

A construção da política indigenista na república brasileira a partir das ideias de modernidade

The construction of policies regarding indigenous peoples up to the Brazilian Republic from ideas of modernity

Cintia Régia Rodrigues*

Resumo: O presente artigo analisa a construção da política indigenista para os nativos no Brasil no início do século XX, mais precisamente em 1910, quando da constituição do SPILT, através da prática da “proteção fraternal”. A partir do processo de edificação da República no Brasil, deu-se início a “era do progresso”. Este esteve pautado, principalmente, por novas teorias advindas da Europa. A modernidade acarretou uma série de mudanças no Estado Nacional Brasileiro. O positivistas nesse contexto buscaram elaborar propostas para as populações fetichistas.

Palavras-chave: Modernidade; Proteção fraternal; Populações nativas.

Abstract: This article analyses the construction of policies for the indigenous peoples of Brazil in the early days of the twentieth century, more precisely in 1910 with the constitution of the SPILT (“Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais”), through the practice of “fraternal protection”. From the construction process of the Republic in Brazil, the “age of progress” was beginning. This was based, mainly, on new theories stemming from Europe. Modernity led to a series of changes in the Brazilian National State. The positivists in this context sought to prepare proposals for the “fetichist” population.

Key words: Modernity; Fraternal protection; Native populations.

* Doutora em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos; desenvolveu a tese intitulada *As populações nativas sob a luz da modernidade: a proteção fraterna no Rio Grande do Sul (1908-1928)*. Docente da UFPR. E-mail: regia_rs@hotmail.com

As ideias de modernidade e o Estado nacional brasileiro

Com o processo de construção da República no Brasil, inicia-se a “era do progresso” no Brasil, o que se constata por todos os cantos do país é ‘incessante’, sério, profundo” (Hardman, 1998, p. 89). Segundo Ferreira (1999), a palavra progresso quer dizer movimento para frente, desenvolvimento gradual de um ser ou desenvolvimento da civilização, evolução. O progresso no país foi permeado, principalmente, por novas teorias filosóficas advindas da Europa, como o darwinismo, o spencerianismo, o liberalismo e, principalmente, o positivismo. Esse período de efervescência intelectual e política do final do século XIX e primórdios do século XX deflagra os tempos modernos, acarretando mudanças no Estado Nacional Brasileiro.

Marshall Berman (1986) destaca que o conceito modernidade também está ligado a outros dois termos: modernização e modernismo. A modernização está alicerçada nas transformações nas bases políticas, econômicas e sociais; já o modernismo fundamenta as alterações no campo cultural e mental. O autor enfatiza que tanto o modernismo quanto a modernização foram termos que tiveram suas imagens suprimidas ao longo do século XX, sendo que a modernidade fundou-se como um reflexo da modernização, sem estar relacionada ao modernismo. A partir dos modernistas do século XIX, é errôneo afirmar isso, pois de acordo com a *flâneur de Baudelaire*¹, nas suas peregrinações pela cidade enxergava o mundo, estava no centro do mundo e estava invisível ao mundo, portanto percebendo a modernidade como um todo.

Em termos sociais, além de despontarem novos grupos sociais, como a burguesia; as elites² que se sustentaram até então no poder, procuravam se enquadrar nos tempos modernos, para permanecerem com as posições de poder nos principais espaços da esfera pública, aqueles em que eram tomadas as decisões, os rumos da política, da economia e da sociedade. Dessa forma, todos os setores da elite buscavam a racionalização de vontades e interesses, ou melhor, ocorria a reorganização da elite, uma vez vista no raiar dos novos tempos, a modernização. Os grupos que buscavam espaços na esfera política brasileira, a partir do movimento intelectual de 1870, advinham da elite brasileira, portanto eram indivíduos influentes.

Como descreve Alonso (2002), a maioria das obras construídas sobre o movimento intelectual da geração de 1870 destaca que este “seja formado por

¹ Ver: Baudelaire (1996).

² Deve ser entendido como a elite escravocrata rural que ditava os rumos do país até a crise do Segundo Reinado, quando surge o movimento intelectual de 1870, que pode ser entendido como uma das manifestações de contestação da ordem vigente do Império, sendo que ocorrem mudanças na política administrativa do Estado, resultando na Proclamação da República. Para ver mais a respeito: Alonso (2002) e Carvalho (1999). É pertinente destacar que existem vários tipos de elite, como, por exemplo: a econômica, a política, a administrativa, a intelectual.

intelectuais voltados para a produção de conhecimento e apartados do cerne do processo político”, mas, conforme a autora, “tanto os autores de ‘obras filosóficas’ desenvolveram atividade política contínua, quanto os ‘políticos’ escreveram interpretações com base em recursos doutrinários”. Então, os intelectuais desenvolviam atividades políticas, assim como os políticos eram cientes das teorias filosóficas.

