

Diversidade Cultural e Política Indigenista no Brasil

Antonio Carlos de Souza Lima

Resumo: Este artigo objetiva discutir os obstáculos à valorização positiva da diversidade cultural e o pleno reconhecimento dos direitos da presença indígena no Brasil. Para tanto recorre a uma análise da história da política indigenista no Brasil republicano, para concluir por apresentar os problemas atuais a serem enfrentados na construção de outros formatos de relacionamento entre Estado e povos indígenas no Brasil.

Palavras-chave: Política indigenista; Desigualdade social; Diversidade cultural.

Abstract: This article aims at discussing the obstacles in giving positive value to cultural diversity and full recognition of the rights of indigenous peoples in Brazil. To achieve this the article resorts to an analysis of indigenous political history in republican Brazil to arrive at the presentation of the present problems to be faced in the construction of other types of relationships between the State and the indigenous peoples of Brazil.

Key words: Indigenous politics; Social inequality; Cultural diversity.

Professor no Departamento de Antropologia, Museu Nacional-UFRJ. Pesquisador do CNPq. Divide com João Pacheco de Oliveira a coordenadanação técnica do LACED - Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional).

As evocações, mais ou menos ritualizadas, do passado podem ter muitas serventias. Podemos nos fazer descendentes dos que evocamos, ou deles nos apartarmos totalmente; meramente dizer que somos eruditos e sabemos de sua existência, ou nos propormos a uma verdadeira exegese de seu pensamento. É mais como baliza das questões do presente e para iniciar estas reflexões que parto, à guisa de expediente de retórica, de um texto do início do século XX, retirado de *Rondonia*, de Edgard Roquette-Pinto, na época professor de Antropologia do Museu Nacional, texto gerado pela sua experiência como expedicionário nas terras do Mato Grosso e do atual estado de Rondônia, livro premiado pelo IHGB em 1917, publicado em diversas edições, inclusive em alemão¹. Em suas páginas finais, Roquette-Pinto, personagem importante das Ciências e da vida político-cultural brasileira até os anos 1950, diz-nos:

Não quero terminar a transcrição de meu caderno de viagem sem registrar algumas reflexões, ali existentes, sobre a situação social dos índios e dos sertanejos. Falando sem devaneios nem brutalidades utilitárias.

Há índios perfeitamente assimilados pela nossa modesta cultura brasileira do interior; esses estão fora de questão. São de fato sertanejos. Trabalham, produzem, querem aprender. Não são mais índios.

Outros porém, infiltrados de maus costumes pelos seringueiros viciosos, naturalmente vadios, não podem e não devem ser contados como produtores. Protegidos vivam como for possível. (...)

Nosso papel social deve ser simplesmente proteger, sem procurar dirigir, nem aproveitar dessa gente. Não há dois caminhos a seguir. Não devemos ter a preocupação de fazê-los cidadãos do Brasil. Todos entendem que índio é índio; brasileiro é brasileiro.

A nação deve ampará-los, e mesmo sustentá-los, assim como aceita, sem relutância, o ônus da manutenção dos menores abandonados ou indigentes e dos enfermos.

As crianças desvalidas e mesmo os alienados trabalham; mas a sociedade não os sustenta para aproveitar-se do seu esforço.

Além disso, temos para com os índios, a grande dívida, contraída desde os tempos dos nossos maiores, que foram invadindo seu território, devastando sua caça, furtando o mel de suas matas, como ainda nós mesmos fazemos.

O direito é um só. Quem a pretexto de civilizar, esmaga tribos e nações, que sempre viveram independentes, pratica política perigosa para si mesmo porque a moral dos conquistadores nunca

teve outra razão. E o dominador de hoje poderá ser abatido amanhã, por um terceiro que invoque os mesmos princípios.

Ainda mais, quem pretender governá-los cairá no erro funesto e secular; na melhor das intenções, deturpará os índios. O programa será proteger sem dirigir, para não perturbar sua evolução espontânea.

Na economia nacional, do ponto de vista republicano, a questão indígena deve ser escriturada unicamente, nos livros da Despesa... E assim dará lucro.

O sertanejo encontra, nos documentos de que procurei recheiar este trabalho, simples e sincero, a sua melhor defesa. A conquista da RONDONIA foi obra de sua abnegação, de seu talento, e de sua resistência. Os milheiros de Kms de estrada que lá se estendem, hão de figurar, nos mapas do Brasil, em traço largo, afirmando ao mundo o valor dos seus filhos. (ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondonia*. 3. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1935. p. 299-301).

Seguidor de Euclides da Cunha, Roquette-Pinto, aliado próximo de Cândido Mariano da Silva Rondon, emblema das políticas de Estado pró-índio no Brasil, dá-nos uma idéia concisa e ao mesmo tempo profunda, de um conjunto de temas que orbitaram a construção de imagens nacionais e o solo mais abrangente onde medraram as bases das ações de governo para os índios no Brasil daquele período. Estão nele presentes: a) uma classificação implícita dos índios (os que ainda o são, os que estão corrompidos, os que deixaram de sê-lo, transformando-se em *sertanejos*, material humano para construção e expansão do Brasil); b) um ponto de vista moral e ético, em que a sociedade e o Estado, conquistadores do território brasileiro e dos povos nele habitantes, são os responsáveis pela *dívida* da conquista; c) uma separação suposta entre *brasileiro* e *índio*, uma das bases ideológicas da tutela; d) uma definição do papel das ações de governo de *proteger sem dirigir* nem *aproveitar*; e) a meta da *evolução espontânea* como o desejável, e o certo de acontecer, caso deixados à sua própria sorte. Roquette-Pinto sinaliza para o quanto o conquistador poderia se ver submetido às mesmas regras de “direito”, sendo colocado em igual posição subalterna. Há também um pressuposto, presente ainda hoje, que deve ser relativizado: o de que as populações indígenas “sempre viveram independentes”. Desconhecia Roquette-Pinto - como mesmo hoje, quando temos pesquisas sobre o tema, por vezes, desconhecemos - suas redes de relações pré-coloniais, e o fato de que a chegada do europeu à América circulou para muito além do facultado pelo contato direto. Estamos, pois, longe da idéia de história interconectada, que restitui a

complexidade do processo de colonização e das histórias indígenas (SAID, 1995).

