chamados de Botocudos. Na imagem ideal este índio doméstico e dócil perdia seu caráter “feroz” e mantinha apenas suas qualidades “infantis” e ingênuas. Passava a ser um emblema da nova nação que se queria construir, uma imagem que foi arquitetada com o auxílio da ciência e das

⁸⁹ O’GORMAN, Edmundo. A invenção da América. Trad. Ana Maria Martinez Corrêa, Manoel Lelo Belloto. São Paulo: Editora da Unesp, 1992. p. 184-207 e DUSSEL, Enrique. 1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 36.

artes, em monumentos, alegorias, pinturas e literatura⁹⁰, que retrataram este indígena reduzindo sua imagem ao aspecto biológico, não só ao animal, mas também à natureza exótica e pronta para ter seus segredos e riquezas descobertos pelo herói colonizador. Já o índio bárbaro foi relacionado à imagem da selva e da floresta, lugares tidos como confusos, de impulso violento e luxúria anárquica⁹¹. Renovava-se a velha concepção de que o índio colonizado tinha sua natureza relacionada com o corpo e não com a mente, à matéria prima e não aos manufaturados. A atividade mental não era algo que estivesse relacionada a estes seres, ora dóceis, ora ferozes⁹².

Com a chegada de D. João VI, em 1808, a guerra contra os indígenas, que antes se fundamentava na necessidade de defesa, ganha novo contorno com a ausência de qualquer retórica, pregando que era preciso guerrear, simplesmente, para liberar terras para a colonização.

É com José Bonifácio, todavia, que o debate da questão indígena volta a ser contextualizado em um projeto político mais amplo.

Trata-se de chamar os índios à sociedade civil, amalgamá-los assim à população livre e incorporá-los a um povo que se deseja criar. É no fundo o projeto pombalino, mas acrescido de princípios éticos: para chamar os índios ao convívio do resto da nação, há que tratá-los com justiça e reconhecer as violências cometidas. É verdade que, se tivesse sido aplicado esse projeto, apresentado pelo autor nas cortes portuguesas e na Constituinte de 1923 onde foi muito aplaudido, teríamos assistido um etnocídio generalizado: a justiça de que fala José Bonifácio consistia na compra das terras dos índios em vez da usurpação direta⁹³.

Na história do Brasil nenhuma participação popular foi observada na elaboração das Constituições brasileiras anteriores a 1988. A Constituição de 1824 apresentou certa contribuição à questão indígena somente no âmbito de seu projeto elaborado por representantes das elites como o Padre Francisco Muniz Tavares, Domingos Borges de Barros, o Visconde de Pedra Branca; além do já mencionado José Bonifácio de Andrada e Silva com seus “Apontamentos para

⁹⁰ A título de exemplo tem-se os romances O Guarani, Iracema e Ubirajara de José de Alencar, as telas O Último Tamoio, de Rodolfo Amoedo; Moema, de Victor Meirelles e Índios da missão de São José. Jean- Baptise Debret, entre outros.

⁹¹ SHOHAT, e STAM. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Op. cit. p. 206.

⁹² Ibidem. p. 201.

⁹³ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 137.

uma Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”. O texto final, porém, não contemplou qualquer apontamento do projeto. Da primeira Constituição Brasileira ficaram tolhidos do direito de cidadania escravos, índios e mulheres⁹⁴.

Como já dito, a política indigenista do século XIX, sobretudo até 1845 foi subsidiária de uma política de terras e, em que pese os cinco projetos encaminhados à Constituinte de 1822, a primeira Constituição do Brasil sequer mencionou a existência de índios, tratando do assunto via Ato Adicional de 1834, que adicionava à competência legislativa das Províncias a tarefa de dispor sobre a catequese e civilização dos indígenas, conforme o art. 11, § 5°. Nesse período de descentralização do processo legislativo, diversas províncias passaram a tomar atitudes antiindígenas, como extermínio ou expulsão dos índios de suas terras e vilas.

O direito dos índios às suas terras originárias já era, contudo, afirmado desde antes da Carta de 24, incluindo o direito às terras dos aldeamentos para onde tenham sido levados.

Tanto é verdade isso que em 1819 a Coroa volta atrás na concessão de uma sesmária dentro de terras da aldeia Valença, de índios Coroados, e reafirma princípios fundamentais: as terras das aldeias são inalienáveis e não podem ser consideradas devolutas; são nulas as concessões de sesmarias em tais terras⁹⁵.