Com o advento republicano, inicia-se um processo de construção de uma sociedade de tipo capitalista urbano-industrial, ao passo que também se estrutura um novo modelo de Brasil “o modelo de um Brasil moderno”, conforme Herschmann e Pereira (1994). Ocorre um reordenamento político-cultural nacional nos primórdios do século XX, em que a ideia central é modernizar o país, a partir dos moldes europeus. Segundo Herschmann e Pereira (1994, p. 11-12), o “paradigma moderno” é:

[...] entendido aí não como um rígido “modelo” (ainda que mais abstrato), mas, fundamentalmente, como um conjunto de procedimentos, de hábitos internalizados, de questões/problemas [...] capazes de mobilizar [...] e de orientar as reflexões de uma época ou de uma geração, ainda que nunca “apreensíveis empiricamente” em sua totalidade.

Para Jacques Le Goff (1984), o Moderno está relacionado ao Antigo, e essas expressões perpassam a história do Ocidente, mesmo que possamos encontrar expressões equivalentes em outras civilizações e historiografias:

Durante o período pré-industrial do século V ao XIX, marcou o ritmo de uma oposição cultural que no fim da Idade Média e durante as Luzes, irrompeu a ribalta intelectual. Ao meio do século XIX transforma-se, com o aparecimento do conceito de “modernidade”, que constitui uma reação ambígua da cultura à agressão do mundo industrial. Na segunda metade do século XX generaliza-se no Ocidente, ao mesmo tempo em que é introduzido noutros locais, principalmente no Terceiro Mundo, privilegiando a ideia de “modernização”, nascida do contato com o Ocidente. (Le Goff, 1984, p. 370).

Le Goff (1984) ainda destaca que, na transição do século XIX para o século XX, surgem três novos polos de evolução e conflito:

Movimentos de ordem literária, artística e religiosa reclamaram-se ou são rotulados de “modernismo” [...], o encontro entre países desenvolvidos e países atrasados leva para fora da Europa ocidental e dos EUA os problemas da “modernização” [...], aparece um novo conceito, que se impõe no campo da criação estética, da mentalidade e dos costumes: a “modernidade”. (Le Goff, 1984, p. 378).

Para Berman (1986, p. 13), a modernidade pode ser entendida como um conjunto de transformações, experiências quinhoadas pela sociedade, a partir de diversas e contínuas mudanças no cenário capitalista. Também assinala que viver a modernidade é contraditório, “ser moderno é viver em paradoxo

e contradição". Ainda para o autor (Berman, 1986, p.15), ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, 'tudo o que é sólido desmancha no ar', pois o anseio das transformações pode-se relacionar tanto com o esplendor, quanto com o pavor do moderno e modificações ocasionadas por ele. Max Weber assinala que a modernidade "é produto de processos de racionalização que se desdobram no Ocidente a partir da Reforma Protestante, e que incluem processos de racionalização cultural e social" (Weber *apud* Rouanet, 1992, p. 103-117).

No Brasil, o esplendor e o pavor do moderno podem ser percebidos através de Hardman, que destaca o processo de modernização que altera a estrutura até então existente em todos os setores da sociedade nacional, a partir da construção das ferrovias no norte do Brasil, nos primórdios do século XX, na obra *Trem Fantasma, a modernidade na selva*. De acordo com Hardman (1998, p. 100), "É possível perceber, nesse trânsito sutil entre natureza e cultura, entre a geografia e história, entre caos selvagem e ordem nacional, o fascínio que advém do espanto, os atrativos secretos da escuridão e do medo, a força primitiva de lugares [...]".

Ainda tratando sobre modernidade, para Rouanet (1992), de acordo com as ideias de Walter Benjamin, o tempo da modernidade [...] é o tempo do capitalismo, em que as forças produtivas se renovam no interior de relações de produção inalteráveis. É um mundo em que o novo sempre é o velho, onde o velho aparece com os traços do novo. Benjamin (1975, p. 17), também relaciona a modernidade com o antigo: "a modernidade caracteriza uma época; caracteriza simultaneamente a força que age nesta época e que faz com que ela seja parecida com a antigüidade". Ainda conforme o autor, ocorre um entrecruzamento entre passado, presente e futuro. As reminiscências ou relampejos do passado, vistos com o olhar do presente, vão ser reelaborados e repensados criticamente para que tenham uma relação com o presente.