O trecho dá conta, por um lado, de aspectos importantes das idéias relativas à *proteção fraternal*, como cunhada por Rondon e seus aliados, que tentei explorar em alguns de meus trabalhos (SOUZA LIMA, 1987; 1991; 1995). Por outro, sugere-nos aspectos do pensamento antropológico da época, alguns dos quais se desdobraram e afirmaram como configurando elementos para ação de Estado, sobretudo nos anos posteriores à década de 1950 (SOUZA LIMA, 1998).

Não é ocioso recordar as bases históricas sobre as quais assentaram as políticas indigenistas no Brasil, sobretudo num momento como o atual, em que celebramos precipitadamente o fim da tutela – entendida como instituto jurídico –, pela nova regulação proposta pela Constituição de 1988 e pelo Código Civil de 2001, pela homologação pelo Congresso Nacional da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. Pode servir a revisitar certos dilemas entranhados nas idéias com que se tem enfrentado a sociodiversidade e a diversidade cultural, nesse Brasil, país surgido da colonização européia, pejado por uma ideologia de Estado nacional (REIS, 1998), que nos colocou a correspondência entre um Estado e uma nação, e um direito.

Uma maneira de fazê-lo seria colocar temas que circundam o da diversidade sociocultural, como os do reconhecimento político de uma situação de pluralismo cultural de fato e sua contradição com as estruturas político-jurídicas vigentes (MAYBURY-LEWIS, 1984; SOUZA FILHO, 2001), os da moralidade e da eticidade, como tem proposto Roberto Cardoso de Oliveira (1996; 1998; 2001) no indigenismo; ou na discussão sobre cidadania e pluralismo (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999). Uma outra possibilidade seria contribuir para o debate com uma análise da política indigenista brasileira do ponto de vista histórico. Não o que ela deveria ser, mas o que tem sido, seus horizontes de transformação e obstáculos possíveis que devem ser conscientizados, abordados com sistemático empenho, para serem vencidos.

Neste sentido, tenho desejado entender como algumas das melhores intenções de que se revestem os “brancos” em seus contatos com os índios têm redundado na atualização de formas tutelares e clientelísticas. E não desconheço que *paternalismo*, *tutela*, *clientelismo* são algumas das categorias nos jogos de acusação que os participantes do “mundo do indigenismo” atiram com facilidade uns aos outros, sejam índios ou “brancos”, antropólogos, advogados ou dotados de qualquer outra formação, missionários ou leigos, funcionários governamentais ou não. Se tenho pesqui-

sado sobre a administração pública é porque, dentro de um Estado nacional como o que se procurou implantar no Brasil desde o século XIX, ela é um dos principais vetores cotidianos das formas de dominação. Meu intuito é não só o de refletir intelectualmente, mas também de pensar que posturas e medidas podem ser adotadas para tentarmos estabelecer algumas vias de superação deste aparente círculo fechado.

É para pensar historicamente, mas do ângulo das descontinuidades, que se pode utilizar as idéias de Fredrik Barth (2000) relativas ao conhecimento necessário à atribuição de sentido às interações da vida cotidiana, para cunhar a idéia de *tradições de conhecimento para a gestão colonial* (SOUZA LIMA, 2002, p. 156-157). Trata-se de procurar um instrumento para explicar como, mesmo quando os atores sociais (sobretudo os posicionados em aparelhos administrativos) parecem imbuídos do desejo de suplantarem as desigualdades duráveis (TILLY, 1999), elas se reproduzem.

Por *tradição de conhecimento*, refiro-me ao conjunto de saberes quer integrados e reproduzidos no interior de modelos comuns de interação, quer objetivados no interior dos dispositivos de poder e das codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar os povos colonizados. Essas operações ocorrem por meio do que chamarei de saberes de gestão e pelas instâncias de poder por meio das quais esses saberes se exercem. Essas tradições de conhecimento têm também uma incidência sobre os povos e as organizações que colonizam novos espaços geográficos: elas rearranjam especificamente suas representações da natureza e das sociedades humanas, atribuindo novas coordenadas a seu mapa mental. Os poderes de gestão das populações em um contexto colonial visam definir espaços ao mesmo tempo sociais e geográficos, que acabam criando verdadeiros *territórios* emaranhados em hierarquias sociais. Mesmo quando pretende favorecer a melhor integração entre colonizadores e colonizados, o trabalho de gestão colonial mantém a diferença em termos de capacidade para agir e comandar, o que reforça a dominação do colonizador.

No caso brasileiro, podemos distinguir três grandes tradições entre os saberes de gestão dos povos indígenas, que chamarei de “tradição sertanista”, “tradição missionária” e “tradição mercantil”. Na própria gestão das populações dominadas, poderíamos também distinguir uma certa combinação de elementos oriundos dessas três tradições como uma “tradição escravista”.

Por “tradição sertanista”, a que mais interessa aqui, compreendo um conjunto de saberes que, apesar de sua alteração ao longo do tempo, remontam aos primórdios da exploração portuguesa na África,

especificamente nos espaços afastados do litoral – os *sertões*. Trata-se, na origem, de um termo usado pelos portugueses para designar as práticas de exploração nos diversos contextos do mundo colonial lusitano desde o fim do século XV. Explorar e determinar os contornos de espaços geográficos desconhecidos, assimilando-os ao “mundo conhecido” do explorador, estabelecendo conhecimentos com valor estratégico, em termos geopolíticos e econômicos, que possam ser usados como fontes de informações para a exploração comercial; esboçar uma descrição das populações autóctones, mantendo contatos e trocas, embora preparando uma guerra de conquista: eis algumas das práticas próprias da “tradição sertanista”. No século XX, no contexto da proteção oficial ao índio, o *sertanista* tornou-se um especialista em técnicas de *atração* e de *pacificação* dos povos indígenas ainda não submetidos ao aparelho estatal, quer se trate dos que não têm contatos assíduos com o colonizador e desejavam se manter à distância, quer dos que ainda estão em guerra contra certos segmentos da sociedade e do Estado brasileiros.

Parece-me desnecessário apresentar a ampla literatura sobre os *sertões*, sobre a necessidade de se desbravar e se ocupá-los, sobre a fronteira enquanto ideologia de Estado, para fazer a ligação entre a expansão territorial e os desígnios que gerariam uma política indigenista republicana e leiga em nosso país. O Brasil republicano (1899) emergiu de um recente passado colonial, trazendo consigo os legados institucionais e simbólicos da monarquia, da escravidão, e da fusão entre Igreja e Estado. Em que pese o afã modernizador do Segundo Império brasileiro, as elites mestiças governantes da República tinham grandes desafios a enfrentar: um heteróclito e enorme território, mitificado desde a chegada dos colonizadores portugueses como a sede de inúmeros eldorados e quimeras, dotado de um vasto litoral; um contingente humano composto por populações díspares - imigrantes vindos da Europa do Norte, negros de origem africana, negros crioulos, as populações indígenas dessa porção das Américas e uma massa de mestiços que consistiria nos quadros da burocracia de um Estado nacional em expansão.