O avanço de tal legislação, todavia, encontra a resistência e dificuldade de aplicação devido à amplitude territorial do país, ao desejo de se aumentar os espaços habitáveis do interior e de converter índios, negros e brancos pobres em mão de obra, o que demonstra que a política de terras não é independente de uma política de trabalho⁹⁶.

Todo o tipo de argumento será usado para que se retroceda quanto a uma política indigenista que reconheça direitos originários a essas populações. Diante

⁹⁴ “Entre o arcabouço jurídico-liberal importado da Europa, sobre o qual se ergueu o Estado independente, e a prática social haveria uma enorme distância, facilmente observada pelos viajantes na época. Estes espantavam-se diante da falta de correspondência entre a legislação e a realidade que a desrespeitava a cada passo. A Constituição afirmava a igualdade de todos perante a lei, bem como a garantia da liberdade individual. A maioria da população, no entanto, permanecia escravizada, não se definindo em termos jurídicos como cidadãos”. COSTA, Emilia Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 6ª. ed. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999. p. 50.

⁹⁵ Lei de 26/3/1819 e 3 Provisões de 8/7/1819. Apud: CUNHA, Manuela Carneiro. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 141.

⁹⁶ *Ibidem*. p. 141.

da incompreensão do branco frente à relação que os índios estabelecem com a terra surgirão afirmações de que o índio não se apega ao território, não tem noção de propriedade, que vive perambulando sem ter fixação em lugar algum.⁹⁷

O nomadismo de determinados grupos e as diferentes formas de organização social pareciam, aos olhos europeus, imaturidade política e indícios de dependência da liderança natural dos brancos. O sedentarismo e a “capacidade” de se adaptarem à lavoura, por outro lado, eram vistos como elevação do patamar social⁹⁸. Por essa razão a imagem da infantilização dos indígenas e de sua incapacidade para se autogovernar reflete-se até os dias atuais como, por exemplo, na questão da tutela estatal da população indígena, questão bastante controversa e delicada após o advento da Constituição de 1988 e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Bastante ilustrativa, no que diz respeito à deslegitimação da capacidade indígena, é a caricatura feita sobre o autogoverno dos índios – de 1789 a 1845 – demonstrando todo o preconceito da época:

Os índios têm vilas e câmeras; e são nelas juizes, sem saber nem ler, nem escrever, nem discorrer! Tudo supre o escrivão; o qual, não passando muitas vezes de um mulato sapateiro, ou alfaiate, dirige a seu arbítrio aquelas câmeras de irracionais, quase, pelo formulário seguinte: Na véspera do dia, em que há de haver na aldeia vereação, parte o escrivão da sua moradia, se é longe; e neste caso sempre a cavalo; e vem dormir, nessa noite, em casa do senhor juiz, o qual imediatamente se encarrega do cavalo do senhor escrivão [...] Fica, entretanto o escrivão descansado, senhor aliás da casa, mulher e filhas do officioso juiz, que na volta lhe cede o melhor lugar na choupana, para dormir e passar a noite. Logo em amanhecendo começa o juiz a ornar-se com velhos e emprestados arreios da sua dignidade, e a horas competentes marcha para um pardieiro, com alcunha de casa da câmara, onde lidas as petições, que o escrivão fez na véspera, são despachadas pelo mesmo escrivão em nome do senhor juiz ordinário; e pouco depois se desfaz o venerando senado, e aparecem os senadores de camisa, ceroulas, e de caminho para as suas tarefas⁹⁹.

⁹⁷ Para maiores informações a esse respeito ver OLIVEIRA, Humberto de. *Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro*, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Autor pernambucano desconhecido citado por ABREU, Capistrano. 1907. p. 171. Apud: CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 152-3.

Independentemente de se reputar eficiente ou não o autogoverno dos índios o fato é que se registraram diversos processos em defesa dos direitos indígenas no período, o que não mais ocorreu após seu término, quando os diretores de aldeias passam a exercer a função de procuradores dos índios. Dentre os processos pode-se citar, em 1815, a representação contra a espoliação de suas terras encaminhada pelos índios da aldeia Aramaris de Inhambupe de Cima, na Bahia; há o caso da demarcação das terras dos índios Gamela de Viana no Maranhão, em 1821 e 1822; em 1825, um índio Xukuru, capitão-mor da vila de Cimbres em Pernambuco, denuncia abusos cometidos provavelmente pelo diretor da aldeia e obtém decisão favorável; por fim cita-se o caso, registrado em 1828, do protesto do capitão-mor da vila de Atalaia, em Alagoas, contra a violência e invasão das terras das aldeias.¹⁰⁰