A modernidade ou o conjunto de ideias modernas nas primeiras décadas do século XX no Brasil, em especial nos primeiros 30 anos, iria se ajustar ao contexto brasileiro. Procurava-se acompanhar os padrões europeus. Nos anos de 1920-30 iniciou-se uma busca pela identidade nacional calcada nas raízes nativas brasileiras, ocorrendo um reordenamento político, econômico, social e cultural. Além disso, buscava-se adequar as mentalidades aos padrões de exigências do Brasil moderno, assim houve uma readaptação do modelo europeu. Sendo que a identidade se expressa através dos signos, que definem a ideia e o sentimento de pertencer a um grupo e a alteridade. Dessa forma, a identidade é sentida e pensada enquanto elaboração de imagens de si mesma, ou seja, uma autorrepresentação. Segundo Litaiff (1996, p. 20), "as representações (como 'estar em lugar de') ou símbolos, são imagens das ideias (conscientes ou não) que os indivíduos têm de si mesmos e de suas relações".

Através do movimento modernista, influenciado pelo nacionalismo europeu, procuraram-se novas interpretações acerca da identidade nacional. De acordo com Ortiz (1985), após 1930, a miscigenação não era mais vista como degenerativa³, mas, sim, como a verdadeira raiz do brasileiro. Então, o mito das três raças – branco, índio e negro – formava as bases da sociedade nacional, sendo que nos primórdios do século XX a discussão em torno da identidade nacional brasileira perpassava pelo conceito de raça⁴.

Esse conceito era impreciso e manipulado em sentidos distintos. Como aponta Schwarcz (1993), “a percepção da ‘diferença’ era antiga, contudo sua ‘naturalização’ fora recente. Em finais do século XIX, o Brasil era considerado um festival de raças. Falava-se de um “espetáculo brasileiro de miscigenação”. O índio figurava nas raízes raciais do brasileiro; de acordo com a visão romântica do indígena, o Tupi era apontado como a matriz da nacionalidade (Skidmore, 1976). É pertinente salientar-se que as teorias evolucionistas do século XIX influenciaram a construção da identidade nacional brasileira. De acordo com Ortiz (1985), interpretar a evolução brasileira a partir das teorias evolucionistas mostrava que o estágio civilizatório do país estava inferior ao dos países europeus, a partir de uma história natural da humanidade.

A República Brasileira foi estruturada a partir de doutrinas europeias, que, por sua vez, foram interpretadas e ajustadas aos interesses dos grupos que estavam na esfera política, fazendo com que a própria formação nacional estivesse atrelada aos padrões europeus, como já foi sinalizado acima. Dentre essas teorias filosóficas, o positivismo figurou como um conjunto de ideias que foram disseminadas pelo país.

A política brasileira, principalmente nos primórdios da República, esteve alicerçada nas interpretações realizadas acerca do positivismo, que fazia parte deste “conjunto de procedimentos”, capaz de mobilizar e orientar padrões político-institucionais, econômicos, sociais e culturais. O positivismo esteve presente em vários campos no Brasil; nos governos federal e estadual, no legislativo, na academia, no setor militar, na cultura, figurando nos principais setores influentes do país.

A seguir se analisa a prática do governo federal em torno da questão dos nativos no Brasil, nos primórdios do século XX, pautado nos ideais positivistas.

³ Até os primeiros 20 anos do século XX, a mestiçagem das “raças”: branca, indígena e negra era vista com desaprovação, pois atribuíam a esta relação o atraso brasileiro. Também ocorre o movimento sanitarista no Brasil entre os anos 1910 e 1920, quando se pretendia higienizar o país e educar seu povo a fim de corrigir a natureza e desenvolver o homem, tirando o Brasil de sua inferioridade. Ver: Herschmann e Pereira (1994); Schwarcz e Gomes (2000).

⁴ O termo raça “é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos” (Stocking *apud* Schwarcz; Gomes, 2000, p. 47).