Em suma, o mapa de um país, entidade jurídica, em que a palavra “desconhecido”, tarjada sobre grandes extensões, era dos mais frequentes termos. Aí vemos o significado do elogio de Roquette-Pinto à *abnegação* e ao *talento do sertanejo* na abertura de estradas a inscrever o Brasil em mapas. Como, de tal caleidoscópio, forjar um *povo*, que se sentisse pertencente a uma *pátria brasileira*? Como fazer este *povo brasileiro* ocupar, em nome de uma soberania nacional, e tornar-se guardião de tão vastos espaços, seguindo o dístico da bandeira republicana, *ordem e progresso*?

Seria possível conceber que de tal emaranhado saísse uma *civilização*? Seria possível conservar íntegro um território apenas juridicamente brasileiro, mas em realidade incógnito, agora que o emblema imperial esvanecera-se enquanto signo de uma forma de totalização, evitando-se o fantasma da fragmentação das colônias espanholas na América, fantasma permanente dos militares brasileiros? Como defender esta vastidão das entradas de estrangeiros? Que métodos utilizar para tanto? Como fixar as “fronteiras da nação”?

Foi sob tal quadro de representações que se constituíram diversas *comissões telegráficas*, parte de um esforço mais amplo de interligação de regiões do Brasil através de meios de comunicação e transporte. Dentre elas entraria para as páginas da história brasileira, como se singular por princípio o fosse, a *Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas* (1907-1915). Composta por militares inspirados pelos preceitos da *Religião da Humanidade* de Auguste Comte, assim chamada *Comissão Rondon* foi a viabilizadora da expedição de Roquette-Pinto e de inúmeras outras expedições de cientistas naturais. As técnicas jesuítas de penetrar os sertões distribuindo presentes (*brindes*), vestindo os indígenas, tocando música (que acalmaria as almas selvagens), Rondon as aprendera com seu primeiro comandante em sua primeira comissão telegráfica. Mas agora não eram mais catecúmenos ou súditos que se esperava conquistar através das almas indígenas: eram cidadãos brasileiros, parte de um povo que se pudesse exibir como civilizado e ocupante da vastidão encompassada nos mapas. A *Comissão Rondon* seria, desde então, sempre representada como uma espécie de “laboratório” de nossa política indigenista, onde os “leigos” demonstrariam sua capacidade de não apenas suportar as agruras dos *sertões*, mas também a abnegação, a brandura e a bondade do *missionário*.

Pretendendo primar por métodos científicos, dos quais Roquette-Pinto, dentre outros seria uma caução, e contribuir para a expansão de uma ciência nacional sobre o Brasil, a *Comissão Rondon* acabou por se constituir numa das principais fontes de peças etnográficas e espécimes naturais para os Museus brasileiros. Estava aí entrelaçada nossa nascente antropologia. Muitos desses objetos serviriam às permutas com numerosas instituições congêneres pelo mundo, integrando um circuito de trocas singular: um dos modos privilegiados de fazer circular as imagens do exótico, do diferente e do inferior, tão caras à grande tradição filosófica ocidental. Esta relação a Comissão estabeleceu também com o Museu Paulista, sobretudo através das relações com Hermann Von Ihering, e com o Museu Göeldi, em Belém (SOUZA LIMA 1987; 1989).

Simultaneamente também um dispositivo midiático, a *Comissão Rondon* deu ensejo à produção de abundante material fotográfico, posteriormente filmográfico, a inúmeras conferências realizadas nas grandes cidades brasileiras (PIAULT, 2001). Desses registros assomavam as imagens do futuro da nação: do índio feroz, inimigo, canibal e assassino – um dos legados do nosso arquivo imagético colonial a perdurar ainda hoje, por mais que os atuais nativos se sintam revoltados com esse tipo de evocação – assomava o aliado, protótipo do brasileiro sertanejo, do caboclo. Também índice reportável a um estoque de representações de matiz colonial, imagem retomada pela literatura do Brasil pós-independência na figura do índio herói romântico, princípio nativista dessa nova pátria que se pretendia criar, a passagem do *hostil, arredio e errante*, para o *manso, agremiado e sedentarizado*, seria possível através dos métodos que esses missionários do Estado nacional puseram em ação. Era necessário *atrair* com presentes em abundância, gerando dívida e uma suposta imagem de esplendor e riqueza; *pacificar*, demonstrando capacidade técnica de resistir aos embates guerreiros, mostrando-se tecnologicamente superior, dando tiros para o alto, como a dizer “matá-los-emos se o quisermos, mas desejamo-los vivos, porque somos benévolos, porque nos propomos irmãos” (ERTHAL, 1993; SOUZA LIMA, 1995).

O SPI, surgido, primeiramente, como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), abarcou assim as tarefas de *pacificação* e *proteção* dos grupos indígenas bem como as de estabelecimento de núcleos de colonização com base na mão-de-obra sertaneja (Decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910). Foi pelo Decreto-Lei n. 3.454, de 6 de janeiro de 1918, que as duas atribuições separam-se e a instituição passou a SPI tão-somente². É bom destacar que no quadro da América do Sul o SPI foi um instrumento de distinção do Estado brasileiro: quando da denúncia internacional da escravização de indígenas no Putumayo, em 1912 (TAUSSIG, 1991), o governo divulgaria amplamente nos jornais nacionais e estrangeiros a existência do SPI como resposta de um país até recentemente escravista na defesa de suas populações indígenas, uma insígnia de civilização.