A Constituição de 1891, na mesma esteira de 1824, sequer mencionou a existência de indígenas no território brasileiro. Destaque-se a proposta não contemplada do Apostolado Positivista que pensava em dividir o *status* jurídico dos índios em “Estados Ocidentais Brasileiros” e “Estados Americanos Brasileiros”, estes compostos por “hordas fetichistas” e aqueles por grupos miscigenados.¹⁰¹

Diante do exposto, observa-se que o século XIX teve duas posições frente à política indigenista: uma defendia a inviabilidade dos povos indígenas e a necessidade de sua sujeição à força em benefício da consolidação das fronteiras do Império, cujo maior defensor foi Francisco de Varnhagen, o Visconde de Porto Seguro; a outra, também defensora da inviabilidade dos povos indígenas, pregava a obrigação moral do Estado de integrá-los a unidade nacional brasileira e tinha

¹⁰⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 152.

¹⁰¹ Dizia a proposta “A República Brasileira é constituída: 1º, pelos Estados do Brasil ocidental sistematicamente confederados, os quais provêm da fusão de elementos europeus com o elemento africano e o aborígene americano; 2º, pelos Estados americanos do Brasil, empiricamente confederados, os quais se compõem de hordas fetichistas espalhadas sobre o território da República. Esta federação consiste, de um lado, em manter com elas relações amistosas, hoje reconhecidas como um dever entre nações esclarecidas e simpáticas; e de outro garantir-lhes a proteção do governo federal contra toda a violência que as possa atingir, quer em suas pessoas, quer em seus territórios, que não poderão ser percorridos sem seu prévio consentimento, solicitado pacificamente e somente obtido por meios pacíficos.” Apud: GOMES, Mércio Pereira. “Por que sou rondoniano”. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142009000100013&script=sci_arttext>. Acesso em 09 mar. 2010.

em José Bonifácio seu defensor maior. Embora divergentes em seus propósitos imediatos, ambos comungavam o entendimento de que os povos indígenas, em suas identidades e modos próprios de vida, representavam formas de existência inferiores e, por isso, fadadas ao desaparecimento.¹⁰²

2.3 De índio a trabalhador rural (século XX)

O início do século XX foi marcado por uma etapa de proteção que apostou em um aparelho de poder governamentalizado. Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ligado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Além da proteção dos índios o serviço teria como função fixar no campo mão-de-obra rural, não estrangeira e fornecer treinamento técnico para a força de trabalho rural. O fato de o SPI integrar o referido Ministério reflete, em alguma medida, o caminho a ser trilhado, qual seja, inserir o índio na sociedade como trabalhador rural. Tratava-se de um Ministério que, entre outras atribuições, ocupava-se de pensar uma política para a mão-de-obra livre, paralelamente a um processo de regeneração agrícola do país¹⁰³.

A imagem de “atraso” criada para implementar o “progresso” no meio rural levou o Marechal Cândido Rondon, militar com experiência em construção de linhas telegráficas de caráter estratégico, a dirigir o Serviço. O Apostolado Positivista do Brasil possuía um sem número de seguidores militares aficionados pela idéia de organização e progresso que, juntamente com Rondon, empreenderam a jornada de transformar índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem e, por meio de um processo evolutivo, superarem a condição transitória de indígenas. Em cinquenta e sete anos de existência passaram pelo SPI vinte diretores, dentre os quais, dez militares.¹⁰⁴

¹⁰² LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 13.

¹⁰³ Ver MENDONÇA, Sonia Regina de. *Ruralismo: agricultura, poder e Estado na Primeira República*. Tese de doutorado. São Paulo. FFLCH – USP, 1990.

¹⁰⁴ LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 160. p. 159.

Foi com o SPI que surgiu o regime de tutela do Estado sobre o *status* do índio, que se solidificou com a promulgação do Código Civil de 1916:

Pretendido desde o início, o estatuto jurídico específico para o índio atingido com o Código Civil e o Decreto [nº. 5484 de 27/6] de 1928 facultaria ao aparelho o monopólio legal da força necessária à sua atuação em face de outros aparelhos de poder, às ordens religiosas em especial, e a outras redes sociais não necessariamente aparelhadas [...] Por outro lado, o controle jurídico sobre os índios – a partir de então termo designativo de um status legal distinto e não meramente categoria de senso comum – facultaria a possibilidade de maior controle sobre porções do espaço sob a jurisdição dos Estados e não da União¹⁰⁵.

Visava-se, portanto, a preparação das terras e da mão-de-obra para a abertura de novas fronteiras econômicas a serem, depois de abertas por índios e camponeses, efetivadas pela população branca.