A elaboração da política indigenista nos primórdios da República

O Positivismo foi um conjunto de ideias que esteve presente em amplos setores da sociedade nacional. O progresso era entendido como o estado positivo, o último estágio, a idade industrial – estado positivo conduzido pelos interesses econômicos. A partir dos lemas comteanos, também se percebe o ideal do progresso: o Amor por princípio, a Ordem por base, o Progresso por fim. De acordo com Ribeiro (1986, p. 134), os positivistas encontravam-se:

[...] baseados no evolucionismo humanista de Auguste Comte, propugnavam pela autonomia das nações indígenas na certeza de que, uma vez libertas de pressões externas e amparadas pelo Governo, evoluiriam espontaneamente. Segundo o modo de ver dos positivistas, os índios, mesmo permanecendo na etapa “fetichista” do desenvolvimento do espírito humano, eram susceptíveis de progredir industrialmente.

O Comtismo⁵ postulava a lei dos três estados⁶, segundo a qual a humanidade passara pelas etapas: teológica (que se dividia em três idades sucessivas: a fetichista, a politeísta e a monoteísta), a metafísica e a positiva. Segundo Sponchiado (2000, p. 378), sobre a lei dos três estados:

No Estado teológico – estado natural e primitivo da inteligência humana –, os fenômenos explicam-se pela intervenção arbitrária de agentes sobrenaturais que ficam responsáveis por todas as transformações do universo. No Estado metafísico, forças abstratas tomam lugar dos agentes sobrenaturais na explicação da experiência humana. No Estado positivo, a inteligência do homem, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia à procura da origem e do destino do universo e ao conhecimento das causas íntimas dos fenômenos para preocupar-se exclusivamente com o descobrimento, pelo uso combinado do raciocínio e da observação, das leis efetivas, isto é, das relações invariáveis de sucessão e semelhança que ligam os fenômenos.

Sabe-se que, ao longo de toda a colonização, os povos nativos da América eram tidos como “bons selvagens” ou como “selvagens”. Essas duas imagens diversas e contraditórias dos índios foram sendo construídas desde os primeiros contatos dos europeus com as populações nativas do Novo Mundo, sendo perpetuadas ao longo de toda a colonização da América pela historiografia mundial. Pode-se, então, afirmar que existem duas imagens de índio: o bom e mau. Aliado a isso, foi acrescido à identidade atribuída “Índio” a palavra selvagem.

De acordo com Carvalho (1990), a filosofia positivista considerava necessária a implantação do regime republicano no Brasil, como sendo o último

⁵ Para analisar com profundidade a obra de Comte, ver Pezat (1997 e 2003).

⁶ Ver obras de Comte, principalmente Comte (1934).

passo para a constituição da sociedade positiva. Assim, a própria República representava o progresso. Os positivistas ainda salientavam que a ditadura republicana era parte integrante do processo de transição ao estado positivo. Carvalho (1990), em sua obra, destaca a forma pela qual ocorreria a evolução da humanidade, a partir de Teixeira Mendes⁷, quando este retrata a significação do lema “Ordem e Progresso”:

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

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

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

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

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

A proposta detém o reconhecimento da soberania indígena, sendo que, nesse período, estruturaram-se inúmeros artigos acerca do tema pelos representantes do Apostolado Positivista⁸. Dentre eles, destaca-se Miguel Lemos, que foi presidente da Igreja Positivista do Brasil (IPB) no período de 11 de

⁷ Vice-diretor da Igreja Positivista do Brasil, de 1903 até 1927.

⁸ Ver: Mendes (1908, 1910 e 1912).

maio de 1881 até o seu afastamento, que ocorreu em 1903, quando assumiu, na qualidade de vice-diretor da IPB, Teixeira Mendes, que ficou no cargo até o ano de 1927. Os positivistas acreditavam que as nações indígenas eram livres, como quaisquer outras:

Urge, segundo os ditames da moral e da razão, ver nos povos selvagens nações independentes, que devem ser tratadas com as atenções com que tratamos os povos mais fortes... Perante os brasileiros, as tribús selvagens devem, pois, constituir nações livres, cujos territórios cumpre-nos escrupulosamente respeitar e cuja amizade devemos procurar com lealdade. (Teixeira Mendes, 1908, p. 8 *apud* Cunha, 1987, p. 72).

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

Nenhum homem de coração pode contestar que os selvagens são os senhores das terras que habitam, com títulos tão válidos como os que qualquer nação ocidental pode invocar, para justificar a posse do território que ocupa. (Teixeira Mendes, 1894, p. 10 *apud* Cunha, 1987, p. 73).