Tendo os “selvícolas” sido incluídos entre os “relativamente incapazes”, junto a maiores de dezesseis/ menores de vinte um anos, mulheres casadas e pródigos, através do artigo 6º do Código Civil brasileiro, em vigor desde 1917, os integrantes do SPI formularam e encaminharam o texto da lei que, após dezesseis anos de tramitação no Congresso Nacional, seria aprovado como lei n. 5.484, em 27 de junho de 1928. Esta lei atribuiu ao SPI a tarefa de executar a tutela de Estado sobre o

status jurídico genérico de *índio*, sem, no entanto, deixar claros os critérios que definiam a categoria sobre a qual incidia. Aliavam-se, assim, numa mesma forma social de exercício de poder - a do *poder tutelar* -, um projeto de gestão de segmentos populacionais definidos como dotados de uma participação civil necessariamente mediada pelo Estado e, por meio desta, de controle sobre o interior e os lindes do território nacional, intromissão à época na esfera de competência fundiária dos estados da União. A trajetória do SPI demonstraria o escopo das funções administrativas de Estado, através das quais o *problema indígena* circulou: de 1910 a 1930 o SPI fez parte do então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio; de 1930 a 1934, do Ministério do Trabalho; de 1934 a 1939, do Ministério da Guerra, como parte da Inspetoria de Fronteiras; em 1940, voltou ao Ministério da Agricultura e, mais tarde, passou para o do Interior (LIMA, 1987; 1995).

Em 1939, seria instituído o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), pelo Decreto n. 1.794, de 22 de novembro de 1939, com o objetivo de atuar como órgão formulador e consultor da política indigenista brasileira. O CNPI deveria ser composto por sete membros designados por decreto presidencial. Supunha-se que o SPI teria, daí por diante, só atribuições executivas (FREIRE, 1990), o que não aconteceria. A partir do início da década de 1960, no período final de existência do SPI, o CNPI foi a instância em que se continuou a ter a presença de antropólogos e indigenistas compromissados com a idéia de *proteção ao índio*, após mudanças intensas nas políticas de Estado no pós-1954/55. No CNPI proceder-se-ia, então, a inúmeras discussões que se veriam refletidas num primeiro desenho da Fundação Nacional do Índio (LIMA, 2001).

Tais discussões, por sua vez, achavam-se referidas aos contornos institucionais oriundos do indigenismo latino-americano (SOUZA LIMA, 2000). Outras referências em escala mais ampla seriam as surgidas a partir do sistema das Nações Unidas, com a Declaração Universal de Direitos do Homem, de 10/12/1948, dos quais também redundaria a Convenção n. 107, de 26 de junho de 1957, da *Organização Internacional para o Trabalho* (OIT), “*sobre a Proteção e Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes*”, só ratificada no Brasil nove anos após, pelo Decreto n. 58.824, de 14 de julho de 1966 (DOU, 20/07/1966)³. Sabemos todos da substituição da Convenção n. 107, pela de número 169, de 1989, tardia e recentemente (em junho de 2002) homologada pelo Congresso Nacional, como já referido, que a exemplo de outras leis referentes aos problemas indígenas, esperou longo tempo para ser ratificada.

As pretensões de conferir à FUNAI planejamentos sólidos e baseados numa orientação antropológica, propostas marcadas nas discussões que a antecederam ainda no CNPI, ou na admissão de antropólogos academicamente legitimados entre 74/76, e em numerosas tentativas dos setores mais progressistas da instituição de estabelecer diálogos e diretrizes mais seguras, nunca se efetivaram como parte de suas rotinas administrativas. Longe de uma antropologia da ação, têm sido os diversos matizes do *sertanismo*, como conjunto ideológico, a nortear o cotidiano da FUNAI. Muito de sua organização regimental foi (ou é) inoperante, de acordo com as contingências de cada gestão, e a ação do aparelho marca-se com muita freqüência pelo que se tem denominado de *emergencialismo* (OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998): atua-se amenizando-se o impacto de crises, sem planos seqüenciados de médio e longo prazos, como os diferentes problemas das populações indígenas demandariam. Um espelho disso é a rarefação progressiva dos atores que deveriam coordenar e implementar a ação direta, os chamados *técnicos em indigenismo* (SALDANHA, 1996; SOUZA LIMA, 2000). Apesar de breves cursos de treinamento, ministrados quando da admissão por concurso destes quadros institucionais, desde 1970 até 1985, a formação deste tipo de técnico permaneceu difusa e imprecisa, regulando-se mais pela prática cotidiana e por impressões transmitidas por seus predecessores do que por um código de conduta e por planos de intervenção estruturados. Tal conduta expressa a plasticidade das metas da Fundação no tocante a numerosas atividades-fim que deveria desenvolver.

Enquanto organização, portanto, a FUNAI - de resto como boa parte da administração pública direta - está longe dos supostos de uma burocracia, no sentido próximo ao tipo ideal weberiano: inexistência de metas claras, de rotinas para alcançá-las, de sistemas de aferição de méritos e, baseados neles, de sistemas de cargos e salários correspondentes, são apenas algumas de suas características marcantes. O funcionamento real da instituição está condicionado às interações das múltiplas redes de relações que a perpassam nacionalmente, estendendo-se para muito além da esfera de seus limites. Estas redes e seus conjuntos organizam-se a partir de diversos princípios de recrutamento (parentesco, relações afetivas e de amizade, pertencimento a partidos políticos e sociedades secretas, como a certas lojas da maçonaria etc), abarcando ainda numerosos integrantes indígenas dispersos por facções de diferentes povos.

Nas representações que foram amplamente veiculadas pela mídia, tais povos aparecem como homoganeamente aliados (ou inimigos) de funcionários da FUNAI, que atacam ou protegem. Invadem e ocupam a

sede da Fundação, em Brasília, segundo uma dinâmica pouco perceptível ao público externo: na maior parte das vezes são facções de grupos indígenas, não representativos de povos em sua totalidade, que agem como integrantes de redes internas ao aparelho, lideradas por atores situados em pontos distintos de sua malha administrativa e articulados com outras instâncias administrativas do Executivo e com setores do Legislativo. A mídia os apresenta como totalidades, ao estilo de Estados nacionais, talvez numa nostalgia das representações que o cinema norte-americano construiu das grandes confederações de povos indígenas que por vezes se reuniram para atacar o exército dos Estados Unidos. Nessas situações, essas redes manipulam representações do arquivo colonial da sociedade brasileira, encenando os perigos de um “ataque indígena”, calcando-se, sobretudo, nas imagens veiculadas sobre situações de desbravamento de espaços geográficos pouco conhecidos e em estereótipos consolidados. Olhados de um certo ângulo poderiam ser os índios que Roquette-Pinto dizia que se devia “proteger sem dirigir”; de outro, talvez, sejam os seus “infiltrados de maus costumes”.