As idéias do positivismo heterodoxo¹⁰⁶, e de um Exército como força salvadora da Nação, eram incutidas na população também por meio de

¹⁰⁵ Ibidem. p. 160.

¹⁰⁶ Sob o ponto de vista taxionômico diz-se heterodoxa uma das linhas do positivismo que vigorou no Brasil, em especial entre as décadas de 20 e 50. Esta vertente se aproximava mais dos estudos primeiros de Augusto Comte e caracterizou-se por manter, no plano político, uma atitude liberal, embora adotando categorias de análise comtianas (a Lei dos Três Estados, por exemplo), como no caso de Pereira Barreto. Houve também o dito positivismo ortodoxo, herdeiro das últimas concepções comtianas e, em especial, pela aceitação da Ditadura e da mística Religião da Humanidade (que se espalhou entre os militares), liderado por Miguel Lemos e Teixeira Mendes e diversos adeptos do Exército e da Marinha, professores do Colégio Pedro II e das escolas de matemática do Rio de Janeiro. Correspondiam estes dois positivismos mais ou menos a um positivismo brasileiro do Norte e um positivismo brasileiro do Sul: no Sul estava a ortodoxia; no Norte, a heterodoxia. Eram seguidores do positivismo heterodoxo no Nordeste do Brasil os membros da Escola do Recife, sendo os principais [Tobias Barreto](#), [Sílvio Romero](#) e [Artur Orlando](#), além de [João Vieira de Araújo](#) na área penal. Tobias foi o primeiro a compreender os limites do positivismo e logo o abandonou em prol das idéias alemãs, enquanto o positivismo continuou a vicejar por um certo tempo ainda na Escola do Recife e, por muito mais tempo ainda, fora dos limites dela, com a Escola antropológico-criminal na Bahia, chefiada por [Raimundo Nina Rodrigues](#) e sua versão tropical das teorias do médico italiano [Cesare Lombroso](#). Acerca do positivismo brasileiro afirma Sérgio Buarque de Holanda: “É possível compreender o bom sucesso do positivismo entre nós e entre outros povos parentes do nosso, como Chile e México, justamente por esse repouso que permite ao espírito as definições irresistíveis de Comte. Para seus adeptos, a grandeza, a importância desse sistema prende-se exatamente à sua capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida”. E mais adiante comenta: “Mas os positivistas foram apenas os exemplares mais característicos de uma raça humana que prosperou consideravelmente em nosso país, logo que este começou a ter consciência de si. De todas as formas a evasão da realidade, a crença mágica no poder das idéias pareceu-nos mais dignificante em nossa adolescência política e social” HOLANDA, Sergio Buarque de. Raízes do Brasil, 3. ed.. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1956. p. 230-233. COSTA, Cruz. *Panorama da história da filosofia no Brasil*. São Paulo: Cultrix, 1960. p. 40-80 e CRIPPA, Adolpho. *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Ed. Convivium, 1979. p. 81-142.

manipulação de imagens. Fotos da época sugerem duas realidades¹⁰⁷: uma com os índios nus fazendo alusão os primeiros contatos, exibindo emblemas nacionais e mostrando a necessidade de civilização; outra de índios vestidos, junto à bandeira nacional e símbolos de progresso fazendo referência ao caminho certo que estava sendo aberto pelo Exército.

A imagem de Rondon e sua equipe era visivelmente associada ao herói progressista desbravador preocupado com a defesa do território, suas fronteiras, povoação e desenvolvimento econômico. Tal imagem de pioneirismo era de grande valia para o discurso colonizador de superioridade européia: o descobridor, *the finder keeper*, é associado em geral a um cientista que domina uma terra “abandonada” e com sua sabedoria descobre seus tesouros, de valor ignorado pelos povos nativos. O ato de apropriação do colonizador é legitimado pela construção da consciência do “valor” como pretexto para a propriedade (capitalista) legítima¹⁰⁸.

O desbravador salva a sociedade primitiva e seu conhecimento ocidental resgata tesouros que cairiam no esquecimento, como ouro, petróleo, diamantes. Trata-se do enaltecimento de um pioneirismo produtivo e criativo - em busca da revelação de alguma “verdade perdida” - do qual os “povos primitivos” não são capazes, possuindo apenas o irracionalismo e seus “instintos perigosos”.