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

Porque o Positivismo é a única doutrina que conduz, em virtude de seu relativismo altruísta e científico, independente de qualquer consideração sobrenatural, a respeitar a civilização fetichica, em que se acham os selvagens, e, no fundo, os descendentes dos africanos, de modo a aguardar que eles evoluam – já espontaneamente, já mediante os pacíficos contatos com os ocidentais – até o nível em que estes se acham presentemente, e possam atingir no futuro [...]. Fora do Positivismo, essa concepção não existia, e nem podia existir, da mesma sorte, por exemplo, que a mecânica celeste não existia antes de Newton. (Mendes, 1912, p. 07).

Os positivistas ressaltavam que as populações nativas eram fetichistas e estariam no primeiro estágio mental da humanidade. Para tanto, era necessário ampará-las e protegê-las a fim de que pudessem atingir o estágio mental da civilização, que seria o terceiro estágio a partir da obra de Comte. Então, seria necessário elaborar um projeto para que essa prática desse fruto.

Constantemente, o Apostolado criticava a forma violenta como várias populações nativas eram dizimadas no Brasil. Também ressaltavam que, apenas através dos preceitos comteanos, o nativo poderia evoluir para in-

gressar nas fileiras do progresso. De acordo com Gagliardi, Teixeira Mendes procurava:

[...] ressaltar que a impunidade daqueles que assassinavam os indígenas e ocupavam seus territórios era decorrente de uma consciência que se formara no sertanejo, no governo e nas camadas dominantes, de que as terras lhe pertenciam por serem eles os **agentes do progresso**. [...] Considerava injustificável usar a violência com o pretexto de civilizar, uma vez que o indígena fazia parte de uma grande diversidade de povos, com valores e hábitos peculiares. [...] insistia em que apenas o altruísmo, celebrado pela poesia e esclarecido pela ciência, seria capaz de redimir os povos indígenas. Segundo Teixeira, “[...] no momento presente a humanitária e patriótica atitude do cidadão Rodolfo Miranda, Ministro da Agricultura, **nos promete que a proteção fraternal (não a catequese, que é impossível) dos selvagens brasileiros vai começar a tornar-se efetiva por parte do governo**”.⁹ (Gagliardi, 1989, p. 193; grifos nossos).

Apesar de toda a campanha dos positivistas em prol dos indígenas, nenhuma de suas propostas foi consolidada na Constituição Federal em 1891, tanto que o índio nem foi citado, a partir de Ribeiro (1986, p. 127):

Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas, houvessem aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independentes.

Na lei máxima do país, em seu artigo 64, tratava-se das terras devolutas que poderiam ser repassadas para os Estados federados, desde que fossem reservadas ao governo federal as terras necessárias para a defesa das fronteiras brasileiras. Mas, durante algum tempo, ocorreu uma certa incerteza quanto à aplicação correta desse artigo, uma vez que havia entendimento de que as terras indígenas, na sua totalidade, haviam passado para as mãos dos Estados. Na verdade, o que passou aos Estados foram as terras devolutas (artigo 64), entre as quais constavam, desde 1887, as terras dos extintos aldeamentos (Cunha, 1987, p. 74).

Manuela Carneiro da Cunha (1987, p. 74), porém, levanta um argumento de que as terras dos aldeamentos indígenas extintos, ao contrário do artigo 64, não poderiam ser caracterizadas como devolutas:

Aos Estados ficaram as terras devolutas; ora, as terras do “indigenato”, sendo terras congenitamente possuídas, não são devolutas, isto é, são originariamente reservadas, na forma do Alvará de 1 de abril de 1680 e por dedução da própria lei de 1850; as terras reservadas para o “colonato

⁹ Ver, também, Mendes (1910).

de indígenas” passaram a ser sujeitas às mesmas regras que as “concedidas para o colonato de imigrantes”, salvo as cautelas de orfanato em que se acham os índios [...]. (Cunha, 1987, p. 74).

Devido a essa confusão de ordem jurídica, muitos aldeamentos foram desintegrados e essas terras passaram a serem denominadas devolutas repassadas aos governos estaduais que, em seguida, vendiam-nas ou utilizavam-nas para assentamento de colonos.