Na verdade, conquanto considerado aparelho de importância menor no âmbito da administração pública, a FUNAI encarna e denuncia aspectos importantes das formas de integração de redes sociais e territoriais, em seus conflitos e tendências predominantes: de 1967 até o presente foram vinte e oito presidências na Fundação num clima de instabilidade, tarefa espinhosa e comprometedora, a ponto de seus sucessivos presidentes terem sido apresentados como uma “galeria da crise permanente”⁴. Pelos seus titulares e seus vínculos, pode-se perceber o caráter de interesse estratégico que o aparelho entreteve para o aparato de segurança nacional ao longo da maior parte de sua trajetória. Se os governos de Collor, Itamar Franco, e Fernando Henrique Cardoso, não mantiveram este direcionamento, também não o alteraram radicalmente. Nenhum esforço significativo em representar suas morfologia e funções foi investido da força política necessária a que se efetivasse. A presença de inúmeras populações indígenas em regiões cortadas pelos limites internacionais do Brasil colocou, porém, nos últimos anos, a diplomacia brasileira como outro ator importante no cenário indigenista. Se alguns dos mesmos problemas estão presentes desde o período colonial, a maneira de colocá-los mudou, assim como os agentes que os representam: não mais militares, mas agora diplomatas, a “ameaça indígena” aos projetos de soberania continua sendo um fantasma. Mas os foros de decisão e interlocutores se alteraram.

Desde 1993, e particularmente de 1995, sabemos que a FUNAI vem recebendo recursos para demarcação de terras indígenas na região da Amazônia Legal, por meio do PPTAL - Programa de Proteção às Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal - subcomponente do mais amplo PPG-7 - Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras-Grupo dos Sete -, cujos recursos implicam formas variadas de intervenção de organismos multilaterais - como o Banco Mundial - e da cooperação técnica estrangeira (sobretudo alemã, mas não só, via o organismo estatal denominado Sociedade Alemã de Cooperação Técnica, a GTZ em aparelhos de governo no Brasil (KASBURG; GRAMKOW, 1999; GRAMKOW, 2002). Até o momento os resultados dessa tentativa de transformação das práticas da FUNAI têm-se circunscrito à esfera fundiária na Amazônia. A entrada em cena da cooperação técnica internacional - além dos financiamentos multilaterais - aponta-nos para a presença de outras vertentes que escapam (ainda que não totalmente) aos elos remissíveis às tradições de conhecimento mencionadas. Trata-se agora de, segundo uma pauta "universal" da "universalidade dos direitos humanos" (como aponta SOUZA FILHO, 2001), propiciar as condições (*capacitar*) à *participação* (cf., por ex., SALVIANI, 2001) culturalmente diferenciada, mas igualitária. Enquanto agenda, está-se no pleno terreno da "política de identidades" (CALHOUN, 1996), ou melhor, de sua retórica, que emana, sobretudo do multiculturalismo surgido no contexto norte-americano, fato bastante recente na história dos EUA e da Europa Ocidental⁵. Alia-se, por outro lado, às noções relativas a uma certa leitura da "democracia participativa", aplicando-se a numerosos segmentos sociais no país (MACEDO E CASTRO, 2002).

Estamos longe e perto dos quadros que permitiram as observações que Roquette-Pinto fez ao final de seu livro, daquilo que se engendrou no entrelaçamento de tradições de conhecimento para gestão colonial da desigualdade com os quadros jurídico-políticos do Estado liberal republicano que se pretendeu instalar no início do século XX. Se podemos reconhecer sem dificuldades que o modelo tutelar que constituiu a FUNAI, em termos gerais, encontrou seu fim legalmente com a Constituição de 1988 e seus desdobramentos, creio que não podemos nos orgulhar de ter gerado, desde então, alternativas consistentes que o ultrapassassem. À luz daquele momento, significou um horizonte de proteção e compromisso de nossa titubeante república com as populações indígenas marcado pelo regime tutelar, hoje soando-nos ultrapassado e iníquo.

É importante destacar que, a se manter a conjuntura atual, alguns dos piores aspectos da tutela podem sempre aflorar ou se instilar: sem

avaliações claras e objetivas da complexidade da situação indígena no Brasil que tenham atingido o nível de um consenso objetivado, de sua diversidade e relação a outros aspectos da sociedade brasileira, na perspectiva do entrecruzamento que as histórias indígenas apresentam com as “histórias brasileiras”, sem novos projetos de futuro delineados de maneira clara, fruto de um padrão de diálogo intercultural e inter-social, sem novos instrumentos de regulação das relações com os povos indígenas no Brasil. A tramitação desde 1991 do “Estatuto das Sociedades Indígenas” é só um capítulo desta lacuna.

Isto é, reconhecer o “fim jurídico” da tutela da União sobre os povos indígenas pela Constituição de 1988, não deve nem nos iludir quanto ao fim de formas de exercício de poder, de moralidades e de interação que poderíamos qualificar de tutelares, nem tampouco dar a entender que temos um novo projeto das funções de Estado para o relacionamento entre povos indígenas, poderes públicos e segmentos dominantes da sociedade brasileira, delineado e assumido com clareza pelas instâncias governamentais responsáveis ou mesmo pelas forças sociais que se configuram, partidarizadas ou não, em oposição ao governo. A crença em certas palavras de ordem, muitas delas coincidentes com a agenda da cooperação técnica, uma dada destilação dos ideais de uma “democracia participativa”, acabaram por gerar um certo glossário de significantes – de acordo com o termo específico –, mais ou menos dotados de significados variáveis de acordo com o emissor, mas capazes de gerar a sensação de entendimento mútuo.

No plano da administração pública inexistente na atualidade uma política indigenista federal, isto é, um planejamento de governo transformado em diretrizes para ação, com a alocação de recursos suficientes, captados pelo Estado brasileiro e por ele redistribuídos, abordando diferentes aspectos da vida dos povos indígenas, pautado na interlocução com os mesmos, seja através de suas “organizações” ou outras formas nativas de gestão política. Um planejamento desta natureza deveria ser articulado, racionalmente concebido, executado e avaliado através de ações de um conjunto de agências e agentes governamentais e não-governamentais onde os índios, assegurados os suportes à compreensão que a diversidade cultural coloca a uma situação dialógica, deveriam ser ouvidos como os mais importantes interlocutores⁶. Tal ausência é tanto mais significativa, quanto percebemos os contornos mais abrangentes das transformações que os mandatos de Fernando Henrique Cardoso – sobretudo o primeiro – imprimiram à administração pública, sob a idéia de *reforma do Estado*, processo no qual novas morfologias organizacionais

foram concebidas, novas figuras jurídico-administrativas foram propostas para ordenar as ações administrativas do Estado que articulam o “governo real”, sem que os circuitos de clientelismo de Estado tenham sido rompidos⁷.