Voltando ao SPI observe-se que seu lema abrangia civilizar os sertões, tornar o território economicamente explorável e demarcar as fronteiras da Nação - esse ente coletivo e homogêneo do qual as diferenças deveriam ser excluídas. Também a atuação do SPI efetivou-se em conformidade com os interesses econômicos do momento, uma vez que seus postos e delegacias eram distribuídos de acordo com as verbas e interesses da expansão da fronteira agrícola¹⁰⁹. Nesse período, desde a criação do SPI, muitos índios tiveram negado seu

¹⁰⁷ LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 162.

¹⁰⁸ A esse respeito ver capítulo 2, acerca do instituto da *terra nullius*.

¹⁰⁹ Ver FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *O SPI na Amazônia: Política Indigenista e conflitos Regionais 1910 – 1932*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007 e LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992.

reconhecimento como indígenas e suas aldeias transformadas em centros agrícolas. Além disso, os bens indígenas (terras, recursos naturais e mão-de-obra) ganharam, desde o início, uma dimensão de suporte do aparelho governamental.

Em 1931 o SPI foi anexado ao recém criado Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (Decreto nº 19.670 de 4/1/1931) e teve suas atividades reduzidas, em especial quando passou a integrar a Inspeção Geral de Fronteiras.

Em 1934 a nova Constituição do país faz a primeira menção constitucional à existência de índios, a qual dispõe que competia privativamente à união legislar sobre a incorporação de silvícolas¹¹⁰ à comunhão nacional (art. 5º, XIX, m).

A incapacidade, portanto, seria transitória assim como a condição de indígena, que era tida como uma identidade também transitória¹¹¹ que progrediria ao trabalhador rural e quiçá ao cidadão urbano.

Em 1936 um Regulamento¹¹² do SPI sistematizou as idéias que orientavam a atuação do Sistema: “nacionalizar os silvícolas” e incorporá-los à Nação, como guardas de defesa de fronteiras; empreender um regime de “evolução mental” para melhor aproveitar “os dotes naturais da raça no que diz respeito à qualidade do seu caráter; educação para incorporação; desenvolver nos índios, em especial os habitantes de áreas de fronteira, sentimentos morais e cívicos de nacionalidade brasileira (art.1º, b; art. 2º e das Disposições Gerais art. 44).

Tal regulamento reforçou a noção de que com o contato com os brancos os índios progrediam em seu estágio social e se aproximavam da civilização

¹¹⁰ “A expressão silvícola, ou seja, habitante da selva, havia sido introduzida pelo Código Civil de 1916 (Lei n.º 3.071, de 1º de janeiro de 1916), como representação de um conceito de “índio” ainda não assimilado à sociedade envolvente. Na qualidade de ‘silvícolas’, os índios eram incluídos entre os ‘incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer’, posição onde também se encontravam os pródigos e os jovens entre 16 e 21 anos (art. 6º). LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 13.

¹¹¹ Ver LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari e LIMA, Antonio Carlos de Souza. *As fronteiras da nação: o Serviço de Proteção aos Índios, 1910-1930*. Rio de Janeiro: MN/PPGAS, 1985.

¹¹² Regulamento aprovado pelo Decreto nº. 736, de 06 de abril de 1936 Apud: LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 165.

ocidental – todavia, sabe-se que tal evolução nunca seria equiparada à branca, mesmo porque não se poderia correr o risco de ter que entregar-lhes definitivamente suas terras.¹¹³

O sucesso de contato com um grupo era mensurado, entre outras evidências, pelo caráter não bélico dos povos e pela possibilidade de manipulação de sua situação de infância social. Porém,

É interessante notar a ambigüidade de tratamento, já que os imbeles eram também os potenciais guardas das fronteiras porque dotados de características guerreiras inatas. Uma hipótese possível é a de que o Exército não contasse à época com os meios de penetração nas regiões interioranas de acordo com suas pretensões de controle territorial, e que a militarização do SPI viesse a servir também a um mais estreito trabalho de territorialização dos poderes de Estado.¹¹⁴

Os índios passavam por sessões de culto à bandeira e ensinamentos de história do Brasil realizados por núcleos militares que tinham a tarefa de nacionalizar as fronteiras além de desenvolver e policiar os sertões habitados por índios.¹¹⁵ Havia também os militares de postos de fronteira responsáveis por atrair para o território brasileiro povos indígenas que habitassem regiões limítrofes entre os países. Tal atração – com fins de potencializar a atividade de defesa das fronteiras a ser realizada pelos próprios índios – era atingida, entre outros métodos, com a distribuição de presentes. Essa prática foi difundida não somente na região de fronteiras como também na atração de índios “arredios” para regiões estratégicas no quesito povoamento.