Voltando à questão da construção da proposta em torno das práticas para com os nativos do Brasil, Teixeira Mendes, em 1910, quando foi avisado da iminência da criação de um órgão responsável pela assistência aos nativos (SPILT- Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais), elaborou em nome do Apostolado Positivista um programa em que descrevia os princípios que deveriam reger o citado órgão. De acordo com Gagliardi (1989, p. 181), são eles:

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

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

Dentro dessa perspectiva da construção de propostas do próprio ideal positivista para os nativos, em outro escrito de Mendes Teixeira se observa novamente a sugestão de “Incorporação do Proletariado na Sociedade Moderna”, distanciando-se das propostas da IPB de proteção dos territórios nativos, de reconhecimento da autonomia e soberania das populações nativas; o nativo aqui deveria ser incorporado à sociedade nacional:

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

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

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

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

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

O SPI e a proteção fraternal para os nativos

Durante todo o processo de formação do Estado Brasileiro, promoveram-se políticas assimilatórias para com as populações nativas. Estas são entendidas como mecanismos empreendidos pelo Estado Nacional com o intuito de proporcionar a “integração” das populações nativas no Brasil à sociedade nacional.

Em 1910, quando da criação do SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais), pretendeu-se novamente enquadrar o indígena na cultura europeia, agora sob uma nova ótica: o índio trabalhador nacional.

O Estado brasileiro estava apresentando às populações autóctones o progresso e a forma como os nativos iriam se juntar às fileiras da modernização no Brasil, aqui sob a égide do ideário positivista. Como destaca Lima (1987, p. 191).

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

De acordo com Gagliardi (1989, p. 226), os pensamentos que orientavam e sustentavam a nova legislação indigenista de 1910, alicerçavam-se na ideia de que a república brasileira deveria “resgatar as populações indígenas do extermínio a que estavam submetidas, desde os tempos coloniais, e colocá-las sob a sua égide”. O autor ainda ressalta que “o símbolo da nova orientação foi a **substituição da palavra catequese para a palavra proteção**” (grifo nosso). No entanto, assentar os nativos sob a política indigenista nacional também significava extermínio, não físico, mas cultural. A partir de Hartog (1999, p. 95), podem ser feitas considerações acerca da elaboração da política indigenista no país nos primórdios do século XX. O contato de culturas, a europeia e as nativas, estabelece uma situação de civilizado e o “outro”, “a questão da alteridade levanta a da fronteira: onde passa a cesura entre o mesmo e o outro” (Hartog, 1999). Desse modo, as propostas da política oficial para os nativos foram dispostas a partir da “fronteira”¹⁰. O Estado Nacional, imbuído de uma visão eurocêntrica, pretende trazer o “outro” para a civilização. Hartog, em sua obra, censura a forma como os gregos se relacionavam como o “outro”, o elemento tido como bárbaro, mesmo que respeitassem suas culturas, sendo eles: hindus, persas, egípcios e citas do século V a.C. O autor sugere:

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

No entanto devemos chamar a atenção sobre o fato de que, interpretando ainda a questão de “fronteira”, utilizamos Sahlins (1997). Reportando-

¹⁰ Observar as obras de Barth acerca do tema (1976 e 2000).

se ao estudo de uma cultura, o autor diz que se entende uma determinada sociedade como um todo, analisando os elementos que fazem parte do seu universo e aqueles integrados, advindos de outras culturas. Faz alusão da relação das culturas nativas e do governo federal, alicerçado nas interpretações construídas no contexto nacional sobre a cultura ocidental, estabelecidas desde o primeiro contato das populações nativas com os europeus, ocorrendo tentativas de subjugar o “outro”, afinal a cultura europeia era portadora da civilização, do desenvolvimento, da evolução. Mas o “outro” em questão era o nativo, também portador de cultura. Então, a fronteira deve aqui ser interpretada como uma linha tênue entre a civilização e a barbárie, o moderno e o primitivo. Nessa percepção, porém, em realidade, a fronteira era entre duas sociedades contemporâneas.

Ainda trabalhando com as interpretações de Sahlins (2006, p. 264) em relação à cultura, este coloca que: “Não há história sem cultura. E vice-versa, na medida em que, no evento, a cultura não é o que era antes nem o que poderia ter sido”¹¹. O autor enfatiza que um acontecimento só se torna um evento, e, por conseguinte, história, quando definido pela ordem cultural na qual foi arraigado.