Se devemos destacar que áreas como a da regularização das terras indígenas (mormente no tocante à região amazônica) têm sido viabilizadas através do PPTAL/PPG7, se o Projetos Demonstrativos para os Povos Indígenas – PDPI está se implantando com amplas possibilidades de inovação, se são sinais de ação a gestão da saúde por meio dos distritos sanitários indígenas pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), ou os setores de educação de secretarias estaduais se, com anúncios, alguns ominosos, de mais de um formato de “universidade” indígena, de modo amplo o panorama governamental é de êxtase e de desmantelamento dos serviços públicos federais que, se sempre foram deficitários, hoje tornaram-se parques ou nulos⁸. Há muito por ser concebido, discutido e exercitado no plano do diálogo inter(sócio)cultural. Há muito por ser avaliado de maneira mais distanciada sobre estas experiências esboçadas nas áreas da saúde e da educação, da regularização fundiária, do direito, da antropologia e do “desenvolvimentismo”, termo que uso aqui para designar, provocativamente, as intervenções voltadas à melhoria do nível de vida das populações indígenas, entendido, sobretudo, como crescimento econômico.

Roberto Cardoso de Oliveira (1996), discutindo a proposta de Rodolfo Stavenhagen (1985) para o *etnodesenvolvimento* (ou desenvolvimento alternativo), mostra como há muito que ser feito no sentido da produção de uma “comunidade de comunicação de natureza interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 38) pautada pela responsabilidade moral daqueles que estão efetivamente no campo dos poderes públicos dominantes⁹. É preciso que se pense, e com urgência, nestes termos: o anúncio governamental de programas de ação afirmativa, e discriminação positiva no terreno das relações raciais deveria supor, como acúmulo de experiência de governo, o debate dos processos de reconhecimento fundiário alicerçados sobre políticas étnicas que *stricto sensu* têm pouco a ver com uma “política de identidades” de inspiração culturalista. Estas “viagens da volta”, “entrando e saindo da mistura”, para usar as expressões de João Pacheco de Oliveira (1999), tem histórias próprias que devem ser reportadas, no plano extra-local, à história dos conhecimentos produzidos na territorialização dos povos indígenas ao longo da história brasileira. Não será na agenda da cooperação, em que pese o refraseamento que sofrem no momento, que entenderemos suas

lógicas e premissas.

A constatação do “sucateamento” e as inúmeras tentativas de proposta de “reestruturação” da FUNAI já são lugar comum. No calor do momento de transição entre o governo Fernando Henrique Cardoso e o de Luiz Inácio Lula da Silva, elas proliferam. O fato é que a FUNAI continua a existir, as redes de clientelas que a organizam encompassam agentes com amplas possibilidades de ação local e regional, sobre os quais o controle de governo é muito baixo, para não dizer inexistente. E muitos desses são índios. Como lidar com estas redes na negociação de novos projetos de futuro?

De qualquer modo, a perspectiva do *etnodesenvolvimento* (AZANHA, 2002) vem, sob este ou outro termo, sendo apresentada enquanto emblema da vontade de ultrapassar de modo diferenciado, segundo as perspectivas de cada povo, as formas de exclusão social e de produção da desigualdade, da vontade de lidar até mesmo com formas sócio-políticas como as da democracia participativa, também alienígenas às pautas propriamente indígenas. A idéia de *etnodesenvolvimento* pode se tornar um bom catalizador, para além do poder dos significantes “plásticos”, e um bom eixo em torno do qual construir a crítica às maneiras como as sociedades dominantes se relacionam com os povos etnicamente distintos em espaços surgidos da conquista européia. Isto implica, antes de mais nada, numa reflexão sobre estas sociedades de modo mais abrangente, sobre imagens e mecanismos de totalização que as tornaram possíveis como via de integração sob a forma de Estados nacionais. Ou seja, se as observações de Roquette-Pinto, com que este texto se inicia, nos colocam diante de uma pauta dos intelectuais brasileiros de seu tempo frente às populações indígenas, pauta diretamente vinculada a um projeto de expansão para os *sertões*, de realização de uma “obra civilizatória”, como poderíamos ironicamente qualificar, agora já acontecida, qual a nossa pauta atual? Sobre que solo operam nossas idéias? Quem delas comunga? São perguntas que podem ser sempre respondidas com retóricas muito disseminadas, com significantes que circulam a pauta dos “direitos humanos”, que agora parece vir a se alastrar na direção de abarcar o “combate à pobreza”, de resto moto da missão do Banco Mundial¹⁰.

Se esta formulação pode parecer ingênua, é sempre bom lembrar posso parecer ingênuo, creio que as fronteiras sociais hoje estão suficientemente borradas para se ter a cautela de indagar acerca de nossas próprias “boas intenções”. É necessário debater, experimentar, refletir, irritar-se e acalmar-se, ouvir e trocar informações de posições diferentes. Afinal, sendo menos implacável com a proteção fraternal rondoniana, é

importante perceber que as “boas intenções” daquele tempo estruturaram um modo de proceder que influenciou os povos indígenas com que entrou em contato de maneira extensa. Durante muito tempo supervalorizado por todos, depois criticado por muitos, a “proteção fraternal” foi criada pelo desejo de “fazer o bem”.

Ao invocar Roquette-Pinto, um dos ícones da Antropologia feita no Brasil da primeira metade do século XX, homem de pensamento e de ação, coloco-me o questionamento sobre as minhas próprias idéias, compartilhadas com muitos do meu próprio tempo. Afinal, deve-se frisar que se na década de 90 as fontes financiadoras direcionaram recursos primordialmente para iniciativas locais e aplicadas, desenvolvidas por ONGs e organizações indígenas, é bastante evidente que o saber disciplinar articulador dos diversos problemas envolvidos na implementação de novos padrões de relacionamento entre povos indígenas, Estado e ONGs tem sido a Antropologia, uma produção sobretudo das Universidades através das pós-graduações. Que Antropologia fazemos sobre os povos indígenas do Brasil e qual sua relação com as idéias práticas sobre os “povos indígenas”? Por aparentemente batida que seja a pergunta, é necessário repeti-la.