Dádivas para o domínio, seu fornecimento [dos presentes] seria sustado na medida da aproximação às unidades locais do SPI e do estabelecimento de relações clientelísticas com a administração, revertendo-se aos índios o ônus de sustentar suas novas necessidades.¹¹⁶

¹¹³ Ver ainda BRASIL. Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios. Relatório das atividades do Serviço de Proteção aos Índios durante o ano de 1954, Rio de Janeiro, Serviço de Proteção aos Índios, 1955.

¹¹⁴ LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 166.

¹¹⁵ A esse respeito ver Decreto n.º 24.700 de 12/07/1934. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/internet/infdoc/novoconteudo/legislacao/republica/Leis1934vIVparteI/pdf17.pdf>>. p. 895. Acesso em: 10. Nov. 2009.

¹¹⁶ LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. *Op. cit.* p. 167.

A Constituição de 1937 não escapou às influências ultraconservadoras do nazismo e do fascismo¹¹⁷ e, em que pese prever tratamento às terras indígenas, deixou no vazio o tratamento às populações indígenas. A Constituição não legislou sobre a identidade dessas populações, sequer mencionou a incorporação e a busca de uma identidade branca, como na CF de 1934. De maneira paradoxal, a ausência foi ao que se prestou esta Constituição quanto ao reconhecimento jurídico das identidades próprias indígenas. É preciso que se diga, entretanto, que a ausência de qualquer disposição também é uma posição, ainda que não declarada ou explícita.

¹¹⁷ Aspectos dessa influência podem ser vislumbrados nas medidas constitucionais de centralização política e fortalecimento do poder presidencial; na extinção do legislativo; na subordinação do Poder Judiciário ao Poder Executivo; na instituição dos interventores nos Estados, além da eliminação da independência sindical e extinção dos partidos políticos. O historiador João Bertonha (BERTONHA, João Fábio. “Entre Mussolini e Plínio Salgado: o Fascismo italiano, o Integralismo e o problema dos descendentes de italianos no Brasil”. *Revista brasileira de História*. vol. 21 n.º 40, São Paulo, 2001) explica a influência mais fascista que nazista a partir de diversos acontecimentos e obras que foram publicadas no período. Ferruccio Rubbiani, por exemplo, (conhecido intelectual fascista de São Paulo) participou em posição de destaque da "Saudação a Roma", cerimônia promovida pelo Consulado italiano em 25/4/1932, e escreveu em revistas como *Hierarchia* - título do órgão oficial do Fascismo italiano - na qual se sucediam artigos homenageando este além de retratos de Mussolini. Consta, ainda, de um relatório do Consulado Geral dos Estados Unidos, em São Paulo, ao Departamento de Estado, de 19/7/1937, a informação de realização de um grande desfile integralista na Avenida Paulista, e que Plínio Salgado tinha passado os milicianos integralistas em revista a partir da sacada da residência de ninguém menos que Angelo Poci, diretor do jornal fascista paulistano *Fanfulla* e conhecido fascista italiano em ação no Estado. No mesmo ano, aliás, Plínio Salgado participou da comemoração do "Natal de Roma", no Círculo Italiano Carlo del Prete, em São Paulo, onde fez uma palestra sobre Roma e o Fascismo, "instrumento de redenção dos povos", e recebeu calorosamente o hierarca fascista Luigi Federzoni, em visita ao Brasil. Em 1937, Luigi Federzoni, então presidente do Senado Italiano, escreveu um artigo no jornal *Il Popolo d'Italia* no qual, além de comemorar a "força e vivacidade" do Integralismo e a firmeza do presidente Getúlio Vargas, ressaltou justamente essa idéia de que um fator importante na assimilação de idéias fascistas pelo Integralismo e na criação de um sentimento de apoio difuso às ideologias de direita no Brasil foi a atividade do Fascismo italiano no Brasil e, em especial, em São Paulo, dizia Federzoni em seu discurso: “É um fato que nossos fasci, nossa imprensa e nossas escolas ajudaram a criar uma nova mentalidade naquela nação, onde os italianos representam uma formidável contribuição de trabalho e intelecto. De fato, vários dos jovens líderes do Integralismo, conhecidos por sua cultura e valor moral, são filhos de italianos e foram educados em nossa esplêndida Dante Alighieri e vários dos mártires camisa verde que caíram em defesa da causa eram de origem italiana. Eu devo acrescentar que em nenhuma das nações sul americanas que eu visitei, eu encontrei um conhecimento tão acurado e profundo, uma compreensão tão cordial e penetrante da história do Fascismo e do pensamento e trabalho de Mussolini”.