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

De acordo com o Ministro da Agricultura Rodolpho Miranda, na exposição de motivos e Decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910, que cria o SPILTN:

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

[...] **se a piedade de religiosos os amparou e protegeu**, não cabe à República, dentro do seu programa, negar-lhes cuidadosa assistência, fiel

¹¹ Para desenvolver mais a categoria evento, ver Sahlins (1990).

ao **dever de estimular o desenvolvimento de suas faculdades morais, de sua capacidade de trabalho e de defender-lhes a vida.**

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

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

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

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

Como se percebe, a proposta da política indigenista empreendida pelo Estado Nacional estava em consonância com as propostas do Apostolado Positivista do Brasil. O diretor do SPILTIN era Rondon, um seguidor de Comte. Com a efetiva criação do SPILTIN em 1910, o Marechal Cândido Rondon assumiu o cargo de presidente do órgão, em função de seus trabalhos na Comissão das Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas entre os anos de 1906 a 1909, quando esteve em contato com indígenas de várias tribos. A prática da nova política indigenista foi alicerçada, pois, na experiência pessoal de Rondon, nos vinte anos de atividades entre os sertões de Mato Grosso ao Amazonas. Quando Rondon foi convidado para assumir a chefia do órgão federal de assistência para os índios, condicionou sua participação à aprovação do governo federal dos ideais positivistas para o SPILTIN. Rondon era seguidor dos preceitos de Auguste Comte. Cândido Manoel da Silva Rondon professava sua fé na ciência:

Porque o dogma do Positivismo é a própria ciência e, como esta, universal, relativo, demonstrável [...] Porque é, ao mesmo tempo, a religião do amor, a religião da ordem, a religião do progresso [...] Creio que a ciência, a arte e

a indústria não de transformar a terra em paraíso, para todos os humanos, sem distinção de raças, crenças e nações [...]; Creio nas leis da sociologia, fundada por Auguste Comte, e, por isso, na incorporação do proletariado e das nações consideradas sem civilização à sociedade moderna [...]; **Creio que a missão dos intelectuais é, sobretudo, o preparo das massas humanas desfavorecidas.** (Viveiros, 1958, p. 589-590; grifos nossos).

Rocha destaca em relação à estruturação do SPI:

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

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

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

Segundo Lima (1992, p. 159), a “Proteção Oficial” era “transformar os índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem”. Ainda tratando da passagem da categoria catequese para a nova orientação seguida pelo governo federal no trato com os nativos, Lima destaca:

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

O autor enfatiza que a utilização do termo “proteção fraternal” não deve ser confundida com o uso da categoria proteção, da reivindicação de atuação

do Estado¹². Lima (1987, p. 189-190). Ainda de acordo com Lima (1987, p. 190), a palavra proteção fraternal:

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

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

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

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

A imagem do **grande cerco de paz** revela-se em toda a sua complexidade nas palavras do militar, resumando numerosos mecanismos ainda hoje em ação: técnica militar de pressionamento e forma de manter a vigilância, ao mesmo tempo assédio de um inimigo visando cortar-lhe a liberdade de circulação [...]. [...] além de defesa contra os de fora de **cerco**, como num cercado para as crianças, estabelecendo limites e constrictões aos por ele incluídos/excluídos, numa amplitude que deveria justificar um numeroso quadro administrativo de fato hoje em dia existente. Modo tático de sublimação da guerra e forma de denegar a violência aberta, construída sobre os alicerces da ciência da época e não mais da religião, a imagem do **cerco**, estabelecido pelo terceiro elemento constituído idealmente pela administração [...] da divisão imposta, produzindo **índios e civilizados**. (Lima, 1995, p. 131).

Segundo Oliveira Filho (1999), para melhor compreensão da proposta de Rondon de “proteção fraternal ao silvícola” era necessário compará-la com outras políticas governamentais aplicadas a populações nativas que se contrapunham ao processo de expansão do Estado Nacional, distinguindo-se radicalmente da “guerra justa”, bem como de modalidades disfarçadas de

¹² Ver, também, a exposição de motivos de Rodolpho Miranda, cap. 3, p. 29.

extermínio dos indígenas através de ações empreendidas por particulares. De acordo com o autor:

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

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

Segundo Carvalho (1990, p. 119)¹³, no período estudado, a tradição não apenas reagia frente às mudanças, estava no próprio cerne do que era vislumbrado como moderno por grupos que estavam no topo das esferas políticas. O que era considerado antigo e tradicional já tinha sido elaborado a partir da égide do contexto de modernidade; portanto, devem ser visualizados como categorias do moderno. São eles:

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

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

A identidade se estrutura, além da percepção de pertencimento a um determinado grupo (sentimento de nação), também através do entendimento da diferença em relação a outros grupos, quando se depara com a alteridade. A identidade nacional é a pretensão de que, dentro de fronteiras politicamente

¹³ O moderno, a modernidade e a modernização significavam, de acordo com o autor, “as novidades tecnológicas: a estrada de ferro, a eletricidade, o telégrafo, o telefone, o gramofone, o cinema, o automóvel, o avião; eram instituições científicas [...]; eram as novas idéias, o materialismo, o **positivismo**, o evolucionismo, o darwinismo social [...], o republicanismo; era a indústria, a imigração europeia, **o branco** [...]” (grifos nossos).

te construídas, todas as pessoas sintam-se como pertencentes a uma nação, aquela determinada nação.