Hoje é quase consensual que não se pode mais simplesmente propor e executar um planejamento geral, único, para todos os povos indígenas no Brasil, uma política de Estado unificadora, homogeneizante, que desconheça, desde os princípios mesmos que conduzam à sua formulação, as sociodiversidades indígena e brasileira. É preciso afastar de vez a imagem do “índio dos cronistas e viajantes”, um ser eternamente fora da história, signo por excelência do exotismo dos trópicos americanos, parado num tempo estagnado, intocado pela colonização, horizonte a partir do qual se raciocina para se calcular (quer se a valere positivamente ou não) uma transformação radical dessa condição, segundo os valores do próprio povo com que se lida. Mantendo-se esta imagem, e vendo-se um “índio profundo”, inconquistado, a “retórica do resgate” pode solucionar nossas dúvidas e angústias. Aceitar a idéia do caráter insidioso das tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade e a da complexidade das histórias indígenas e brasileiras interconectadas, pensar as políticas sociais que alicercem novas políticas indigenistas e a produção de diversidades torna-se uma operação delicada e incômoda, menos heróica. Não será através de um ato de nossa própria vontade que elas se simplificarão.

Mas por mais claro que se pense deva ser a operação de um novo modelo administrativo para as relações entre Estado e os povos indígenas

uma construção, sobretudo em escala local ou regional, de acordo com formas de articulação específicas aos distintos povos indígenas, isto não pode excluir e não exclui que se tente elaborar também dispositivos em escala nacional/federal, capazes de lhe dar parâmetros, respaldo, balizas. Afinal, se as formas de organização étnica são as que devem presidir inclusive os cálculos de fomento, o que é necessário ter em mente que elas nem sempre existem de pronto e que o próprio processo de sua constituição deve ser matéria para reflexão. Por melhores que sejam algumas idéias disponíveis, há que se ser humilde e adotar um espírito de experimentação compartilhada, reunindo em algum plano diversos setores sociais, indígenas e não-indígenas, empenhados na quebra das situações de desigualdade. Afinal, julgo que ninguém deseja ver, a reboque do dito “enxugamento do Estado”, sua capilarização sob novas formas (talvez agora indígenas), de produção da desigualdade. É impossível fazer qualquer movimento conseqüente sem a tentativa de estabelecimento de comunidades de argumentação como princípios organizadores das propostas de ação indigenista. E se pensamos nas escalas local e regional, temos que pensar nas redes de poder que as estruturam, sua potência e articulação, nos planos federal e internacional, em sua extensa e antiga presença na administração pública e no Congresso Nacional. A administração indigenista ainda vigente iludiu sua presença no plano do discurso, mas se defrontou com elas, absorvendo-as na prática.

Sem condições político-morais para um diálogo intercultural, construído desde o local e o regional, baseado num conjunto de princípios e direitos partícipes de um projeto nacional rumo à inclusão e à justiça social, tendo como ponto de partida o respeito à diferença de projetos de futuro, não há o que planejar: arriscamo-nos sob as novas vestes da década (*sustentabilidade, parceria, participação, capacitação* etc.) a repetirmos o pior da tutela e do clientelismo de Estado. Uma nova utopia para uma política indigenista adequada ao Brasil contemporâneo poderia ter como um de seus elementos ser co-construída, sem mediadores, sem “reservas indígenas” ou ghettos. Estamos longe ainda de termos as suas bases delineadas, em que pese a existência de sinais de transformação.

Notas:

¹ Luiz de Castro Faria tem chamado a atenção para o papel de referência essencial da etnografia alemã dos índios do Brasil, calcada no modelo das grandes expedições, no Brasil dos finais do século XIX/inícios do XX (CASTRO FARIA, 1993 e 1998).

² Para uma interpretação do *Serviço do Povoamento do Solo Nacional*, para o qual seria transferida a tarefa de “localização dos trabalhadores nacionais”, cf. Ramos, 2002.

³ Enquanto organismo a OIT antecedeu a ONU, sendo datada da década de 1920.

⁴ Cf. RICARDO, 1986, p. 27-29; 1991, p. 41-42; 1996, p. 50-51.

⁵ “We rarely encounter the word *culturalism* by itself: it is usually hitched as a noun to certain prefixes like *bi*, *multi* and *inter*, to name the most prominent. But it may be useful to begin to use *culturalism* to designate a feature of movements involving identities consciously in the making. These movements, whether in the United States or elsewhere, are usually directed at modern nation-states, which distribute various entitlements, sometimes including life and death, in accordance with classifications and policies regarding group identity. Throughout the world, faced with activities of states that are concerned with encompassing their ethnic diversities into fixed and closed sets of cultural categories to which individuals are often assigned forcibly, many groups are consciously mobilizing themselves according to identity criteria. Culturalism, put simply, is identity politics mobilized at the level of the nation-state” APPADURAI, 2000, p. 15. Cf. PAGDEN, 2002, para o caráter recente das lutas de caráter identitário na definição de Estados Nacionais europeus.

⁶ Aqui é necessário registrar a presença das universidades, e dentre elas também as federais, em parte “externa” e “interna” aos aparelhos de governo.

⁷ Em *Um grande cerco de paz* (SOUZA LIMA, 1995), usei a idéia “clientelismo de Estado” para designar um certo tipo de recrutamento de redes de clientela que têm na distribuição de “bens” públicos (cargos, sobretudo, mas também verbas etc) apenas um de seus aspectos. Julgo que o mais importante é o quanto este tipo de articulação baseada na ética da dívida e da dádiva, marcado pelo caráter interpessoal, que se pode ver de modo mais transparente através da análise da política eleitoral, é ao mesmo tempo um epifenômeno e um dos motores dos processos de formação de Estado no Brasil. A idéia precisa de aprofundamento e teste, mas afasta a idéia de que tudo que se necessita é transformar a FUNAI em uma burocracia ordenada meritocraticamente, dando oportunidades aos que lá estão, como se lá estivessem sós, índios inclusive. Contribuí também para ultrapassar a denúncia do “paternalismo” e da “corrupção” de funcionários e índios quanto às inúmeras crises pelo controle da máquina administrativa da FUNAI. Foi Marcos Otávio Bezerra (1995 e 1998) que fez os esforços mais importantes e instigantes para pensar estas questões, como articuladas ao funcionamento do Legislativo (mas não só) no Brasil.

⁸ Cf. LIMA, 2000 e 2002 para o PPTAL. Destacamos novamente o trabalho de PARESCHI, 2002 quanto ao PPG7.