O decreto-lei n.º1736 de 03/11/1939¹¹⁸ subordinou o SPI ao Ministério da Agricultura e intensificou ainda mais a política de tornar os índios úteis para a agricultura do país. A Fundação Brasil Central, criada em 1943 e empenhada neste objetivo, tinha o caráter de restabelecer ao SPI o ideal de “localizar trabalhadores nacionais” espalhados pelo sertão.¹¹⁹ Além desse objetivo, o período pós década de 40 ficou marcado pela vinculação dos militares aos setores interessados em prospecção mineral, o que os aproximava sobremaneira das questões em torno de áreas indígenas.

A visão do assimilacionismo indígena pairou sobre as décadas de 40, 50 e 60; foi pano de fundo para Constituição de 1946 (que, por sua vez, simplesmente repetiu o dispositivo da Constituição de 1934) e, em 1957, constou do primeiro instrumento internacional, a Convenção 107 da OIT, visando proteger e assimilar os povos indígenas e tribais de países independentes.

Com a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961, observou-se uma mudança na ação fundiária protecionista com relação ao índio. Ainda que a idéia se apoiasse na criação de uma reserva onde fosse possível aos índios uma aculturação paulatina, é possível dizer que surgia um novo padrão no modelo de terras para os grupos indígenas, no qual porções maiores de território estavam relacionadas a um direito imemorial passível de demarcação física. Tudo isso, é claro, competindo injustamente com a fronteira agrícola que não cessava de crescer e reivindicar terras.

¹¹⁸ “O Presidente da República, usando da faculdade que lhe confere o art. 180 da Constituição e considerando :

- que o Serviço de Proteção aos índios, criado pelo Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, esteve até 1930 sob a dependência do Ministério da Agricultura;

- que o Decreto-lei nº 279, de 16 de fevereiro de 1938, que reorganizou o Ministério da Guerra, não cogitou do mesmo Serviço, deixando, portanto, de enquadrá-lo entre os diversos órgãos do mesmo Ministério ;

- que o problema da proteção aos índios se acha intimamente ligado à questão de colonização, pois se trata, no ponto de vista material, de orientar e interessar os indígenas no cultivo do solo, *para que se tornem úteis ao país e possam colaborar com as populações civilizadas que se dedicam às atividades agrícolas;*

DECRETA:

Art. 1º Fica subordinado ao Ministério da Agricultura o Serviço de Proteção aos Índios.

Art. 2º O presente decreto-lei entra em vigor a partir de 1 de janeiro de 1940; revogadas as disposições em contrário”.

Rio de Janeiro, 3 de novembro de 1939, 118º da Independência e 51º da República.

GETULIO VARGAS. (Eurico G. Dutra./Fernando Costa.) [Grifo meu]

¹¹⁹ A esse respeito ver também FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. Indigenismo e Antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na Gestão Rondon (1939-1955). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro. Museu Nacional - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1990. p. 215.

Em 1967, momento politicamente obscuro para o país que passava por uma ditadura militar, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio – a FUNAI. Nesta ocasião também se preparava um novo fluxo de expansão econômica e agrícola rumo ao interior.

Na Constituição de 1967, embora estivesse repetido o art. 5º do texto de 1934, há uma grande garantia ao incluir as terras indígenas entre os bens da União Federal e reconhecer aos índios o direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes (art. 4. inc. IV e art. 186).

A Emenda Constitucional de 1969, por seu turno, tornou inalienáveis as terras habitadas pelos indígenas, bem como nulos e extintos os efeitos jurídicos que tivessem por objeto o domínio, posse ou ocupação de terras indígenas. Curiosamente, foi durante a ditadura militar que ocorreram os maiores avanços até aquele momento. É certo, contudo, que tais avanços refletem os militares direcionando seus interesses menos aos povos indígenas que ao domínio de suas terras. Ou seja, a política de criação de “reservas” não estava preocupada com a proteção dos indígenas tanto quanto estava com a liberação de suas terras. Não à toa, o sistema de confinamento dos índios em reservas bem menores que suas terras originárias – tendência difundida em especial com o antigo Serviço de Proteção aos Índios – reduziu o limite de diversas terras indígenas visando o velho interesse de implantar novas fronteiras de expansão econômica para o interior e Sul do Brasil.