Segundo Benedict Anderson (1989, p. 14-16), que define que a nação não existe em outra instância senão no imaginário de uma comunidade, ela é:

[...] uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana. Ela é imaginada porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria dos seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão [...] é imaginada como limitada, porque até mesmo a maior delas, que abarca talvez um bilhão de seres humanos, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais encontram-se as outras nações. Nenhuma nação se imagina coextensiva com a humanidade. [...] É imaginada como soberana, porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico divinamente instituído. [...] é imaginada como comunidade porque, sem considerar a desigualdade e exploração que atualmente prevalecem em todas elas, a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo e horizontal. Em última análise, essa fraternidade é que torna possível, no correr dos últimos dois séculos, que tantos milhões de pessoas, não só se matem, mas morram voluntariamente por imaginações tão limitadas.

Sabemos que, desde a institucionalização do modelo de Estado Moderno, contemplou-se que todo Estado ou unidade política correspondia a uma única nação. Assim, o objetivo era proporcionar a integração e o controle de todos os membros do Estado, desconsiderando a formação histórica e multicultural anterior ao seu aparecimento. Esse modelo de Estado caracterizava-se pela soberania do território, da cultura única, da população e da organização político-administrativa.

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

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

imagem e semelhança do europeu, também a partir da visão evolucionista que estava relacionada ao positivismo.

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

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

Referências

ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996.

CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *A incorporação do proletariado na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Apostolado Positivista do Brasil, 1908.

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

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

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PEZAT, Paulo Ricardo. *Auguste Comte e os fetichistas: estudo sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-Grandense e a política indigenista na República Velha*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) – PPGH/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

_____. *Carlos Torres Gonçalves, a família e a humanidade: a recepção do positivismo por um filho espiritual de Auguste Comte e de Clotilde de Vaux no Brasil (1875-1974)*. Tese (Doutorado em História) – PPGH/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

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

ROCHA, Leandro Mendes. *Da proteção fraternal ao integracionismo harmonioso: aspectos ideológicos da política indigenista - 1930/1967*. Brasília: FUNAI, 1993.

ROUANET, Paulo Sérgio. Por que o moderno envelhece tão rápido? Concepção da Modernidade em Walter Benjamin. *Revista USP: Dossiê Walter Benjamin*, n. 112, p. 103-117, 1992.

_____. *Mal-estar na modernidade: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

_____. *História e cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz; GOMES, Nilma (Orgs.). *Antropologia e História – debates em região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SPONCHIADO, Breno Antônio. *O Positivismo e a colonização do norte do Rio Grande do Sul*. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

COMTE, Auguste. *Catecismo Positivista – ou sumária exposição da religião da humanidade*. Trad. de Miguel Lemos. Rio de Janeiro: Igreja e Apostolado Positivista do Brasil, 1934.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os direitos do índio – ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo: Hucitec, 1989.

HARDMAN, Francisco Foot. *Trem Fantasma: a modernidade na selva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HERSCHMANN, Micael M.; PEREIRA, Carlos Alberto M. *A invenção do Brasil moderno: medicina, educação e engenharia nos anos 20-30*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LE GOFF, Jacques. “Antigo/Moderno”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984. v. 1.

LEITE, Jurandyr C. F. Proteção e incorporação: a questão Indígena no pensamento político do positivismo ortodoxo. *Revista de Antropologia*, v. 30-32, p. 255-275, 1989.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal do Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

_____. *Um grande cerco de paz – poder tutelar e indianidade no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro-Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1992.

_____. *Um grande cerco de paz – poder tutelar e indianidade no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

MENDES, Raimundo Teixeira. *A influência positivista no atual Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais*. Rio de Janeiro: Igreja e Apostolado Positivista do Brasil/Tip. do IPB, n. 334, jun. 1912.

_____. *Em defesa dos selvagens brasileiros*. Rio de Janeiro: Apostolado Positivista do Brasil, 1910.

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

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.

Recebido em 19 de janeiro de 2011

Aprovado para publicação em 30 de maio de 2011