⁹ Esse estado de coisas, verifica-se, é claro, também em outras áreas de ação social do governo. De modo geral, a retórica governamental em torno de idéias como as de *parceria*, participação das *comunidades* etc., não deve obscurecer o quanto as responsabilidades do poder público vêm sendo descuradas, o quanto o Brasil não dispõe de mecanismos de redistribuição social e divisão de renda como aqueles parcialmente propiciados pelo que podemos chamar muito genericamente de *filantropia*, sobretudo de estruturas de financiamento baseadas no estímulo à ação de fundações privadas etc.

¹⁰ Refiro-me à intervenção do Dr. Pierre Sané, Diretor Geral Adjunto da UNESCO, na

mesa “A universalização das políticas públicas de combate à pobreza”, no dia 13 de junho de 2002, nos quadros do evento “Encontro Nacional de Experiências Sociais Inovadoras”, realizado do Hotel Nacional, em Brasília, pelo Banco Mundial.

Referências bibliográficas

APPADURAI, Arjun. *Modernity at large*. Cultural dimensions of globalization. Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 2000.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (ed.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: LACED / Contra Capa Livraria, 2002 .

BALANDIER. La situation coloniale. *Cahiers Internationaux de sociologie*, XI, p. 44-79, 1951.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: _____. *O guru e o iniciador e outros ensaios em Antropologia social*. Tomke Lask (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BEZERRA, M. O. *Corrupção*. Rio de Janeiro/São Paulo, Relume-Dumará/ ANPOCS. 1995.

_____. *Em nome das bases*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará/ Nuap. 1998.

CALHOUN, Craig. Social theory and the politics of identity. In: _____. (ed.). *Social theory and the politics of identity*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Práticas interétnicas e moralidade: por um indigenismo (auto)crítico. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luiz Roberto. *Ensaio antropológico sobre moral e ética*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.

_____. Etnicidade, eticidade e globalização. In: _____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 1998.

_____. Sobre o diálogo intolerante. In: GRUPIONI, Luiz D. B.; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli (org.). *Povos indígenas e tolerância*. Construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: USP, 2001.

CASTRO FARIA, Luiz de. A antropologia no Brasil: depoimentos sem compromisso de um militante em recesso. In: _____. *Antropologia – espetáculo e excelência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UFRJ, 1993.

_____. A contribuição de E. Roquette-Pinto para a Antropologia Brasileira. In: _____. *Antropologia – escritos exumados, 1*. Espaços circunscritos; tempos soltos. Niterói: EDUFF, 1998.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. *Atrair e pacificar: as estratégias da conquista*. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, 1993.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Indigenismo e Antropologia*. O Conselho Nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939-1955). Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro, Museu Nacional/PPGAS. 1990.

LIMA, Ludmila Maria Moreira. *Se a FUNAI não faz, nós fazemos: conflito e mudança no contexto de um projeto de cooperação*. Tese (Doutorado). Brasília, PPGAS/DAN-UnB, 2000.

_____. *Cooperação e Parceria no contexto de um projeto piloto: a experiência do PPTAL*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org.). *Gestar & Gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro, Nuap/Relume-Dumará, 2002.

MACEDO E CASTRO, João Paulo. *Desenvolvimento e tecnologia de controle populacional*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org.). *Gestar & Gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro, Nuap/Relume-Dumará, 2002.

MAYBURY-LEWIS, David. *Living in Leviatan: ethnic groups and the state*. In: PLATTNER, Stuart (ed.). *The prospects for plural societies*. Washington D.C., American Ethnological Society, 1984.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1998. p. 269-295.

_____. *Ensaio de antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Demarcação e reafirmação étnica: uma visão do antropólogo sobre o processo de criação das áreas indígenas*. In: OLIVEIRA, J. P. org. *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1998 [1985], p. 69-124.

PAGDEN, Anthony. *The idea of Europe. From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press; Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2002.

PARESCI, Ana Carolina Cambeses. *Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos: entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais*. Tese (Doutorado). Brasília, PPGAS/DAN-UnB, 2002.

PIAULT, Marc-Henri. *O corpo nu dos índios e o soldado redentor: da indianidade e da brasilidade*. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 12(1), 2001.

RAMOS, Jair de Souza. *O Poder de domar do fraco: Formação de Estado e poder tutelar na política de Povoamento do Solo Nacional*. Tese (Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, 2002.

REIS, Elisa Pereira. *O Estado nacional como ideologia*. In: _____. *Processos e escolhas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

RICARDO, C. A. *Povos indígenas no Brasil, 85/86*. São Paulo, CEDI, 1986.

_____. *Povos indígenas no Brasil, 1987/1988/1989/1990*. São Paulo, CEDI, 1991.

_____. *Povos indígenas no Brasil, 1991/1995*. São Paulo, ISA, 1996.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondonia*. 3. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1935.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALVIANI, R. *As propostas para participação dos povos indígenas no Brasil em*

projetos de desenvolvimento geridos pelo Banco Mundial: um ensaio de análise crítica. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Museu Nacional/PPGAS, 2002.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. A universalidade parcial dos direitos humanos. In: GRUPIONI, Luiz D. B.; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli (org.). *Povos indígenas e tolerância*. Construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: USP, 2001.

SOUZA LIMA, A. C. de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre o discurso e a prática da proteção fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro; São Paulo, UFRJ; Marco Zero, 1987.

_____. Os museus de história natural e a construção do indigenismo no Brasil. *Comunicações*, PPGAS, Museu Nacional, 13, 1989.

_____. Militares, índios e fronteiras políticas no Brasil. *Antropologia e Indigenismo*, 1, 1991.

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

_____. L'indigénisme au Brésil. Migration et réappropriations d'un savoir administratif. *Revue de Synthèse*, 4(3-4):381-410, 2000.

_____. Fundação Nacional do Índio "Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro". Rio de Janeiro: FGV, 2001.

_____. Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil". In: BASTOS, C; ALMEIDA, M. V. de; FELDMAN-BIANCO, B. (Coord.) *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002. p. 151-172.

_____. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: _____. (org.). *Gestar & Gerir*. Estudos para uma antropologia da administração pública. Rio de Janeiro: Nuap/Relume-Dumará, 2002b.

SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMANN, Maria. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação. In: _____. (ed.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: LACED/Contra Capa, 2002.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico*, 84. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, colonialism and the wild men*. A study in terror and healing. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.