Em 1970 Darcy Ribeiro previa que, na hipótese mais otimista, a população indígena do Brasil alcançava 0,2% da população sendo que, somente no período de 1900 a 1967, a proporção do extermínio dessas populações foi de 73,4%.¹²⁰

Em 1973 os legisladores do Estatuto do Índio mantiveram viva a política de transitoriedade da condição indígena. A doutrina do assimilacionismo viu-se “aperfeiçoada” diferenciando os índios em “isolados”, em “vias de integração” e “integrados”. Observe-se que tal classificação pressupunha um forte pensamento etnocêntrico. Ao se referir ao índio como isolado – expressão utilizada desde a

¹²⁰ RIBEIRO. Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. p. 434.

década de 30, embora já se fale em índios autônomos¹²¹ – é preciso traçar uma perspectiva que indique do que o índio se isola, que no caso, é a sociedade brasileira ocidental “civilizada”. Falar em políticas públicas para os indígenas visando assimilá-los à comunhão nacional pressupõe-se que o isolamento é involuntário e que o Estado fará o melhor para que tais comunidades possam compartilhar de toda a “modernidade” e “progresso” que desfrutamos.

Enquanto não integrados os índios eram sujeitos ao regime tutelar a ser exercido pela União através do órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio (Funai). Para a liberação do regime tutelar, que poderia ser requerida judicial ou administrativamente pelo próprio indígena, o Estatuto estabelecia como requisitos a idade mínima” de 21 anos, o “conhecimento”(e não o domínio) da língua portuguesa, a habilitação para o exercício de “atividade útil” (em que consistiria?) na sociedade brasileira, e uma razoável compreensão” dos usos e costumes da comunhão nacional (art. 9.º, incisos I a IV)¹²².

O Estatuto ainda prevê a educação indígena voltada para a integração nacional, desconsiderando língua e cultura específicas, o que foi feito também em relação à saúde, desconsiderando tradições em processos de curas, assim como crenças referentes à saúde e enfermidades.

Além do fato de o desaparecimento indígena ser entendido como natural os índios, via de regra, eram vistos como naturalmente incapazes e inativos. No interior do país os massacres, realizados por fazendeiros, seringueiros e mineradores, continuavam e nos grandes centros o discurso da integração indígena era visto como a atitude mais correta a ser levada a cabo, de sorte que o desaparecimento era tido como inevitável.

O próprio Darcy Ribeiro não vislumbrava uma vida muito longa para as populações indígenas diante do cenário de desaparecimento de tribos - em virtude de massacres e epidemias de contato, além do avanço ostensivo das técnicas agrícolas em direção ao interior do país. Para Darcy Ribeiro as economias extrativa, agrícola e pastoril causavam prejuízos de diversas ordens e contribuíam para o futuro fatídico que o antropólogo previa para os povos indígenas.

¹²¹ Ver BLANCO, Michel. “Focos de autonomia”. *Revista Brasil indígena – FUNAI*. Ano III, n.º 5, dez./ jan. 2007. p. 26.

¹²² LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 16.

A economia extrativa impunha a dissolução dos grupos tribais mais densos, havia recrutamento de homens como remeiros e tarefeiros, de mulheres como amásias e produtoras de mantimentos, sendo que as formas de engajamento de mão-de-obra para a produção eram arcaicas e despóticas. A economia agrícola não tinha interesse no índio como mão-de-obra, tampouco como produtor. O contato aqui se deu em forma de disputa pelas terras. A economia pastoril, por fim - “movida pela necessidade de limpar os campos de seus ocupantes humanos”¹²³ - além de disputar as terras com os indígenas atuava de forma que estes não se alimentassem de gado diante da inevitável escassez de caça. “A defesa do gado contra os índios, torna as frentes pastoris particularmente agressivas, levando-as a promover chacinas tão devastadoras quanto as das frentes extrativistas”.¹²⁴

As causas de tantas mortes de indígenas ocorridas ao longo dos séculos abordados neste capítulo podem ser resumidas em três formas principais de eliminação intencional, ou não: o assassinato direto - durante as guerras ou fora delas; os maus tratos e as doenças de contato - as mortes decorrentes do choque microbiano. O grande genocídio que se empreendeu contra os indígenas, registrado em larga escala até meados do século XIX, sofreu transformações de forma que as mortes passaram ora a ser resultado do descaso Estatal, ora da idéia da necessidade de integração à sociedade nacional, ora do avanço da fronteira agrícola e do êxodo rural, etc.

Esse cenário violento em que se encontravam inseridos, e a insurgente mobilização de lideranças indígenas em defesa de suas causas, motivaram a organização dos povos indígenas em torno da possibilidade de participarem da Assembléia Nacional Constituinte de 1987.

¹²³ RIBEIRO. Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. p. 434.

¹²⁴ RIBEIRO. Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. Capítulo IX-X e p. 434.